



ETHNORÊMA

Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO III - N. 3 (2007)

www.ethnorema.it

Ethnorêma, dal greco *ethnos* ‘popolo, etnia’ e *rhêma* ‘ciò che è detto, parola, espressione’, ma anche ‘cosa, oggetto, evento’. Nella linguistica pragmatica *rema* sta ad indicare la parte di una frase che aggiunge ulteriore informazione a quello che è stato già comunicato (il *tema*).

Ethnorêma, from the Greek words *ethnos* ‘people, ethnicity’ and *rhêma* ‘what is said, word, expression’, but also ‘thing, object, event’. In linguistics, *rheme* indicates the part of a sentence that adds further information about an entity or a situation that has already been mentioned (the *theme*).

Ethnorêma è la rivista dell’omonima associazione. L’associazione senza scopo di lucro Ethnorêma intende promuovere attività di studio e ricerca nel campo linguistico, letterario, etnografico, antropologico, storico e in tutti quei settori che hanno a che fare, in qualche modo, con le lingue e le culture del mondo.

Ethnorêma is the journal of the association of the same name. The Italian non-profit association Ethnorêma works to promote study and research activities in the fields of linguistics, literary enquiry, ethnography, anthropology, history and in all those sectors which have to do, in some way, with the languages and cultures of the world.

Direttore responsabile/Editorial Director: **Moreno Vergari**

Comitato di redazione/Editorial Staff: **Danilo Faudella, Paola Giorgi, Marco Librè, Mauro Mainoli, Barbara Rolleri, Moreno Vergari, Roberta Zago.**

Comitato scientifico/Editorial Board: **Giorgio Banti** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Gianni Dore** (Università di Venezia “Ca’ Foscari”), **Aaron Hornkohl** (Hebrew University of Jerusalem), **Gianfrancesco Lusini** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Brian Migliazza** (SIL International), **Massimo Zaccaria** (Università di Pavia).

Le opinioni espresse negli articoli firmati sono quelle degli autori.

All views expressed in the signed articles are those of the authors.

La rivista è disponibile gratuitamente in rete, scaricabile dal sito www.ethnorema.it.

The journal can be viewed and downloaded free of charge at www.ethnorema.it.

I contributori possono inviare i loro articoli (in italiano, in inglese o francese) a: Ethnorêma - Via Bellini, 19 - 15053 Castelnuovo Scivvia (AL) - Italia, oppure a: info@ethnorema.it.

Contributors are requested to submit their articles (in Italian, English or French) to: Ethnorêma - Via Bellini, 19 - 15053 Castelnuovo Scivvia (AL) - Italy, or to: info@ethnorema.it.

Maggiori informazioni sono disponibili all’indirizzo www.ethnorema.it/rivista.htm.

Additional information is available at www.ethnorema.it/rivista_en.htm.

© Ethnorêma, 2007

ISSN 1826-8803

Registrazione n. 1/05 del 28/10/2005 presso il Tribunale di Tortona

ETHNORÊMA

Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO III - N. 3 (2007)

www.ethnorema.it

INDICE

Articoli

- BRAD WILLITS - *A Grammar of a Susu Xutuba* 1
- GIANNI DORE - *“Chi non ha una parente andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama dell’Eritrea*..... 45
- MAGG. TEOBALDO FOLCHI - *Commissariato Regionale di Massaua. Brevi cenni storico-amministrativi sulle popolazioni, dal suddetto Commissariato Regionale dipendenti. Con nota introduttiva di MASSIMO ZACCARIA*..... 89

Dissertazioni

- STEFANO DEGLI UBERTI - *Migrazione ed Esperienza Teatrale. Dinamiche Transnazionali ed Integrazione nell’incontro tra un migrante senegalese e la società italiana*..... 385

Mondofoto

- Le backwaters del Kerala, 1500 km di canali navigabili in un’India ancora verdissima* (testo di Mauro Mainoli, foto di Fiorenza Corradini) 419

In altre lingue

- A Nara tale* (Dawd Abushush) 427

Documenti

- Testo della *Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni delle Nazioni Unite* 433

INDICE

Recensioni

J. Millard Burr - Robert O. Collins, *Darfur the Long Road to Disaster* (Massimo Zaccaria)..... 445

Ruth Iyob - Gilbert M. Khadiagala, *Sudan the Elusive Quest for Peace* (Massimo Zaccaria)..... 446

M. W. Daly - Jane R. Hogan, *Images of Empire. Photographic Sources for the British in the Sudan* (Massimo Zaccaria) 448

Mia Fuller, *Moderns abroad. Architecture, cities, and Italian imperialism* (Massimo Zaccaria)..... 449

Journal of Eritrean Studies, volume IV, May-December 2005, Nos. 1-2 (Gianfrancesco Lusini) 451

Segnalazioni

2008: International Year of Languages..... 455

A Grammar of a Susu Xutuba

Brad Willits – Free University of Amsterdam

SOMMARIO

Questo articolo esamina un sermone musulmano susu in base ai principi dell'analisi del discorso. L'autore è infatti convinto che mentre la grammatica tradizionale opera a livello di frase, vi è un'altra "grammatica" che opera a livello di discorso. La sua analisi cerca quindi di comprendere i fenomeni del discorso susu che vengono usati in questo particolare sermone. Per definizione, tali fenomeni si manifestano nella grammatica di superficie, a differenza degli aspetti retorici che si osservano (e si interpretano) nel contenuto semantico del testo. Mentre i fenomeni del discorso vengono usati da un oratore, o da qualsiasi altro parlante nativo in analoghi contesti comunicativi, l'ambito della sua retorica si estende al di là di questi fenomeni.

Introduction to the Susu context

The Susu people



The Susu people live along the coast of West Africa in the Republic of Guinea and Sierra Leone. Their population no doubt surpasses one million, but solid statistical data is scarce. For the most part they are subsistent farmers, but along the coast many fish and process salt. Being one of the three largest ethnic groups in Guinea, they participate actively in the socio-political arena. The vast majority are Muslims, though Christianity made its

debut in the territory in the nineteenth century.

The Susu language

The Susu language belongs to the Mande family found in the Niger-Congo phylum. (Grimes, 134) It is spoken along the coast of Guinea, notably in the *préfectures* of

Boke, Boffa, Dubreka, Conakry, Coyah, Forecariah, and Kindia, as well as in the northwestern corner of Sierra Leone.

The phonetic inventory of the language is represented by 22 phonemes. The 15 consonants can be divided into stops (*p, t, k, b, d, g*), double stops (*gb*), fricatives (*f, x, h*), nasals (*m, n, ɲ*), and approximants (*l, r, y, w*). The 7 vowels can be divided into front vowels (*i, e, ɛ*), mid vowels (*a*), and back vowels (*u, o, ɔ*). They can be nasalized and lengthened. Nasalization is represented by adding a “n” after the vowel, and lengthening by doubling the vowel. The language also has two tones, low and high, but they are usually not marked in the orthography.

The syllabic structure consists of V and CV, the later being the more dominant. There is a limited set of emphatic adverbs that have a CVC structure found only at the end of a phrase.

The noun morphology includes only one suffix (*-e*), and it marks plurality. The verbal morphology has 4 affixes (*-ma, -xi, fɛ, -o*) and 6 pre-object markers (*bara, naxaa, xa, naxab, nu, na*) indicating a combination of tense and aspect.

The syntax follows a subject-object-verb word order. Expansions consisting of adverbs or post-positional phrases are phrase initial or phrase final. Subordinate conjunctions introduce subordinate clauses, which can either precede or follow the independent clauses. Relative phrases are introduced by a relative pronoun that follows the qualified noun¹.

The Susu “Xutuba”



As mentioned earlier, the majority of the Susu practice Islam. Their formal worship revolves around five liturgical prayers recited daily at 5:00, 14:00, 17:00, 19:00, and 20:00. These *sali* (“liturgical prayer”) can be performed anywhere either individually or in group. People can enter a mosque for their prayers, but it is not obligatory. However, most Muslims will typically perform their 14:00 prayer on Fridays in the mosque.

The Susu word *xutuba* refers to the sermon preached by the imam in the mosque before the 14:00 prayers on Fridays. The imam typically delivers or reads his sermon from a pulpit at the front of the mosque, or from the niche in the eastern wall of the mosque which is reserved for the imam. Frequently he divides the sermon in two parts, and delivers the second part which is usually quite short, after a brief interval. The *xutuba* plays an important role in religious formation among the Susu, since it constitutes one of the main sources of teaching for the average Muslim.

¹ For a more elaborate description of the grammar see Houis in the bibliography.

A proposed methodology

The present study proposes to analyze Susu discourse grammar in the specific context of a *xutuba*. Four different sermons were transcribed and one was chosen as the most complete and representative. The text of this sermon will be presented in such a way as to give the reader the opportunity to see the original grammar and an English translation at the same time. The layout will consist of two columns. The column on the left provides the reader with the Susu text, indented according to phrase subordination. The column on the right will offer the reader a semi-literal translation, which is understandable, yet formal enough to display key grammatical elements of the original.

The text has been divided according to the development of the theme of the sermon. Each unit has a reference number, followed by a discourse component type. This particular sermon is composed of such types as values, exhortations, narratives, and blessings. In each stanza title the semantic content summary follows the component type label. Each unit is then analyzed from a linguistic perspective with special attention to discourse features based on the surface grammar².

Since the sermon used in this research has been divided into sections, stanzas, and sub-stanzas, the reference system indicates the unit in question. The reference X3.4.2, for example, indicates the *xutuba* number 3 (X3)³, section 4, stanza 2. The sub-stanzas are divided from each other with blank lines and begin with a number to identify them.

Grammatical Description of a *Xutuba*

X3.1.1 – Value: God is our providing Lord.

<i>Wo bara Ala tantu,</i>	<i>You thank God,</i>
<i>mane naxan nemexi won ma.</i>	<i>who is the one who nourishes us.</i>
<i>A mu won kixi sese ra,</i>	<i>He has not given us anything</i>
<i>naxan xungbo l'Isilamu dine be.</i>	<i>greater than the Islamic religion.</i>
<i>Wo bara seedeja na Ala ma.</i>	<i>You testify that to God.</i>
<i>A mu won kixi sese ra,</i>	<i>He has not given us anything</i>
<i>naxan xungbo l'Isilamu dine be.</i>	<i>greater than the Islamic religion.</i>
<i>Won bara seedeja na Ala ma.</i>	<i>We testify that to God.</i>
<i>Won Marigi na a tan nan na.</i>	<i>He is our Lord.</i>

The first two stanzas of this sermon provide a strong doctrinal base for the discussion that will follow. The belief that God is Lord and that Mohammed is his servant and messenger lies at the heart of Islam, attested in this first stanza as the greatest gift of God to mankind.

² A separate study proposes to analyze these various sections from a rhetorical perspective.

³ Other sermons were analyzed, but this sermon was used as the base text for this research.

X3.2.1 – Value: “Donkin Sali” is a happy occasion for Muslims.

<i>La Gine die, wo xa a kolon,</i>	<i>Children of Guinea, you should know</i>
<i>a donkin sali naxan ya,</i>	<i>that this Id el Kibir before us,</i>
<i>Ala nan yi findixi xulunyi ra,</i>	<i>God made it a happy occasion,</i>
<i>a findi sara ti ra Misilimie be.</i>	<i>it is made into a “trumpet blowing” for Muslims.</i>
<i>E xa naxalinyi masen.</i>	<i>They should show happiness.</i>
<i>E naxalinyi masenma munfera?</i>	<i>Why should they show happiness?</i>

In this stanza the Imam expresses the joyfulness of the Id el Kibir celebrations with two couplets, both of which use grammatical and lexical parallelism. The first couplet uses the same verb *findi* (“make into” or “become”), while the second uses the same object-verb combination, *naxalinyi masen* (“show happiness”).

X3.2.2 – Value: These are the 5 pillars of Islam.

<i>A Misimiliya dɔxɔxi piliye suuli nan fari:</i>	<i>Islam sits on five pillars:</i>
<i>Layilaha, ilanlahu, ilanlahu, Mohamɔdu rasurulahi.</i>	<i>“There is not God but Allah,</i>
	<i>and Mohammed is his prophet.”</i>
<i>Piliye keren nan na ki.</i>	<i>That is the first pillar.</i>
<i>A firin nde, wayiximu salatu.</i>	<i>The second, ritual prayers.</i>
<i>A saxan nde, wayutuyakati.</i>	<i>The third, required alms.</i>
<i>A naani nde, sanli ramadane</i>	<i>The fourth, fasting during Ramadan.</i>
<i>A suuli nde, waxati bayitilahi Haramu.</i>	<i>The fifth, the pilgrimage.</i>
<i>Alahutala, a diine naxan fixi won ma,</i>	<i>God, the religion he gave us,</i>
<i>na piliye suuli nan na a bun ma.</i>	<i>those five pillars are under it.</i>

The Imam provides a straightforward list of the five pillars of Islam. He uses the French loan word *piliye* (French: “pillier” English: “pillar”) to introduce the list in the first line, and to conclude the list in the last line. This lexical repetition forms an *inclusio* that clearly marks the stanza boundaries.

X3.2.3 – Value: This month is important because of the pilgrimage.

<i>Na piliye suuli,</i>	<i>Those five pillars,</i>
<i>Alihamudulinlahi rabialamina,</i>	<i>Thanks be to the compassionate God</i>
<i>ne kui,</i>	<i>within the year,</i>
<i>na xundusuma yi kike nan na.</i>	<i>They culminate this month.</i>
<i>Misimilie xa mixie keli boxi birin ma,</i>	<i>Muslim people come from all lands,</i>
<i>e sa naralan na boxi seniyenxi ma.</i>	<i>they meet in that holy land.</i>
<i>Maaka tan mu kanama, Ala xa banxi rabilinyi.</i>	<i>Mecca does not end⁴, going around God’s house.</i>
<i>Hiyilae e na naralan menni,</i>	<i>When the pilgrims meet there,</i>
<i>e maɓonxi ne na.</i>	<i>they wash there.</i>

⁴ This expression is used to denote any type of destruction, cessation, or ruining, be it in a physical sense, be it in a more figurative sense.

In this stanza the Imam connects the preceding doctrinal statement to the audience's present situation, the feast of *Id el Kabir*⁵. During this month Muslims from all over the world make the required pilgrimage to Mecca. The speaker uses lexical repetition in lines 5 and 6, as well as in lines 6 and 8, to emphasize this “meeting” of pilgrims from all “lands” in the holy “land.” A looser form of lexical repetition links lines 6 and 9 with the semantic concept of cleanliness. They are meeting in a *seniyenxi* land (“holy, pure, clean”) where the pilgrims will *maḥon* (“wash”). This lexical repetition provides internal cohesion to the stanza, while the lexical repetition in the first line (“five pillars”) provides cohesion between the stanzas.

X3.3.1 – Value: The pilgrimage presents to the world that Islam is a peaceful religion.

<p>1 - <i>Misimilijna a yatagi gbete masen</i> <i>dunupe mixi dɔnxɔɛ be,</i> <i>naxee mu Misimilijna.</i></p> <p><i>Yatagi mundun?</i> <i>Misimilimie, e ngaxakeren nan e boore ra,</i> <i>barenma nan e ra.</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>Misilimie, i na lu e longori ra,</i></p> <p><i>i bɔne bara sa.</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>I xa nafuli, i ni, i wuli, i xa yuge kobie,</i> <i>e birin bara kisi,</i> <i>ba i na Misilimie nan longori ra.</i></p> <p>2 - <i>Na Misilimijna,</i> <i>Misilimie sigama na nan masende</i> <i>dinela gbete be a nun mixie be,</i> <i>naxee mu danxaniyaxi dine yo ma,</i> <i>a fasamaxili Musimilijna bɔnesa diine [na a] ra.</i></p> <p><i>Lanyi diine na a ra.</i> <i>Bɔne rafan dine na a ra.</i> <i>Djɛ birin nalanxi i boore ma.</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>A na fe kana i ma,</i> <i>i djɛ a ma.</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>I sanxɔne iso a ya ra,</i> <i>i ya fa a be.</i> <i>Yi diine a kolonma na nan ma.</i></p>	<p><i>Islam shows another forehead</i> <i>to the other people of the world</i> <i>that are not in Islam.</i></p> <p><i>Which forehead?</i> <i>Muslims, they are brothers to each other,</i> <i>they are relatives.</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>Muslims, when you are among them</i> <i>you are at peace.</i></p> <p><i>Your riches, your life, your blood, your bad habits,</i> <i>all is saved,</i> <i>because you are among Muslims.</i></p> <p><i>That Islam,</i> <i>Muslims go to show it</i> <i>to other religions and people,</i> <i>who do not believe in any religion,</i> <i>because clearly Islam is a peaceful</i> <i>religion.</i></p> <p><i>It is a unity religion.</i> <i>It is a loving religion.</i> <i>Forgiveness is given to each other.</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>When someone hurts you,</i> <i>you forgive him.</i></p> <p style="padding-left: 40px;"><i>Pull your outstretched hurt foot back,</i> <i>you let him pass.</i> <i>This religion is known by that.</i></p>
--	---

Lexical repetition plays an important role in this stanza as well. Two words from the same root, *Misilimijna* (“Islam”) and *Misimilimie* (“Muslims”) are used eight times in the first six sentences. The first sentence uses the word *Misilimijna* (“Islam”) as the first and last word of the sentence. Apparently, the speaker does this on purpose because he sacrifices grammatical accuracy (i.e. the sentence should end with a post-

⁵ This name varies from region to region (e.g. Eid al-Adha, Eid el-Kbir/Kebir, Tabaski, Eid ul-Azha, etc.).

position) to use the word in the second instance. The second sentence is a rhetorical question that also repeats a key word used in the first sentence. The next four sentences use the term *Misimilimie* (“Muslims”).

The sixth sentence uses the word *Misilimija* (“Islam”) at the beginning and end just like the first one did, though this time it does not sacrifice grammatical accuracy. These sentences are parallel not only by the use of this technique, but also in overall meaning. In fact, this resemblance could justify a sub-stanza break with the rationale that both sub-stanzas begin in the same manner. In either analysis, the speaker is clearly weaving the various parts of his discourse together creating tremendous cohesion, be it stanza internal or between stanzas.

This sixth sentence uses an interesting word which proves to be somewhat difficult to translate. This research has chosen to translate *fasamaxili* as “clearly,” but the value of the term lies at the discourse level rather than the sentence level. With this word the speaker calls attention to this proposition and affirms its importance. Here, the speaker clearly states the message of the entire stanza, that Islam is a peaceful religion. Everything in the first half of the stanza leads up to this summary statement, and everything in the second half seems to restate it in various ways.

The stanza’s final sentence plays a similar role. The first and sixth sentences stated that the Muslim pilgrimage shows the world the peaceful nature of Islam. The final sentence uses the demonstrative pronoun *na* (“that”) along with an emphatic marker (*nan*) to summarize that peaceful nature, and affirms that *yi diine* (“this religion”, i.e. Islam) is characterized by that behavior. The stanza begins by stating that Islam portrays a peaceful image, and it ends by stating that Islam can be recognized by that image.

X3.3.2 – Narrative/Value: During the pilgrimage all different kinds of people gather in peace.

<p>1 - <i>Xa [e] mini e xonyie,</i> <i>e naxa fa naralan Maaka,</i> <i>e xuie keren mara,</i> <i>e mayingixie keren mara,</i> <i>e yugue keren mara,</i> <i>e xa namunye keren mara.</i></p>	<p><i>If they leave their homes,</i> <i>and they meet in Mecca,</i> <i>their languages are not the same,</i> <i>their colors are not the same,</i> <i>their personalities are not the same,</i> <i>their customs are not the same.</i></p>
<p>2 - <i>Kɔnɔ Ala na e xili,</i> <i>e naxa naralan na,</i> <i>a toma ne birin sabatixi,</i> <i>e dijexi,</i> <i>e sese mu tinma e boore xa mantɔrɔli ra.</i></p>	<p><i>But when God calls them,</i> <i>and they meet there</i> <i>one sees they are all settled,</i> <i>they are forgiving,</i> <i>they don't want any trouble for each other.</i></p>

This stanza begins to describe the behavior of the pilgrims with two parallel sub-stanzas. After two lines referring to the gathering together at Mecca, both end with multiple lines describing the behavior of the pilgrims. The second lines in both sub-

stanzas are identical except that the second instance uses the demonstrative pronoun instead of the proper name “Mecca.”

The four lines in the first sub-stanza that describe the behavior of the pilgrims all end with the same word. The three parallel lines in the second sub-stanza do not employ this lexical repetition, but they do form a type of antithetical parallelism with the first sub-stanza. They do this by giving a description that is contrary to the expectations one could form based on the parallel lines in the first sub-stanza. For example, in the first sub-stanza one learns that they do not speak the same languages or have the same customs; yet contrary to what would be expected in a similar situation, the second sub-stanza informs the audience that the pilgrims settle together without any conflict.

X3.3.3 – Narrative/Value: During the day of Harafa different kinds of people unite.

<p>1 - <i>Na waxati, xa e bara malan menni, e xa malan xungbe lɔxe, naxan xungbo a birin be, na nan lanxi Haraf^a lɔxe ma, naxan lanxi arabe ma.</i></p>	<p><i>At that time, if they are gathered there, on their big meeting day, which is bigger than all the others, that is the “harafa” day, which is Arabic.</i></p>
<p>2 - <i>Xa e bara malan, e naxa ti Harafa kene ma, e bɔnsɛ birin, mixi miliyɔn yo naxan naralanxi, a birin ti yire keren.</i></p>	<p><i>If they gather together, they gather at the open place of Harafa, all their tribes, all the millions of people gathered, they all gather in one place.</i></p>
<p>3 - <i>Kɔbiri kanyi mu kolonma e ya ma, mange mu kolonma e ya ma, ɲalamae mu kolonma e ya ma, furema mu kolonma e ya ma, konyi mu kolonma e ya ma, xɔre mu kolonma e ya ma.</i></p>	<p><i>Rich people are not distinguished among them, rulers are not distinguished among them, the healthy are not distinguished among them, sick people are not distinguished among them, slaves are not distinguished among them, freemen are not distinguished among them.</i></p>
<p>4 - <i>E birin maxiri sose keren na, dugi mɔɔli keren nan xirixi e birin na, mafelen mɔɔli keren nan saxi e birin kɔn.</i></p>	<p><i>They are all dressed with one dress, one kind of dress dresses them all, one kind of covering is on top of them all.</i></p>

This stanza also begins with two parallel sub-stanzas, both of which use the same initial phrase, *xa e bara malan* (“if they are gathered”). The first sub-stanza refers to the time of gathering, while the second refers to the place of gathering. Lexical repetition and analogous concerns with setting link these two sub-stanzas together.

The third sub-stanza also uses lexical repetition by ending the first six lines with the same post-positional phrase *e ya ma* (“among them”). These six lines can be divided

⁶ The name of a place in Mecca where Satan is symbolically stoned.

into three couplets, the first of which describes analogous types of people in both lines (i.e. the rich and the rulers), while the last two refers to contrastive types of people in their lines (i.e. the health and the sick, the slaves and the freemen).

The final sub-stanza employs a chiasm and a case of amplified parallelism to conclude the description of the pilgrims. In the chiasm three elements are rearranged: the clothing (*dugi mooli keren* “one type of cloth”, *sose keren* “one type of dress”), the people (*e birin* “all of them”), and the action of dressing (*maxiri* “to dress” *xiri* “to tie/dress”)⁷. In the final two lines there is an amplification of this concept with the use of the more specific term *mafelen* (“Muslim head covering”), which is “laid” on top of someone’s head as opposed to “tying” it. Despite these changes, the parallelism is obvious as illustrated in the following table.

Table 3 – Chiasm and amplified parallelism in X3.3.3

(1) <i>E birin</i> they all	(2) <i>ma-xiri</i> dress	(3) <i>sose keren na.</i> with one dress
(3) <i>dugi mooli keren nan</i> one type of cloth	(2) <i>xiri-xi</i> ties/dresses	(1) <i>e birin na</i> with all of them
(3+) <i>mafelen mooli keren nan</i> one type of head dress	(2+) <i>saxi</i> lays	(1) <i>e birin kon.</i> on all of them

X3.3.4 – Value: Pilgrims are at peace with each other during the pilgrimage.

E birin xa masen Ala be,

"Konyi na n na i be.

I mato, Look,

n to faxi be,

galanbui mu na,

gere mu na."

Nde nde mu tinma a xa fe xone niya a boore ra.

I ne tima i boore ma Maaka,

i ne a falama a be, "I haake to,"

a fan a falama i be, "I haake to."

I tan naxan tixi a ma,

i ne a falama a be, "I haake to."

I tixi a tan naxan fan ma,

a fan a falama i be, "I haake to."

They all should say to God,

"I am your slave.

I came here,

there are no quarrels,

there are no wars."

Some people do not want to hurt others.

If you step on someone in Mecca,

you say to them, "Forgive me,"

he also says to you, "Forgive me."

You who stood on him,

you say to him, "Forgive me."

The one you stood on also,

he says to you, "Forgive me."

⁷ Both of these words are from the same root verb *xiri* (“tie”). The first is prefixed by a derivative marker *ma-* (repetitive action), and the second is suffixed by a verb aspect marker *-xi* (completed action).

The first sub-stanza indicates that the pilgrims in Mecca sojourn together peacefully. The second illustrates this peaceful state with a specific example, which is described in seven lines constituting two chiasmic structure. The speaker creates symmetrical structure in the unit by playing with the interaction between the “agent” (i.e. the person who stands on top of someone else) and the “experiencer”⁸ (i.e. the person who is stood upon). Subordinate clauses are used to identify these two actors. In the first case the identification is generic, but in the second case the subordinate clauses specify which actor is the agent. The following table illustrates the way the author rearranges the syntax to develop cohesion, and to maintain cognitive participation of his audience.

Table 4 - Chiasms in X3.3.4

First chiasm:

(identification of the two actors)

i ne tima i boore ma Mecca,

If you stand on your neighbor in Mecca,

(agent)

i ne a falama

you say

(experiencer)

a be, “I haake to,”

to him, “Forgive me,”

(agent ex-experiencer)

a fan a falama

he also says

(experiencer ex-agent)

i be, “I haake to.”

to you, “Forgive me,”

Second chiasm:

(identification of the agent)

I tan naxan tixi a ma,

You who stood on him,

(agent)

i ne a falama

you say

(experiencer)

a be, “I haake to,”

to him, “Forgive me,”

(identification of the agent ex-experiencer)

i tixi a tan naxan fan ma,

the one you stood on

(agent ex-experiencer)

a fan a falama

he also says

(experiencer ex-agent)

i be, “I haake to.”

to you, “Forgive me.”

⁸ This identification is based on Longacre’s definitions of semantic roles. He defines the experiencer as, “An animate entity whose registering nervous system is relevant to the predication”. He goes on to define the agent as, “The animate entity which intentionally either instigates a process or acts.” (Longacre, 155-156).

X3.3.5 – Value: Islam is a peaceful religion and God forgives those who are peaceful.

<p>1 - <i>Na na a ra, na yatagi naxa sa na ki Maaka,</i> <i>a masenfe na ra mixie be,</i> <i>xa naxan mu Musilimiḡa faxamuxi,</i> <i>a Musilimiḡa bḡesa diine na ra,</i> <i>boore maxanu diine na ra,</i> <i>lanyi diine na ra.</i></p>	<p>Therefore, that “forehead has been laid” like that at Mecca, showing to people, that do not understand Islam, that Islam is a peaceful religion, it is a loving religion, it is a unity religion.</p>
<p>2 - <i>Kḡḡ won to mu luma,</i> <i>mixi mu fe kobi raba a boore ra,</i> <i>kḡḡ a fā lu ki yo ki,</i> <i>fo won xa diḡe ne won boore be.</i> <i>Na diḡe na a niyama Ala fan diḡe won ma.</i> <i>Namiḡḡḡme naxe, “Sanlanlahu Alahi wasalama.”</i> <i>Mixi naxee kinikini dunuḡe be,</i> <i>e naxa hinne mixie ra,</i> <i>e naxa mixie haaka matanga,</i> <i>Ala fan hinnema nee nan na.</i> <i>Aligiḡama, Ala xa hinne won na.</i></p>	<p>But since we do not last without people harming each other, but at one point in time, we must forgive each other. That forgiveness makes God forgive us. The prophet says, “Great is the name of God.” People who are compassionate to the world, they do good to other people, they protect themselves from hurting people, God will do good to them. In the other world⁹, may God do good to us.</p>

This final stanza forms a perfect *inclusio* with X3.3.1 using two techniques. The first is that of lexical repetition. The speaker utilizes the same metaphor *yatagi* (“forehead”) with which he began the section to speak of Islam’s image to the world. He also repeats three descriptive titles of Islam (i.e. “a peaceful religion,” “a loving religion,” “a unity religion”), that constitute an important point of the whole sermon.

The second technique used is a summary formula. He introduces this stanza with the phrase *na na a ra* (“that is”), which has the role of introducing a summary. This phrase consists of a copula structure where the demonstrative pronoun represents the content of the discourse.

The second sub-stanza of this summary stanza mentions the inevitable human tendency to not live at peace with each other. The antidote for this is forgiveness, which eventually causes God to forgive us. The Imam concludes this stanza with a citation from the prophet, and a formal blessing in which he asks God to do good for us in the afterlife. While this is the only instance of a stanza being concluded with a citation from a religious authority, the Imam concludes other stanzas in this sermon with formal blessings.

⁹ This word indicates man’s state after life on this earth. It includes heaven, hell, and a general description of whatever man will find on the other side of death.

X3.4.1 – Narrative: The pilgrimage and the fasting started yesterday.

<i>Hiyila ne na menni xɔrɔ.</i>	<i>The Hijra is there tomorrow.</i>
<i>Musilimi donxɔɛ fɛn na bɔxi gbetee kui,</i>	<i>All other Muslims in other lands,</i>
<i>nee fɛn na sunyi.</i>	<i>they also are fasting.</i>
<i>Wo sun munfera?</i>	<i>Why do you fast?</i>
<i>Munfera xɔrɔ won naxa sun?</i>	<i>Why did you fast yesterday?</i>
<i>Won sunxi xɔrɔ nan be munfera?</i>	<i>Why did you fast exactly yesterday?</i>

The Imam begins this new section with a narrative statement followed by three rhetorical questions that introduce the subject of fasting during the month of *Donkinyi*. The content of these questions is identical, asking why Muslims fast during this time. The author draws attention to this important question not only by repeating the question three times, but also by forming a crescendo in which every formulation is amplified. The first question asks simply, “Why do you fast?” The second question adds the temporal concept by asking, “Why did you fast yesterday?” The final formulation adds the emphatic marker *nan* to say, “Why did you fast exactly yesterday?” The audience can easily connect the introductory statement that tells what happened yesterday, to the rhetorical questions that culminate with “exactly yesterday.”

Another interesting aspect of these rhetorical questions can be seen in the way that the author uses grammatical variety in formulating the questions. In each of the three lines he uses a different verb aspect marker (i.e. “*sun*,” “*naxa sun*,” “*sunxi*”), probably not to indicate some peculiar difference in nuance, but rather simply to use the legitimate grammatical free variation available in Susu to enable him to ask the same question without being monotonous.

Still another use of legitimate grammatical free variation revolves around the word order of these three questions. The SOV structure of the language is relatively rigid, but some adverbial expansions can be placed either at the beginning or the end of the sentence. The speaker uses this grammatical freedom to add movement to the three lines. He begins by placing *munfera* (“why?”) at the end, and then at the beginning, and finally at the end again.

X3.4.2 – Narrative: The angels ask God why he is creating man and putting him on the earth.

<i>1 - Ba, xɔrɔ Alahutala won gbe wɔyenyi</i>	<i>Because, yesterday God presented our words</i>
<i>ɲɔxɔma malekee be xɔrɔ ne.</i>	<i>to the angels, yesterday.</i>
<i>Ala to won daafe,</i>	<i>When God created us,</i>
<i>binye ragbilen malekee ma.</i>	<i>the honorable presentation</i>
	<i>was made to the angels.</i>
<i>2 - Malekee a i ne Ala be,</i>	<i>The angels said to God,</i>
<i>"I wama mixi nan daafe,</i>	<i>“You want to create people</i>
<i>e xa lu bɔxi?</i>	<i>so they can stay on the earth?”</i>

*E e boore tɔnegema ne,
e boore wuli raminima ne,
e bɔxi xunnakanama ne.*

*The falsely accuse each other,
they shed each other's blood,
they ruin the earth.*

3 - *Muxu tan nan bere na ra nu,
i na muxu tan lu na,
muxu "Subuhan Alahi"¹⁰ masenma ne i be.
Muxu "Alahu Akibar" masen i be,
muxu kinikin muxu boore ma,
muxu muxu belexe sa muxu boore kɔn.*

*We are agreed that if
you leave us there,
we will present to you "Glory to God."¹¹
We will say "God is great" to you,
we will have compassion on each other,
we will not hurt each other.*

4 - *Kɔnɔ i naxee daafe yi ki,
yee tan, e boore tɔnegema ne de.*

*But those that you have created,
these ones, they will falsely accuse each other.*

The speaker connects this stanza to the previous one by highlighting the word *xɔɔ* ("yesterday"), which he interestingly places at the beginning and at the end of the sentence. This anomalous usage no doubt intends to call attention not only to the link between the two stanzas, but also to the importance of this historical reason behind the fasting in question.

The historical incident consists of a conversation between God and his angels at the creation of man. The angels' quotation covers three sub-stanzas in which the personal pronouns referring to the angels and referring to the humans are contrasted. In the first stanza of the quotation *e* ("they") is used four times with reference to the *mixi nan* ("people!")¹² The first person plural exclusive pronoun *muxu* ("we") is then used six times with reference to the angels. When the author uses this pronoun, he couples it with *tan nan* (contrastive emphatic marker and a non-contrastive emphatic marker) to underline the contrast between the angels and the humans. The final shift between the two pronouns occurs with the contrastive conjunction *kɔnɔ* ("but"), the demonstrative pronoun referring to the people, and the contrastive emphatic marker.

Table 5 – Contrastive pronoun shift in X3.4.1.17-18

*Kɔnɔ i naxee daafe yi ki,
yee tan, e boore tɔnegema ne de.*

*But those that you have created,
those ones, they will falsely accuse each other.*

All of these techniques demonstrate the numerous ways in which Susu speakers can manipulate their text to emphasize their point.

¹⁰ An Arabic salutation or honorific term for God.

¹¹ Koran, 37:180.

¹² The emphatic marker *nan* is used with the noun for people.

X3.4.3 – Narrative: God shows the angels the pilgrims in peace and unity.

<i>Ala naxe, "Awayire, wo naxan tan masenxi na ki, menni tan wo nɔndi. Kɔnɔ n fe kolon e xa fe, wo mu na tan kolon." Na na ra xɔrɔ loxe na a li,¹³ dunujɛ mixi birin naxa naralan, donma keren, mafelen keren, na nan gbakuxi e birin ma. Dugi keren nan xirixi e birin na. Na leeri na yanyi ra, Ala ama ne malekee be, a naxe, "Wo wo ya ragoro bɔxi." E na e ya ragoro, a naxe, "Wo nu naxee ma, a n na e be, wo nun nee nan man yire keren yi ki. Wo nu naxee ma, e e boore tɔɲegema, wo wo ya ti e ra. E tan nan naralanxi yi ki yire keren, e mu bari banxi keren, e mu xui keren falama, e ɲingi keren mara. Kɔnɔ e tan nan wo yatagi yi ki, birin dijɛxi a boore be, birin wakilixi a boore ra. E tan nan e boore xanuxi yi ki kira keren na. E man gbilen kira keren na. Gi ti mu na. I ne tima e boore ma, i ne a falama a be, "Dijɛ," a fan a falama i be, "Dijɛ."</i>	<i>God said, "OK, that which you have said, that is true. But I know something about them, that you do not know. Therefore when yesterday arrived, all the people of the world were gathered, one shirt, one head covering, that was hanging on them all. One dress was tied on them all. That time was day time, God said to the angels, he said, "Look down on the earth." They looked down, and he said, "Those you talked about, that I was for them, you and they are in the same situation. Those you talked about, that they falsely accuse each other, look at them. They are gathered together in one place, though they were not born in the same house, they do not speak the same language, they are not the same color. But those who are before you like this, they all forgive each other, they all help each other. They love each other on the same road. They go back on the same road. There is not running and shuffling. If you step on one of them, you will say, "Forgive me," he also will say, "Forgive me."</i>
--	---

This part of the narrative consists in God's response to the angels. The Imam ties God's quotation to something that happened xɔrɔ ("yesterday") to link this episode to the previous sections. Other elements of this narrative also link back to previous statements in the discourse: that the pilgrims have the same kind of clothes and head dress, that the angels said they would falsely accuse each other, that the pilgrims are not from the same families or cultures, and that they ask each other for forgiveness. All of these elements link back to previous statements in the discourse. God's words recall all of these things and provide cohesion to the sermon as a whole.

¹³ Reference to the beginning of the Muslim pilgrimage, the "hadji".

X3.4.4 – Narrative/Value: God will forgive the pilgrims of their sins.

<p><i>A naxe, "A n ba, a tan nan ya, a n ba, n bara wo findi seede ra to, naxan birin na yi kene ma, a nun naxan n xui suxuxi yi ki to, n bara ya fa e ma, n bara e yunubi xafari, e xa gbilen e xonyi n tan Ala dijexi ra."</i></p>	<p><i>He said, "Oh my father, that is it, Oh my father, I have made you a witness today, those here in this [prayer] place, and those who obey my words today, I have looked on them, I have forgiven their sins, so they can return to their homes with a forgiving God."</i></p>
--	--

The final stanza of God’s speech to the angels proclaims that God will forgive the sins of those who are participating in the *Donkin Sali* (“Prayer of Id el Kibir”). The phrase *a tan nan ya* (lit. “it is before my eye” fig. “that is it”) presents the conclusion of God’s quotation. The use of this phrase is similar to that of *na na a ra* discussed previously. The conclusion of the matter is that he promises forgiveness for the pilgrims.

X3.4.5 - Value: We are fasting so we can be among the saved ones God talked to the angels about.

<p><i>Na na a to, won fan naxa sun xarɔ, alako na masenyi ne tima Ala yi temui naxe, a wasuma malekee be, "Wo nu naxee ma, e n matandima, i m'a to e xui suxuxi boxi fari?" A xa li won fan na na ya ma. Hali won mu fa sese kana, kɔnɔ a xa li won fan na xui suxui kui, alako Ala na a fala a bara ya fa a xui suxumae xarɔ. Won gbe xa lu na kui. Ala xa na raba won be.</i></p>	<p><i>That is the reason we also fasted yesterday, so that when God gives his speech, he will boast to the angels, "Those who you said they will disobey me, do you not see how they obey on the earth?" It should happen that we also be among them. We should ruin anything, but it should happen that we also be in obedience because God said he forgives the obedient ones yesterday. May we be among them. May God do that for us.</i></p>
--	--

The Imam concludes this section by returning to the initial question raised in X3.4.1. He had asked why people fasted “yesterday,” and he had given a hint that the reason was connected in someway to something that had happened “yesterday.” After having narrated what had taken place between God and the angels (X3.4.2-X3.4.4), he concludes the section with a stanza that begins with the phrase *na na a to* (lit. “that is it see,” fig. “that is the reason”), which claims that this is the answer to his initial question. He also links this final stanza with the initial stanza of the section by using the term *xarɔ* (“yesterday”) as an *inclusio* for the stanza.

Another discourse tool that the speaker uses to mark the conclusion of this section consists of four blessings. The first two of these blessings have a peculiar form in that

they do not mention the name of God and that the typical verb aspect marker used in blessings is not used in the “main” verb of the proposition. Both of these cases are analogous. The second one reads as follows:

Table 6 – Atypical blessing in X3.4.5

A xa li won fan na na ya ma.
 3S DES arrive 1P also be that eye at
 “May it happen that we also be among that.”

The third blessing is also peculiar in that it does not mention the name of God, but it does use the typical verb aspect marker with the main verb.

Table 7 – Atypical blessing in X3.4.5.12

Won gbe xa lu na kui.
 1P POS DES remain that in
 “May ours be in that.”

The fourth blessing utilizes the standard blessing formula quite common in Susu.

Table 8 – Typical blessing in X3.4.5.13

Ala xa na raba won be.
 God DES DP do 1P for
 “May God do that for us.”

All four of these blessings basically ask for the same thing, but the variety of forms seems to follow a crescendo which culminates in the standard form. As already seen in X3.3.6, the blessing formula typically serves as a conclusion marker. In this case the speaker concludes his discussion of the reason for the fast during *Id el Kabir*.

X3.5.1 – Value: Clarifications about the pilgrimage (Pilgrims do not fast, but they do other things.)

<p><i>Ngaxakerenyie, wasi nan na ki,</i> <i>Alahutala naxa[n] fixi won ma.</i> <i>Hiyila ne xa rafà,</i> <i>won ne sunyi.</i> <i>E tan mu sunma.</i> <i>E ne na to,</i> <i>e wali na munse ra?</i> <i>Geme mawolife, tawafufe, xun bife,</i> <i>xuruse kɔn naxabafe.</i></p>	<p><i>Brothers, that is enough,</i> <i>what God has given us.</i> <i>At the pilgrims return,</i> <i>we will be fasting.</i> <i>They do not fast.</i> <i>Today, they there,</i> <i>what is their work?</i> <i>Throw rocks, circle the ka'aba, shave the head,</i> <i>cut the throat of the animal.</i></p>
--	---

The speaker introduces the next section by addressing the people as “brothers,” and telling them that they have discussed the preceding point enough. He goes on to contrast the pilgrims’ work and the non-pilgrim’s work. While the latter are to fast, the

former are do different activities. This clearly distinguishes between those that are on the pilgrimage and those who have stayed home.

X3.5.2 – Value: Clarifications about the pilgrimage (Pilgrims do not offer a "lagiyanyi.")

Kɔnɔ e tan mu lagiyanyi bama.
Hiyila mu lagiyanyi bama.
Mixie nan tun m'a kolon hiyila
lagiyanyi ba mara.

But they do not offer the "lagiyanyi."
The pilgrim does not offer the "lagiyanyi."
People just do not know that the pilgrim is not a
person who offers the "lagiyanyi".

The last activity mentioned in the previous stanza, that of “cutting the throat of an animal,” triggers the speaker to insert a brief stanza to clarify that the pilgrims do not offer the same sacrifice as the people back home. He uses three crescendo lines that continue to add specificity to the declaration. The three lines do not augment the information given, but simply emphasize the point. The second line provides the common noun *hiyila* (“pilgrim”) which is represented by the pronoun in the first line. The first two lines use the same object-verb combination *lagiyanyi bama* (“offer the sacrifice”), while the final line changes the same two roots into a nominal construction indicating the “person who offers the sacrifice.”

X3.5.3 – Value: Clarifications about the pilgrimage (Pilgrims should go on the Humura at a separate time from the Hiyi, but it is permissible.)

1 - I na siga hiyi,
i naxa 'humura' raba,
i naxa hiyi raba.

When you go on the "hijra,"
you did the "humura,"
you did the "hijra."

2 - Ala naxɛ, a tan nan a fala i be,
konyidi na humura raba Ala be,
a a niyafɛ i be
i xa siga hiyi,
i humura fan sa na fari.

God says, he himself tells you,
when a servant does the "humura" for God,
he makes it happen for you
that you go on the hijra,
you add the "humura" to that.

3 - A naxɛ, "Awa, di hiyi bara siga na kui.
Xa n bara tin biyasi keren,
i lanma ne nu,
i fan xa humura raba a xati ma,
i gbilen i xɔnyi.
I man fa hiyi fan naba a xati ma,
i gbilen i xɔnyi,
yi fe fa ba won tagi.

He says, "OK, the "hijra" "son" went on that.
If I granted one trip,
you should have,
you also should do the "humura" by itself,
you [then] return home.
You also should do the "hijra" by itself,
you [then] return home,
[after] having completed this.

Kɔnɔ i to bara tin,
n to bara tin i be,
i na hiyi sɔtɔ,
i xa humura sɔtɔ yi biyasi keren na.

But since you wanted,
since I wanted for you,
when you received the "hijra"
you should also receive the "humura"
in the same trip,
you killed two birds with one stone."

I bara xɔni firin gɔnɔ gɛmɛ keren na."

In this stanza the author addresses another detail regarding the activities done on the pilgrimage. It would appear that pilgrims have the habit of making a secondary journey (“hamura”) during their pilgrimage to Mecca. In the second sub-stanza the Imam, through indirect speech attributed to God, says that God enables the pilgrim to do the pilgrimage, and then the pilgrim adds the “hamura” to it. Finally in the third sub-stanza, the speaker, using direct speech attributed to God, reprimands the pilgrims for this. However in the final two sentences God condones this practice, with a proverb saying that the pilgrim has “killed two birds with one stone.”

From a discourse perspective one should note the juxtaposed usage of direct and indirect speech. The speaker repeats the same quotation formula in both cases, namely *Ala naxe* (“God says”), but the pronouns indicate that the first case is indirect speech while the second is direct speech. The technique of closing the section with a proverb undoubtedly adds an artistic flair to a unit that would otherwise be relatively bland.

X3.5.4 – Value: Clarifications about the pilgrimage (Pilgrims should sacrifice the “habiyun” for the poor.)

<p>1 - <i>I lanma ne i xa kɔbiri ba.</i> <i>I lamani fima ne,</i> <i>naxan fima n ma yi jamane misikinee ma,</i> <i>E xa a don,</i> <i>i xuruse naxan kɔn naxabama.”</i></p>	<p><i>You should set aside some money.</i> <i>You will give the “lamani”</i> <i>which will be given to me</i> <i>in this poor foreign land.</i> <i>They should eat it,</i> <i>the animal whose throat you will cut.</i></p>
--	--

<p>2 - <i>Na xili ne habiyun.</i> <i>Hadiya na a ra,</i> <i>lagiyanyi mara.</i> <i>Hiyila fe firin na na.</i> <i>A m’a xun.</i> <i>Lagiyanyi bafe m’a xun.</i> <i>Won tan naxan fan mu hiyi</i> <i>lagiyanyi bafe na won tan nan xun.</i></p>	<p><i>That is called the “habiyun.”</i> <i>It is the pilgrimage,</i> <i>it is not a “lagiyanyi.”</i> <i>There are two things the pilgrim must do.</i> <i>It is not one of them.</i> <i>Offer a “lagiyanyi” is not one of them.</i> <i>For us who are not pilgrims,</i> <i>offering a “lagiyanyi” is something we do.</i></p>
--	---

This first sub-stanza continues the direct speech of God that was started in the previous stanza, but he deals with a different subject, that of making a special sacrifice during the pilgrimage for the poor. In the second sub-stanza the Imam contrasts this special sacrifice called the “*habiyun*” with the normal sacrifice called the “*lagiyanyi*” made during *Donkin Sali*. This contrast is highlighted in the last five lines where the speaker drops the concept of two separate types of sacrifice, and emphasizes the two different types of people making a sacrifice, the *hiyila* (the pilgrim”) and the *naxan fan mu hiyi* (“who is not in pilgrimage”).

Table 9 – Contrast between types of worshippers in X3.5.4

Hiyila fe firin na na.
pilgrim things two are there
“There are two things for the pilgrim [to do].”

A m'a xun.

3S NEG 3S head

“It is not [on his] head.” (i.e. “It is not his duty.”) (N.B. It = offering *lagiyanyi*)

Lagiyanyi bafe m'a xun.

lagiyanyi offering NEG 3S head

“Offering the *lagiyanyi* is not [on his] head. (i.e. “It is not his duty.”)

Won tan naxan fan mu hiyi,

1P CONTRASTIVE who also NEG pilgrimage

“We however who are not in pilgrimage,”

lagiyanyi bafe na won tan nan xun.

lagiyanyi offering is 1P CONTRASTIVE EMPHATIC head

“Offering the *lagiyanyi* is [on] our head however.”

Looking at this contrast one notices the lexical repetition of the expression *xun* (“head”) used figuratively to indicate responsibility, the expression *lagiyanyi bafe* (“offering a *lagiyanyi*”), and the term *hiyi* (“pilgrimage”). The distribution of this lexical repetition adds a component of aesthetic symmetry as seen in the following table:

Table 10 – Symmetry of lexical repetition in X3.5.4.9-13

A	<i>Hiyila</i> (“pilgrim”)
B	<i>Lagiyanyi bafe...xun</i> (“offering a <i>lagiyanyi</i> ”)
A	<i>Hiyi</i> (“pilgrimage”)
B	<i>Lagiyanyi bafe...xun</i> (“offering a <i>lagiyanyi</i> ”)

X3.5.5 – Value: Non-pilgrims offer a "lagiyanyi."

1 - *Won fan siga sali kene ma.*

E ne na xun bife to.

E ne na e xa xuruse faxafê to,

e naxan sanbaxi Ala xa misikinêe ra

hiyi nun humura be.

We also go to the prayer place.

They are there shaving heads today.

They are there killing their animal today,

that they send to God's poor

for the hadj and the hijra.

2 - *Won fan na sali kene ma.*

Won fan na sali,

won xuruse faxa.

Won tan gbe lagiyanyi na ra

Won benba Ibrahimia xa sunna,

won tan na nan nakamalima.

Ala xa won nɔ na rabade.

We also are in the prayer place.

We also, when we pray,

we kill an animal.

Ours is a “lagiyanyi.”

Our ancestor Abraham's circumcision,

we are fulfilling that.

May God enable us to do that.

The speaker uses an interesting structure in this stanza to contrast the religious rites of the pilgrims and those who stayed home. He begins by saying that *won* (“we”) go to the prayer place. He then shifts to the pilgrims’ actions of shaving their head and killing an animal for the special sacrifice of the pilgrims. In the fourth line, the Imam returns to the actions of the non-pilgrims indicating that they pray and kill an animal. He explains that the rationale behind their sacrifice, the *lagiyanyi*, is to fulfill their ancestor Abraham’s circumcision rite.

The symmetry in this presentation displays the differences and the similarities between the two groups of people. Much has been said during the sermon to differentiate the two groups, and yet at the same time various aspects show the unity between them. In this particular stanza the pilgrims are not said to be praying (even though they do pray during the pilgrimage), while those at home are praying at the prayer place. The pilgrims shave their heads, but the non-pilgrims do not (at least as a formal part of *Donkin Sali*). The action they both perform is a sacrifice, but the two sacrifices have different purposes.

The structure of this section puts these differences and similarities in a parallel construction that facilitates the audience’s understanding of the phenomenon. The table below highlights this structure by noting the parallel elements. The elements A and A’ use similar vocabulary. Both lines of B use the same verb aspect, and both lines B’ use the same verb aspect. The information about the sacrifices given in the C lines does not use parallel grammatical structures; their resemblance is only in their analogous meanings.

Table 11 – Similarities and differences presented in X3.5.5

<i>A - Won fan siga sali kene ma.</i>	<i>We also go to the prayer place.</i>
<i>B - E ne na xun bife to.</i>	<i>They are there shaving heads today.</i>
<i>B - E ne na e xa xuruse faxafe to,</i>	<i>They are there killing their animal today,</i>
<i>C - e naxan sanbaxi Ala xa misikinee ra</i>	<i>that they send to God’s poor</i>
<i>hiyi nun humura be.</i>	<i>for the hadj and the hijra.</i>
<i>A’ - Won fan na sali kene ma.</i>	<i>We also are in the prayer place.</i>
<i>B’ - Won fan na sali,</i>	<i>We also, when we pray,</i>
<i>B’ - won xuruse faxa.</i>	<i>we kill an animal.</i>
<i>C’ - Won tan gbe lagiyanyi na ra</i>	<i>Ours is a “lagiyanyi.”</i>
<i>Won benba Ibrahima xa sunna,</i>	<i>Our ancestor Abraham’s circumcision,</i>
<i>won tan na nan nakamalima.</i>	<i>we are fulfilling that.</i>

The speaker concludes this stanza with a formal blessing. He asks God to enable the worshippers to offer a *lagiyanyi*. This prayer stems from the fact that most Susu do not have the financial means to purchase an animal for this sacrifice. It is in this light that the Imam prays for God’s assistance.

X3.5.6 – Value: Donkin Sali is a happy day for good deeds, not bad ones.

<i>1 - Ngaxakerenyie, seewe na Musulumue nan be to.</i>	<i>Brothers, joy is for the Muslims today.</i>
<i>Nalaxinyi na e tan nan be to,</i>	<i>Happiness is for them today,</i>
<i>naxee Ala xui suxuxi.</i>	<i>those who obey God's voice.</i>
<i>Neme na e tan nan be to,</i>	<i>Nourishment is for them today,</i>
<i>ba e tan,</i>	<i>because they,</i>
<i>e mu to lɔxe findima Ala matandi lɔxe xa ra.</i>	<i>they do not make today</i>
	<i>a day to disobey God.</i>

<i>2 - E bere min lɔxe mara,</i>	<i>It is not their drinking day,</i>
<i>e fare boron lɔxe mara,</i>	<i>it is not their dancing day,</i>
<i>e boore rapaaxu lɔxe mara,</i>	<i>it is not their hating day,</i>
<i>e gbe ɲɔxe lɔxe mara.</i>	<i>it is not their vengeance day.</i>

<i>3 - E sabarixi na ra to,</i>	<i>They are calm today,</i>
<i>e e boore xeebu.</i>	<i>they greet each other.</i>
<i>E e boore ki.</i>	<i>They give to each other.</i>
<i>Ala xa won findi na mixie ra.</i>	<i>May God make us that kind of people.</i>

The author provides two sub-stanzas here that each use a form of lexical/grammatical repetition. The first sub-stanza mentions three things (joy, happiness, and nourishment) that are available *nan be to* (“for them today”).

Each main proposition terminates in the same manner. The second sub-stanza uses four lines that end in *lɔxe mara* (“day” “it is not”). The four evil practices of drinking, dancing, hating, and taking vengeance are contrasted with the next three lines that say that Muslims are calm, they greet each other, and they give to each other. The first line of this third sub-stanza connects back to the first sub-stanza with the use of the word *to* (“today”). The three actions mentioned in both sub-stanzas seem to be parallel as well (i.e. being calm – joy, greeting each other – happiness, giving to each other – nourishment).

The author concludes this stanza with another blessing. He asks God to help them be *na mixie* (“that people”), referring to the kind of good Muslims that he has described.

X3.6.1 – Exhortation: Obey God's will on this happy day (do not disobey God, have mercy on others, offer sacrifices, help others).

<i>1 - Ala xa konyie, won ma xutube kui,</i>	<i>God's servants, in our sermon,</i>
<i>wo nde nan ya?</i>	<i>who are you?</i>
<i>Won naxan masenma won boore be,</i>	<i>That which we tell each other,</i>
<i>Ala matandi lɔxe mu to ra.</i>	<i>this is not a day to disobey God.</i>
<i>Won tan nan seewa lɔxe a ra.</i>	<i>We are in a day of joy.</i>

<i>2 - Kɔno yi na seriye kui:</i>	<i>But in this law:</i>
-----------------------------------	-------------------------

<i>I naxa Ala matandi, i kinikini, i serexe i halale ra. Ala matandie tan, won nu nee keren mara. Nee tan, Ala ne loxe naxe Misimilie xa seewa, nee tan Ala nan matandima. N ba, won xa jalaxin. Won xa kata, Ala feere naxan fixi won ma yi ki, won xa fan won boore ra. Won bara "Maaka" fala. Won xa fan won boore ra be.</i>	<i>You should not disobey God, show compassion, make an honest sacrifice. We are not the same as disobeyers of God. They, [when] God says day that Muslims should rejoice, they disobey God. My father, we should be happy. We should try, with the means God gives to us, we should be good to each other. We have spoken of "Mecca." We should be good to each other here.</i>
--	--

Having spoken of the ideal Muslim in the context of *Donkin Sali*, the speaker now exhorts his audience to reflect on who they are and how they are going to conduct themselves. He juxtaposes *matandi* ("disobey") and *seewa* ("rejoice") using first one and then the other five times (X3.6.1.4, 5, 10, 11, 12). In an effort to convince his audience of their moral responsibility, he contrasts "talking about Mecca," and "doing good to each other here." This type of lexical juxtaposition serves the Imam well as he exhorts his audience to obedience of God's law.

X3.6.2 – Exhortation (via rhetorical questions): We should be united like pilgrims.

<i>1 - Munfera Ala dunuja Misimilie birin kixi, e sa fa ya, e boore man yire, e sese xonyi mu dendexen na, e xan e boore, e wakili e boore ra?</i>	<i>Why does God give to Muslims from all over the world, they come together from their respective places, to a place that is not home for any of them, they forgive each other, they help each other?</i>
<i>2 - Munfera won tan naxee kelixi boxi keren ma, munfera wo tan naxee xui keren falama, munfera won tan naxee kelixi jamaane keren ma, munfera wo tan mu luma xui keren, wo tan mu lanma fe keren ma?</i>	<i>Why do you who come from the same land, why do you who speak one language, why do you who come from the same country, why do you not agree in speech, [why] do you not be unified?</i>

Having juxtaposed Mecca and "here" in the last stanza, the now speaker returns to the pilgrim motif. With two elaborate rhetorical questions, he contrasts the behavior of the pilgrims in Mecca with that of the Muslims at home. The pilgrims are obviously presented as the model to follow, since they are the ones who are "working for each other." The Muslims at home, on the other hand, receive criticism via a rhetorical question because they are not united.

From a discourse perspective, the author balances these two rhetorical questions very nicely. The first line in both sub-stanzas begins with the word *munfera* (“why”) which forms the question proper. The first sub-stanza refers to the Muslims of the whole world, while the second refers to those of one country, understood as the “here” in the preceding stanza. Each sub-stanza is balanced with the same number of lines. The first three lines in each sub-stanza deal with the origin of those being addressed. The pilgrims are from other places, while those at home are from the same land and language group. The last two lines of the each sub-stanza point to the desired or undesired behavior that is being addressed. The pilgrims are helping other, and the Muslims at home are not being of one accord.

X3.6.3 – Hypothetical: If Guinean Muslims obeyed Islam, their land would have well-being and peace.

<p>1 - <i>Wo tan, i na wo konti,</i> <i>mixi keme yo keme,</i> <i>tongo solomanaani, a nun solomanaani,</i> <i>nun solomasaxan,</i> <i>xa na mu a nun suuli,</i> <i>a birin a falama ne,</i> <i>"Layila hayilanla Mohamodu rasurulahi."</i></p>	<p><i>You, if you count yourselves,</i> <i>each hundred people</i> <i>ninety and nine,</i> <i>and eight,</i> <i>or and five,</i> <i>they all say,</i> <i>"Layila hayilanla Mohamodu rasurulahi."</i></p>
<p>2 - <i>Xa Lagine Musulumie Misilimiņa faxamu,</i> <i>e naxa sabari,</i> <i>e naxa gbesenxonnanteya lu,</i> <i>e naxa munfagiņa lu,</i> <i>‘wanlahi,’ a lima ne,</i> <i>bɔxi bara findi heeri bɔxi ra,</i> <i>a bara findi bɔpesa bɔxi ra.</i></p>	<p><i>If Guinean Muslims understood Islam,</i> <i>they calmed down,</i> <i>they quit bothering each other,</i> <i>they abandoned gossip,</i> <i>I swear, it would happen,</i> <i>the land would become a productive land,</i> <i>it would become a peaceful land.</i></p>
<p>3 - <i>Ba, won tan nan wuya ha,</i> <i>won findi fe kane ra be,</i> <i>fe bara kana na.</i></p>	<p><i>Because, we are very numerous,</i> <i>[who among us] are ruining things here,</i> <i>things are ruined there.</i></p>
<p>4 - <i>Xa won findi fe yailanyi ra be,</i> <i>fe bara yailan be.</i> <i>Ala naxa won wuya fu ra.</i> <i>Ala xa won findi seriye rakamali ra.</i> <i>Ala xa won kinikini won yete ma.</i></p>	<p><i>If we become people who fix things here,</i> <i>things would be fixed here.</i> <i>May God not multiply us in vain.</i> <i>May God make us fulfill the law.</i> <i>May God make us have compassion</i> <i>on ourselves.</i></p>

The Imam continues his direct appeal to the people to reflect on their behavior. In this hypothetical stanza he challenges them to consider the result of good Muslim conduct; it would make the land a productive peaceful place.

The author of the sermon brings out this concept in two parallel structures (X3.6.3.8-14 and 18-19). Both begin with *xa* (“if”) sentence/s, and end in result sentence/s that

use *bara*, the inchoatif verb aspect marker. To add intensity to these hypothetical structures, the speaker precedes both of them with a sub-stanza that focuses on the numerical force of the people in question.

The first of the three blessings that conclude the A-B-A-B stanza utilizes the numerical motif and prays that God will not make the people numerous in vain, or without obtaining the desired result. The last two blessings refer back to principles of good behavior referenced in the stanza.

X3.6.4 – Value: The way to salvation is to be religious and not hurt others.

<i>Muxu ne a falama wo be,</i>	<i>We say to you,</i>
<i>muxu a falama wo be fe fiixe nan fari,</i>	<i>we say to you with sincerity,</i>
<i>Wanlahi, kisi kira yo mu na,</i>	<i>I swear, there is no other salvation road,</i>
<i>fo won xuru diine ma,</i>	<i>except disciplining ourselves with religion,</i>
<i>won won boore haake matanga.</i>	<i>keeping ourselves from hurting each other.</i>

As the Imam continues to speak of the value of good conduct, he structures this stanza with lexical and grammatical symmetry. In the first two lines he utilizes *muxu*, the first person plural exclusive pronoun, as the subject, and in the last two lines he utilizes *won*, the first person plural inclusive pronoun, as subject. The third line, emphasized with an Arabic oath, utilizes a common noun as subject.

The second couplet has two lines no doubt because the author wants to express two ideal behaviors, that of following Islam and that of brotherly kindness. The first couplet could be reduced to a single line with regards to the semantic content, but the aesthetic value of the structural symmetry seems to lie behind the formation of a couplet with the second line simply expanding on the first. With two couplets at both ends of the stanza, the author has the opportunity to emphasize the eternal importance of the statement with the words *Wanlahi, kisi kira yo mu na*, (“I swear, there is no other salvation road.”) in between the two couplets.

X3.6.5 – Value: Two evil things among the Susu are a) gossipers, b) those who hate and hurt others out of envy.

<i>1 - Hali muxu tan, Sosoe to mu munafagi kolon.</i>	<i>Even us, Susu do not know gossip.</i>
<i>I ne Sosoe be munafagi,</i>	<i>If you say “gossip” to Susu,</i>
<i>a ꞑꞑꞑꞑ a ma,</i>	<i>he thinks that it means,</i>
<i>a mixi naxan sa mixi magima mixi xꞑ.</i>	<i>someone who runs to someone else.</i>
<i>2 - Sosoe man mu xꞑꞑꞑꞑ kolon.</i>	<i>Susu also do not know hater.</i>
<i>I ne xꞑꞑꞑꞑ,</i>	<i>You say hater,</i>
<i>e gere giri naxan ma</i>	<i>they fight that one</i>
<i>a mu dije,</i>	<i>he does not forgive,</i>
<i>a tan ama na nan na a xꞑꞑꞑꞑ.</i>	<i>he says that is a hater.</i>

3 - *Ala tan xɔnyɪ, xɔnnante mu na xa ra.*
Munafagi mu na boore fan xa mu ra.

4 - *Xɔnnante na nde ra Ala xɔnyɪ?*
Mixi xa heeri xɔnɔma mixi naxan ma,

mixi naxan yeke a boore xa heeri ra,

mixi naxan yeke a boore tide,

mixi naxan yeke a ra.

E xa a fala a boore be "inuwali."

Mixi naxan yeke a ra,

e xa a fala a boore be "soboti."

5 - *Munafagie, besɔnxɔnnante na nde ra?*

Mixi naxan a panigexi,

a xa a boore xa naafuli kana,

hali a mu a tan be.

Muxu to xirixi a ra na ki,

fo a lu alo muxu tan.

Na nan na ki, kɔbiri xa kana na[xan] yi,

hali a mu lu a tan yi.

N to xirixi a ra na ki,

a xa imamuna,

fo n na a ba na teku.

Muxu birin gbilen xanbi,

hali a tan mu findi Imamu ra,

a naxan baxi,

na fan mu findi a ra.

Xɔnnante sɔnyɪ nan na ki,

a yeke a ra.

6 - *Ala xa neme mixi ra a ya xɔri.*

A na neme to mixi ma,

a luxi ne alo e na te sa a tan ma.

Ala naxa won findi xɔnnante ra.

At God's place, that is not a hater.

That other one is not a gossip.

Who is a hater in God's place?¹⁴

*Someone who is angry at someone else's
well-being,*

*the person that laughs at his friend's well-
being,*

*the person that laughs at his friend's
importance,*

the person that laughs at him.

They should tell each other "thank-you."

The person who laughs at him,

they should say to the other "that's right."

Who is a gossip, trouble-maker?

The person who decides,

*he should destroy his friend's prosperity,
even if it does not become his own.*

Since we are dressed like that,

he also must be like us.

*That is why the money should be taken away
from whoever has it,*

even if it does not become his own.

Since I am dressed like that,

his being imam,

it is necessary that I take that away from him.

After we return,

even if he does not become imam,

the one who was removed,

that one also does not become imam.

That is a hater's personality,

he laughs at him.

May God help people in front of him.

When he sees that person being helped,

it is like fire is being put on him.

May God keep us from becoming a hater.

This long stanza consists of a symmetrical presentation of two types of undesired behavior, *munafagi* ("gossipers") and *xɔnnante* ("haters"). The first sub-stanza introduces the concept of gossip and leaves the audience to believe that gossip is more than simply talking bad about someone to someone else. The speaker does not explain the deeper sense of gossip till later in the section.

¹⁴ i.e. from God's perception.

The second stanza introduces the image of the “haters” and states that Susu minimize this behavior as superficial quarrelling. Again he leaves the impression that there is a deeper meaning yet to be explored. Both of these sub-stanzas begin with the same subject and verb in the first line, and continue with an analogous grammatical and lexical structure in the second line.

The third sub-stanza employs two rhetorical questions regarding the two categories of people in discussion, and clearly states that God’s perspective differs from the common view of these two behaviors.

Both the fourth and fifth sub-stanzas begin with questions which invite the audience to reflect on a deeper definition of *munafagie* (“gossipers”) and *xɔnnantee* (“haters”). These introductory questions link back to the third sub-stanza where they were asked the first time. The definition of a “hater” goes beyond someone who quarrels with others; it is someone who does not respect others or care for their well-being. The definition of a “gossiper” also goes beyond someone who simply talks bad about something; the very fact that someone desires to lower someone else to their own standing qualifies them as a “gossiper.” The expanded definitions emphasize in internal dimension.

The stanza concludes with two blessings. A statement after the first blessing explains its punitive motivation. The speaker requests a divine action that will torment those who misbehave in the manner previously described. The second blessing, on the other hand, requests God to help the audience not to follow the undesirable behavior in question.

X3.7.1 – Introduction to second part of Xutuba.

*Won ma xutuba rapɔnyi,
muxu munse yo xaranma won be?*

*In the conclusion of our “xutuba”
what will we read to ourselves?*

The *xutuba* typically consists of two distinct communication episodes. The imam delivers the first part, and then sits down for a few minutes before continuing with the second part. During this time the Imam can reiterate themes already presented, or he can introduce new issues. In this particular *xutuba* the second part employs multiple exhortation stanzas which refer back to issues discussed in the first half.

X3.7.2 – Exhortation: Fear God and love your neighbor as yourself.

*Won xa gaaxu Ala ya ra.
Won xa findi mixi gundi keren na.
Aligiyama mu sɔtɔma,
fo won tin Ala be.
I boore xa heeri xa rafan i ma.
I na tɔɔre to a ma,
a nimise lu i ma,*

*We should fear God.
We should become one people.
The afterlife can not be obtained,
except that we accept God here.
Your fellow man’s prosperity should please you.
If you see him suffer,
his sadness should rest in you,*

<i>alo tɔɔre na i tan soto,</i>	<i>like when you obtain suffering,</i>
<i>i nimisama ki naxe.</i>	<i>and you are sad.</i>
<i>I boore naxa fura,</i>	<i>When your fellow man is sick,</i>
<i>i palaxin.</i>	<i>do not be happy.</i>
<i>I boore naxa kaame,</i>	<i>When your fellow man is hungry,</i>
<i>i palaxin.</i>	<i>Do not be happy.</i>
<i>I boore naxa tɔɔɔ,</i>	<i>When your fellow man is suffering,</i>
<i>i sɛɛwa.</i>	<i>Do not be content.</i>
<i>I wama heeri naxan xɔn ma i yete be,</i>	<i>The good you want for yourself,</i>
<i>i na nan xanuma i ngaxakerenyi fan be.</i>	<i>you should love that for your relatives¹⁵ as well.</i>

This stanza consists of a series of exhortations to love one’s fellow man as yourself. The exhortations begins with the first person plural form *won* (“we”), and end with the second person singular form *i* (“you”), a clear attempt to make the application of the message more personal. Two intermediate lines put the subject of the exhortation in the third person.

In the middle of these exhortations using the positive subjunctive¹⁶ form *xa* (Subjunctive), there is a triplet which uses a rare negative imperative form. A subordinate clause referring to some type of suffering of the *boore* (“fellow man”) is followed by a negative imperative, two of which use the same verb *palaxin* (“to be happy”), while the third uses a synonym *sɛɛwa* (“to be joyful”). Positive imperatives are marked by the omission of the subject, but this negative imperative has the subject. This form could be confused with the second person aorist¹⁷ form that has the same surface structure, but the context clearly indicates that it is a negative imperative.

The final exhortation in the last two lines resembles a proverb. Instead of using the positive subjunctive to express the desired behavior as he did elsewhere in the stanza, the speaker employs the habitual verb¹⁸ to make this concluding exhortation. An overview of the forms used in this stanza demonstrates how the speaker uses the grammar to create a flowing variety in the discourse. The following table makes this flow clear to the reader.

Table 12 – Grammatical forms used in exhortations in X3.7.2

<u>Subj.</u>	<u>Verb form</u>	<u>Free translation</u>
1P	positive subjunctive	“We should fear God.”
1P	positive subjunctive	“We should become one people.”

¹⁵ Lit. “from the same mother”, Fig. “those with whom you have a relationship”.

¹⁶ The positive subjunctive verb in Susu is marked with the pre-object pre-verb particle *xa*, and indicates the desirous nature of an action. The negative subjunctive marker is *naxa*.

¹⁷ The aorist verb in Susu has a zero marker and indicates the action in question independent of manner and/or time.

¹⁸ The habitual verb in Susu is marked with a *-ma* suffix and indicates an action that takes place habitually. It can also be used to indicate an action that takes places in the future.

3S	positive subjunctive	“Your fellow man’s prosperity should please you.”
3S	positive imperative	“His sadness should rest on you.”
2S	negative imperative	“Do not be happy...”
2S	negative imperative	“Do not be happy...”
2S	negative imperative	“Do not be joyful...”
2S	habitual verb	“You should love that for your relatives.”

X3.7.3 – Exhortation: Do not do anything to make your neighbor angry.

1 - <i>Ala xa xεera naxε, "Wo naxa wo boore xɔn de. Wo nama gere de. Wo naxa wo boore raṇaaxu de."</i>	<i>God’s messenger says, “You should not hate each other. You should not fight. You should not make each other upset.”</i>
2 - <i>Na na a ra, a naxa tonyi dɔxɔ saabui birin na, saabui naxan a niyama Misimili firin xa raṇaaxu a boore ma. A mu lan muku, won nde xa sare mati i boore xa sare mati kui. Xa wo nu[n] i boore yule na makiti, saesoe bara ti a ya i, a se nde maxɔrinma a ma, i naxa a fala de, "Fa be, sare fanyi nan fa ya."</i>	<i>That means, he prohibited anything, anything which would make two Muslims be upset with each other. It is not right at all that one of us should try to sell something [to someone] while your fellow man is selling something to that same person. If you and your fellow merchant are at the market, a purchase is going on before you, he asks something of him, you should not say, “Come here, this is a good deal.”</i>
3 - <i>I na na raba, i bara xɔnnanteṇa sa wo tagi, i bara gere sa wo tagi. Wo nama na niya wo boore ra. Wo xa findi ngaxakerenmae ra Misilimija kui.</i>	<i>When you do that, you have put hate between you, you have put fighting between you. You should not do that to each other. You should become “relatives” in Islam.</i>
4 - <i>Ala xa won nɔ na ra.</i>	<i>May God help us to be able to do that.</i>

This exhortation stanza uses all three forms of the mitigated imperative. The two negative forms, *naxa* and *nama*, are typically considered to be synonymous, the later being the preferred form for older speakers of the language. In this passage the imam seems to use this free variation for aesthetic purposes. In the first sub-stanza he cites three commands of the prophet Mohammed using *naxa* first, *nama* second, and finally *naxa* again. In the final sub-stanza of the stanza he repeats a slightly modified form of the same structure. He uses *naxa* followed by *nama*, and then in the final command, which happens to be a positive one, he employs the *xa* form, i.e. the positive mitigated imperative.

In the middle of these two triplets the speaker chooses to use another type of imperative. This form consists of the verb *lan* preceded by the negative marker *mu* and followed by another verb using the positive mitigated imperative marker *xa*. The line in question reads: *A mu lan muku, won nde xa sare mati i boore xa sare mati kui*. (“It is not right at all, that one of us should try to sell something to someone while your fellow man is trying to sell something to the same person.”) This lexical form may be seen in the context of this unit as an attempt to emphasize the negative nature of this type of action.

The speaker organizes this stanza with a symmetrical usage of various types of mitigated commands. The following table helps to visualize this structure:

Table 13 – Symmetry of mitigated commands in X3.7.3

<i>naxa</i>	Negative subjunctive A
<i>nama</i>	Negative subjunctive B
<i>naxa</i>	Negative subjunctive A
<i>a mu lan...xa...</i>	Negative verb + positive subjunctive
<i>naxa</i>	Negative subjunctive A
<i>nama</i>	Negative subjunctive B
<i>xa</i>	Positive subjunctive

X3.8.1 – Blessings: May God help us all to be able to offer a "lagiyanyi."

<i>Won man xa a kolon</i>	<i>We should also know</i>
<i>lagiyanyi faxafe naxan won xun to,</i>	<i>the killing of the lagiyanyi</i>
	<i>that is upon us today,</i>
<i>won naxan masen,</i>	<i>that we present,</i>
<i>xa Ala m'a fixi naxee ma,</i>	<i>if God has not given it to certain ones,</i>
<i>Ala xa je gbete fi e ma,</i>	<i>may God give them another year,</i>
<i>e xa a soto.</i>	<i>that they may obtain it.</i>
<i>Ala xa won birin findi lagiyani ba ra.</i>	<i>May God make us all a lagiyanyi sacrificer.</i>

This concluding section begins and ends with semantically related blessings that form an *inclusio* around five exhortations or commands. The blessing formula in Susu consists of the name of God *Ala* in the subject slot, the subjunctive verb marker *xa*, a direct object, the main verb, and an optional expansion of the phrase. The interlinearization of the first blessing in this section exemplifies the syntactical structure of the blessing formula in Susu.

Table 14 – The blessing formula in Susu

<i>Susu:</i>	<i>Ala xa je gbete fi e ma.</i>
Gloss:	God SUBJ year other give them to.
Syntax:	SUBJECT SUBJ OBJECT VERB EXPANSION
Free :	“May God give them another year.”

In this particular blessing a resulting condition follows the blessing formula. The speaker pronounces the blessing that God give them another year, and then adds the result of that blessing, namely that “they might obtain it.”

A characteristic of this blessing, as well as the blessing found at the end of the *inclusio* in X3.8.7, is the presence of an introductory conditional statement that sets the background for the blessing. In the first four lines of this section the speaker introduces the hypothetical condition that perhaps some people present do not have the means to offer the *lagiyanyi* sacrifice. He then directs the blessing specifically to those people.

X3.8.2 – Exhortation: The one offering the "lagiyanyi" should kill the sacrifice.

<i>Lagiyanyi bama ne,</i>	<i>The sacrificer of the lagiyanyi,</i>
<i>i tan naxan a baxi,</i>	<i>you who sacrifice it,</i>
<i>a kɔn naxaba.</i>	<i>cut its throat.</i>
<i>Xa i mu nɔma,</i>	<i>If you can not,</i>
<i>i mixie yamari,</i>	<i>order others,</i>
<i>e kɔn naxaba i be.</i>	<i>they cut the throat for you.</i>

This first command provides specific instruction regarding who should actually kill the sacrifice. The first imperative clearly indicates that the person offering the sacrifice should cut the throat (*a kɔn naxaba*) of the *lagiyanyi* sheep. In the hypothetical situation that this person can not perform this act, perhaps because of sickness or old age, he can delegate others to do so in his place. This delegation forms the second imperative of the section (*i mixie yamari*). Following this direct command, the speaker indicates the result of this delegation, namely that they cut the throat for the one offering the sacrifice. In doing this he uses the same words of the first imperative, (*e kɔn naxaba*).

X3.8.3 – Exhortation: Do not put the blood of the sacrifice on your neck.

<i>Kɔnɔ i naxa a wuli so i kɔnyi ma.</i>	<i>But you should not put its blood on your neck.</i>
<i>Lagiyani wuli mu soma kɔnyi ma.</i>	<i>The blood of the lagiyanyi is not put on the neck.</i>

The second command of this section consists of two lines, the first of which is a negative command using the negative imperative marker *naxa*, and the second of which is a negative statement regarding the habitual action in question, namely that of putting the blood on one’s neck. In both lines the speaker uses the same verb (*so*) but with two different verb markers. Combined these two structures seem to reinforce each other to make the same negative command.

X3.8.4 – Exhortation: Do not hold on to someone who is touching the sacrifice when it is killed.

A firin nde mixi naxa i xa donma suxu.

Lagiyani faxe,

won mu tima tunbusu ra xa mu ra de.

Boore donma suxu keren a kɔn naxaba,

na m'a ya ma.

I tan nan a falama i xa denbaya be,

e mu donma xa mu suxuma,

wuli mu soma kɔnyi ma.

Secondly people should not hold your shirt.

At the death of the lagiyani sacrifice,

we do not stand in a row at all.

Others holding the shirt of the one cutting the throat,

that is not to be done (lit. is not among it).

You say to your family,

they do not hold his shirt at all,

the blood is not put on the neck.

This command uses the same dual structure used in the previous command, namely that of a negative imperative followed by a negative statement using a habitual verb marker. Following these two reiterations of the command, a third statement uses a stative structure to emphasize the same thing. The action is described in a simple statement, and then a demonstrative pronoun representing the action is used in a negative stative statement: *Na m'a ya ma*. (“That (is) not among it.”) The three distinct grammatical structures are used in conjunction with each other to emphasize the same negative command.

Table 15 – One command using three grammatical structures

<i>Mixi naxa i xa donma suxu.</i>	Negative imperative
“People should not hold your shirt.”	
<i>Won mu tima tunbusu ra.</i>	Negative + habitual verb (-ma)
“We do not stand in a row.”	
<i>Na m'a ya ma.</i>	Pronoun + negative + implied copula
“That is not among it.”	

While this command constitutes the third command of the section (see X3.8.2 and X3.8.3), the speaker introduces it with the adverbial phrase *a firin nde* (“secondly”). This can be explained by underlining the couplet structure employed in the section. Of the five exhortations, the speaker presents the first in a positive structure, but the next four are stated using a negative structure. Furthermore, the last four are divided into two couplets. The second negative command of these two couplets is marked. X3.8.4 uses the adverbial phrase *a firin nde* (“secondly”), and X3.8.6 uses the adverb *man* (“also”).

Another indication that the four negative commands are divided into two couplets can be seen in the fact that the first couplet concludes with a summary of the first two negative commands. Both of these commands are presented using the negative habitual verb structure.

X3.8.5 – Exhortation: Do not save the head and feet as a holy part of the sacrifice.

<p><i>A falafe ba, a xunyi nun a sanyie a mu donma muku, fo Yonbente, nondi mara. Xa lagiyanyi ge faxade, naxan na i kenen, na don. Xa a nde nan jinma nunmare ra, a jin, a don. Ala xa won no na ra. I naxa fefe sa ne. Sese m'a ya ma. A a kon nan naxabama, serexe na a ra.</i></p>	<p><i>The saying that, his head and his feet should not be ate at all, except on Yonbente, that is not true. If the lagiyanyi sacrifice has been killed, that which you like, eat it. If some is to be cooked in the evening, cook it, eat it. May God enable us to do that. Do not put anything aside. There is nothing special in that. His throat is to be cut, it is a sacrifice.</i></p>
--	---

The essence of this command is that no part of the sacrifice should be set aside as something with special spiritual significance to be eaten at a later date. The speaker begins his argument by saying that the statement that such a practice should be followed is false. He counteracts that false idea with two positive imperatives saying that one should eat whatever part of the sacrifice desired. In both cases these imperatives are preceded with a conditional subordinate phrase. These two statements are then followed by a blessing wishing that the audience will be able to partake of such a sacrifice. The unit concludes with a strong negative imperative saying that no part of the sacrifice should be put aside. The speaker then repeats the same point with an affirmation using the negative stative structure *Sese m'a ya ma*. (“There is nothing among it.”), followed by another affirmation using the positive stative structure *Serexe na a ra*. (“It is a sacrifice.”)

In making this point the speaker uses a complex yet balanced variety of structures. The structures seem to go back and forth from a positive to a negative perspective in a balanced and symmetrical fashion. Negative and positive statives, as well as negative and positive imperatives are put in juxtaposition, while a blessing seems to mark the middle of the unit. The following table illustrates this balance of grammatical structures.

Table 16 – Grammatical symmetry between positive and negative structures

<i>Nondi mara.</i>	Negative stative	A
<i>Xa...na don.</i>	Conditional – Positive Imperative x 2	B
<i>Ala xa...</i>	Blessing	C
<i>I naxa fefe sa ne.</i>	Negative Imperative	B
<i>Sese m'a ya ma.</i>	Negative stative	A
<i>Serexe na a ra.</i>	Positive stative	A'

X3.8.6 – Exhortation: Do not distribute small pieces of the meat to others unless you give them enough for a meal along with sauce.

<p>1 - <i>Wo man naxa a dɔxɔ segere ma,</i> <i>i mixi fu ki lagiyanyi</i> <i>e mu bɔrɛ sɔtɔ.</i> <i>A wo xa xuruse faxa,</i> <i>wo xa kaametɔɛ ki.</i> <i>I na i xa lagiyanyi sube fi naxan ma,</i> <i>a fan xa bɔrɛ sɔtɔ.</i></p>	<p><i>You (pl.) also should not put it in a basket,</i> <i>you give 10 people lagiyanyi sacrifice (meat),</i> <i>they do not obtain sauce.</i> <i>When you kill the animal,</i> <i>you should give to the hungry.</i> <i>When you give lagiyanyi meat to people,</i> <i>he/she should also get sauce.</i></p>
<p>2 - <i>Fɔrɔmɛ xa mara,</i> <i>donse na a ra.</i> <i>Mixi ama nɛ,</i> <i>a hɔrɔmɛ se na a ra.</i> <i>Hɔrɔmɛ se mara de,</i> <i>lugase na a ra.</i> <i>A barayi na a faxama bɛ,</i> <i>luge na a donma bɛ.</i> <i>I na a fi naxan ma,</i> <i>a xa bɔrɛ sɔtɔ.</i></p>	<p><i>It is not a “prayer,”</i> <i>it is food.</i> <i>People say,</i> <i>it is a “spiritual thing.”</i> <i>It is not a “spiritual thing,”</i> <i>it is something to fill one up.</i> <i>Its (i.e. sacrifice) blessings are for the sacrificer,</i> <i>filling-up is for the eater.</i> <i>Whoever you give it to,</i> <i>he/she should obtain sauce.</i></p>

This unit also uses an interplay between negative and positive imperatives to exhort sacrificers to share their sacrifice in such a way that others can be fed adequately. The stanza begins with a complex negative command where the real impact is not in the main proposition with the negative imperative (“You also should not put it in a basket,”), but in the final two propositions where the negative result is reported (“you give 10 people lagiyanyi sacrifice meat, they do not obtain sauce.”) The point of these propositions is that people should not give meat without adding the ingredients for a sauce.

The next two imperatives in the unit are positive. They both begin with a subordinate clause that indicates the setting (i.e. “when you kill the animal” and “when you give lagiyanyi meat to people”). They use the mitigated imperative form to specify exactly what should be done. The first imperative is more generic, (“You should give to the hungry”), while the second is more specific (“he/she should also get sauce”).

The second half of this unit can be interpreted as concluding with a summary of the two commands mentioned in the second couplet, as was the case at the end of the first couplet. The speaker intertwines the two commands of not considering the meat something holy that should be treated ceremonially (X3.8.5), and using the feast to meet the needs of the hungry (X3.8.6). He uses negative stative verbs indicating that the meat is not something holy, and positive stative verbs identifying the meat as something to eat physically.

The first part of the summary uses an ABAB parallel structure with two lines in the middle that either introduce the second couplet (cf. *hɔɔmɛ*), or which give the background reason for the necessity of stating both the couplets, namely that people were saying that the meat was a holy object. The following table illustrates this parallel structure.

Table 17 – Parallel structure in X3.8.6

A	“It is not a prayer,
B	it is food.”
C	“People say
	it is a spiritual thing.”
A	“It is not a spiritual thing,
B	it is a something to fill one up.”

The second part of the summary continues to intertwine the two concepts by using two parallel lines denoting the beneficiary of the spiritual and the physical benefits of the sacrificial meat. Blessings are reserved for the person offering the sacrifice, and physical satisfaction for those who eat the sacrifice. On this note the speaker concludes the unit by noting in the final two lines that sauce should be given along with the meat to truly meet the needs of the hungry. The final line uses the phrase *bɔɔ sɔɔ* (“obtain sauce”) which is used two other times in the unit. This use of repetition denotes the centrality of the concept in this unit.

X3.8.7 – Blessings/Exhortation: May God enable us to be able to give to others.

<i>Ala xa won nɔ na ra.</i>	<i>May God enable us to do that.</i>
<i>Mixi yo naxa a dɔxɔ segere ma.</i>	<i>No one should put it in a basket.</i>
<i>I na a so mixi yi,</i>	<i>When you give it to someone,</i>
<i>a mu gan li,</i>	<i>it is not enough to cook,</i>
<i>Ala xa won tanga na ma.</i>	<i>may God protect us from that.</i>
<i>Ala xa temui gbete fi won ma.</i>	<i>May God give us another time.</i>

This concluding blessing of the entire unit, which closes the *inclusio* opened in X3.8.1, repeats a phrase used in X3.8.6 (“No one should put it in a basket”) and thus underpins the coherency of this conclusion with the preceding exhortation. Three blessings, all using the same formula, are employed in this blessing stanza. Each blessing links to other parts of the section. The first blessing, *Ala xa won nɔ na ra* (“May God enable us to do that”), is found in stanza X3.8.5. The second blessing, *Ala xa won tanga na ma* (“May God protect us from that”), links directly to the preceding subordinate clauses which constitute the antecedent of the demonstrative pronoun. The third blessing, *Ala xa temui gbete fi won ma* (“May God give us another time”),

repeats the concept in the first blessing of X3.8.1 which in the same vein asks God for another “year.”

The whole section X3.8 demonstrates a balanced grammatical symmetry that presents a clear and coherent discourse. The following table attempts to capture this symmetry.

Table 18 - Grammatical structure of X3.8

Inclusio (opening)	X3.8.1 – Blessing (“May God give them another year.”)
Positive Exhortation	X3.8.2 – “The sacrificer should kill the sacrifice.”
(First couplet)	
Negative Exhortation	X3.8.3 – “Do not put the blood on your neck.”
Negative Exhortation	X3.8.4 – “Do not hold on to the sacrificer.”
(Second couplet)	
Negative Exhortation	X3.8.5 – “Do not save the head and feet as holy.”
Negative Exhortation	X3.8.6 – “Do not distribute meat without sauce.”
Inclusio (closing)	X3.8.7 – Blessing (“May God give us another time.”)

X3.9.1 – Introduction to blessings.

<i>Won ma namijonme naxe a duba loxe nan to.</i>	<i>Our prophet says that today is a day of prayer.</i>
<i>Won xa duba won yete be a nun won ma boxi.</i>	<i>Let us pray for each other and for our country.</i>

These two lines clearly mark the beginning of a new section that the speaker defines as a *duba* (“prayer/blessing for someone”). The first line refers to the commandment from Mohammed that prayers be said on this holiday, and the second line is a simple invitation for the audience to pray for each other and for their country.

X3.9.2 – Value: We come to you God and we trust you.

<i>Ala, muxu bara i makula,</i>	<i>God, we have begged you,</i>
<i>muxu i makulama ne,</i>	<i>we will beg you,</i>
<i>muxu xaxili tixi i ra.</i>	<i>Our spirit depends on you.</i>
<i>Xaxili tide gbete mu na muxu be, fo i tan.</i>	<i>We have no other dependence outside of you.</i>

The prayer begins with a direct vocative address to *Ala* (“God”), and then a description of the speaker and audience’s state of mind before God. This unit consists of two couplets, both of which use the same verb in both lines but in a different grammatical form. The sole explanation seems to be aesthetic variety.

X3.9.3 – Blessings: Deliver us from our enemies and make us happy.

<i>I xa muxu yaxuie ramini taa,</i>	<i>May you cast our enemies out of town,</i>
<i>i xa muxu raseewa.</i>	<i>may you make us happy.</i>

An interesting grammatical feature of this prayer lies in the choice of the author to use the second person singular to address God. Typically the Susu blessing or prayer formula uses the third person singular with God as the subject, but this prayer seems to juxtapose the two grammatical forms as will be seen in X3.9.5 and X3.9.7.

X3.9.4 – Value: We have not done harm to others, and we are where you put us.

<i>Muxu mu mixi yo xən,</i>	<i>We have not hated anyone,</i>
<i>muxu mu mixi yo ratixi.</i>	<i>we have not stopped anyone.</i>
<i>Muxu na muxu xənyɪ,</i>	<i>We are at our dwelling,</i>
<i> i dɛndɛxɛn fixi muxu ma.</i>	<i> which you have given us.</i>
<i>Ala muxu lan be.</i>	<i>God assembled us here.</i>

This stanza also refers to God in the second person in the first four lines, but in the final line the author switches to the third person singular. Perhaps the speaker does this as a “conclusion” of the second person section, or perhaps he does it as an “introduction” to the following section which begins with the third person singular.

X3.9.5 – Blessings: Help us to be good and convert those who are evil.

<i>Ala xa muxu rafan,</i>	<i>May God make us love each other,</i>
<i>muxu xa muxu boore xanu be.</i>	<i>may we love each other here.</i>
<i> Mixi ɲaaxie naxee na muxu ya ma,</i>	<i> The evil people who are among us,</i>
<i>Ala xa i findi nee dandanma ra.</i>	<i>may God make you their healer.</i>
<i> Xa naxan mu yalanma,</i>	<i> If someone does not heal,</i>
<i>Ala xa won tanga na masiboe ma.</i>	<i>may God protect us from that harm.</i>
<i>Mixi ɲaaxi yuge ɲaaxi, n Marigi i xa a ratanga,</i>	<i>An evil person with bad character,</i>
	<i> my Lord may you protect him,</i>
<i>a fan xa yalan,</i>	<i>may he also be healed,</i>
<i>a fan yuge xa fan,</i>	<i>may his character also become good,</i>
<i>a fan xa findi mixi fanyi ra.</i>	<i>may he also become a good person.</i>
<i>I xa na raba muxu be.</i>	<i>May you do that for us.</i>

This stanza continues the juxtaposition of blessing formulas that refer to God using the third person singular and those using the second person singular. This grammatical variety does not appear to have a particular semantic function (e.g. summary, emphasis), but rather seems to be employed to enhance aesthetic quality by changing the “rhythm” of the discourse.

Another switch in participant reference occurs in this section with reference to the audience. In lines 1, 2, 5, and 10 the first person plural is used in both the exclusive and inclusive forms to indicate the audience. The orator uses *muxu*, the exclusive form, when he speaks to God, and *won* when he speaks to the audience. However, in line 3 the orator uses a second person singular pronoun to refer to the audience. He does this not to limit his message to only one person, or to exclude himself from the exhortation, but to emphasize the personal nature of his exhortation.

X3.9.6 – Value: Good people live in peace. God does not forgive trouble makers. We are not trouble makers.

<i>Ba xa wo nun mixi fanyi dɔxɔ,</i>	<i>Because if you live with good people,</i>
<i>i bɔŋɛ bara sa.</i>	<i>your heart is at peace.</i>
<i>Kɔŋɔ n Marigi,</i>	<i>But my Lord,</i>
<i>xa naxan bara findi xunnɔŋaaxui ra,</i>	<i>if someone becomes a troublemaker,</i>
<i>i xɔnyi i mu nɔma ya fade a ma.</i>	<i>at your dwelling you cannot care for him.</i>
<i>Muxu tan nu fa danxaniyaxi i tan nan ma.</i>	<i>We have believed in you.</i>
<i>A fe ŋaaxi naxan natexi,</i>	<i>The evil he planned,</i>
<i>muxu tan mu na natexi,</i>	<i>we did not plan it,</i>
<i>muxu xa a raba mixi ra.</i>	<i>that we should do it to people.</i>

The speaker uses grammatical parallelism in this unit consisting of two couplets. The first two sentences both begin with the subordinate conjunction *xa* (“if”), and are followed by the independent clause indicating the resulting action. The second two sentences both use the same completed verb¹⁹ aspect marker *-xi* (completed action/state) in their independent clauses. This parallelism binds the four sentences together as a coherent unit.

X3.9.7 – Blessings: Protect us. Make us good. Give us more time on earth.

<i>I tan Ala, xa findi sɔɔri ra,</i>	<i>God, may you become a soldier,</i>
<i>naxan tima muxu nun nee tagi.</i>	<i>who stands between us and them.</i>
<i>Muxu sutura kɔɛ,</i>	<i>Protect us at night,</i>
<i>i xa muxu sutura yanyi.</i>	<i>may you protect us in the daytime.</i>
<i>Ala xa won matinxin.</i>	<i>May God make us straight.</i>
<i>Ala xa temui gbete fi won ma.</i>	<i>May God give us another time.</i>

This unit begins with a vocative address to God, a feature that can be seen three other times in this section (X3.9.2 – line 1, X3.9.5 – line 6, X3.9.6 – line 3), and which reminds the audience that this is indeed a prayer addressed to God. Grammatical parallelism characterises the two couplets of the unit juxtaposing the second person singular blessing formula with the third person blessing formula. The two sentences of the first couplet both use the *i xa* (“may you”) structure, but the second sentence adds a parallel line using the non-mitigated imperative. They are closely related semantically employing the same verb with the contrastive adverbs “night” and “day.” The final line of the stanza concludes the section with the same words used at the end of the previous section, *Ala xa temui gbete fi won ma*. (“May God give us another time.”)

An overall picture of this entire section shows a repeated use of parallel couplets and parallel lines as a cohesion and organizing device at the discourse level. The author

¹⁹ The completed verb in Susu is marked by the *-xi* suffix and indicates an action or a state that is completed and fixed. It can also be used with nouns in an adjectival fashion.

employs both semantic parallelism and grammatical parallelism to develop a balanced discourse. The following table indicates the type of parallelism used in each stanza of the section.

Table 19 – Parallelism used in section X3.9

X3.9.1	Semantic parallelism <i>duba</i> (“blessing”) used in both lines
X3.9.2	Semantic parallelism <i>makula</i> (“beg”) used in both lines of first couplet <i>xaxili</i> (“spirit”) used in both lines of second couplet
X3.9.3	Grammatical parallelism <i>I xa</i> (“may you”) used in both lines
X3.9.4	Semantic parallelism <i>Muxu mu mixi yo</i> (“We did not...”) used in both lines of first couplet <i>xɔnyi / be</i> (“dwelling” / “here”) used in parallel lines of second couplet
X3.9.5	Grammatical parallelism <i>Ala xa</i> (“May God”) used in three lines of first couplet <i>I xa</i> (“May you”) used in two lines of second couplet
X3.9.6	Grammatical parallelism <i>Xa</i> (“if”) used in both lines of first couplet <i>-xi</i> (completed aspect marker) used in both lines of second couplet
X3.9.7	Grammatical parallelism <i>I xa</i> (“May you”) used in two lines of first couplet <i>Ala xa</i> (“May God”) used in two lines of second couplet

A summary of grammatical devices used in the *xutuba*

After having studied various grammatical devices in the context of a particular Susu *xutuba*, it might be helpful to summarize these discourse techniques in two categories. The first category regards devices used to structure the text in a clear and aesthetically pleasing manner, and the second category deals with techniques that emphasize certain functional aspects of the text. In addition to these categories, it should prove helpful as well to give an overview of the different types of imperatives used in this *xutuba* since imperatives form the backbone of hortatory speech. A typology of blessings has been included as well since they constitute an important component of religious discourse.

Discourse devices for text structure

Use of couplets

Couplets constitute a common structural feature in this *xutuba*, which suggests a strong poetic component in Susu religious discourse. The sermon begins with a stanza (X3.1.1) which can be analyzed in two different ways, both of which divide the unit into couplets. = The final section (X3.9) of the sermon consists entirely of a series of seven couplets using semantic and grammatical parallelism. In one particular case

(X3.8.4, X3.8.6) the couplets are marked with ordinal adverbs to highlight this structure.

Parallelism

Most of the couplets employ some form of parallelism. Two lines of the same couplet can be linked by lexical repetition (e.g. X3.2.1), or two couplets can be linked by repeating a lexical item (e.g. X3.5.4). The same phenomenon can occur with grammatical structures. In X3.9.6 for example, the first couplet uses the same grammatical structure in two lines, and the second couplet does the same thing with a different grammatical structure.

The speaker also uses another form of parallelism that is quite sophisticated, and requires a conscious elaboration of grammatical structures. A case of chiasmic parallelism in X3.3.3 inverts the syntactical constituents of two lines to say the same thing in different ways. A similar case is found in X3.4.1. The presence of this type of chiasm in a rigid SOV language is remarkable.

Contrastive parallel elements

The speaker in this *xutuba*, favoring as he does the notion of couplets or pairs, contrasts at least five different kinds of structures. In X3.5.3 direct speech and indirect speech are juxtaposed. God speaks of the same issue both times, but the author puts the parallel elements in contrastive forms. Another example can be seen in the last two lines X3.8.5. The speaker says the same thing, first using a negative stative structure, and then with a positive stative structure. A similar technique appears in X3.6.2 with juxtaposed rhetorical questions. The first refers to the positive behavior of the pilgrims in Mecca, and the second refers to the negative behavior of the Muslims that did not do the pilgrimage.

A somewhat different use of contrasting parallel elements involves the use of free variation. Two forms in free variation are contrastive in form even though they have the same meaning. The negative imperative marker *naxa*, for example, is used alongside of *nama*, another older form that means the same thing (X3.7.3). The contrast in form serves only an aesthetic value. The speaker makes a similar choice in X3.4.1 where he uses three different verb aspect markers with the same verb in three consecutive lines. The variation of these aspect markers does not contribute to a development of the thought; it is simply used as a discourse device to develop cohesion and perhaps to emphasize the point.

Discourse unit markers

This Susu *xutuba* uses three different explicit unit markers. The first, an *inclusio*, begins and ends a unit with an identical word, phrase, or concept. The unit can be a small unit like the one found in X3.2.2, or it can span a wider portion of text such as the one that opens at the beginning of X3.3.1 and closes at the beginning of X3.3.5. The second device used to mark the end of units is the traditional blessing formula as

found at the conclusion of X3.4.5 and X3.5.5. A final device used only once in this *xutuba* (X3.5.3), yet quite convincingly, consists in a proverb as a conclusion marker.

Discourse devices for text emphasis

A smaller set of discourse devices attempt to emphasize particular points or notions in the text.

Word order

Susu grammar allows for very little word order variation. Temporal adverbs are one exception and can be placed before or after the verb. The speaker in this *xutuba* uses that option in the last two lines of X3.4.1. He puts the same adverb *xɔɔ* (“yesterday”) before the verb in one line and after the verb in the next line. In X3.4.2 he puts the same adverb before and after the main verb, a quite unusual construction in Susu which clearly underlines the importance of “yesterday” in his discourse.

Foreign words

Another way that the Susu emphasize a concept is with the use of a foreign word. This is particularly true with Arabic words in the Muslim context. The speaker quotes a prophet using a short Arabic phrase (X3.3.5), and then goes on to explain the citation. In X3.6.5 the speaker uses the Arabic word for “I swear” to emphasize his point. The only non-Arabic foreign word used in the sermon is the French word for “pillar” in reference to the five basic doctrines of Islam, which are identified in Arabic. The reason why these words are used is not to enhance the transmission of information, but to emphasize the importance of that information.

Participant reference

In the first few lines of X3.9.5 the speaker switches from first person plural to second person singular while his audience remains the same. With this technique he seeks to emphasize the personal nature of the application of the point in question.

Summary constructions

Two typical constructions are used in this sermon to mark a summary. The first construction, *na na a ra* (“that is it”), summarizes a short portion of text (X3.7.3), or a whole section (X3.3.5). Another construction, *a tan nan ya* (“it is before eyes”), is found in X3.4.3.

Imperative typology in a Xutuba

Careful analysis of this hortatory text demonstrates that the Susu have an impressive repertoire of grammatical techniques to express commands and/or exhortations. These can be divided into two categories, primary and secondary. The primary techniques

feature verb aspects that are only used in imperatives, while the secondary techniques are typically used in non-imperative constructions.

Primary imperatives

The Susu imperative is marked by the absence of the second person singular in the subject slot, rather than an affix. To mark a second person plural imperative, the subject pronoun is present, but there is a null affix on the verb. This marking can be ambiguous, but usually the context makes the imperative nature of the verb clear.

A second type of primary imperative is marked by the presence of a pre-verb, pre-object particle *xa*.²⁰ This form functions as a mitigated imperative, useful in situations where the speaker is emphasizing the desirable nature of the action in question, or where he/she wants to be polite.

Negative imperatives or prohibitions are marked differently than the negative *mu* (“not”) that would be used in declarative sentences. The negative mitigated imperative is marked with the pre-verb, pre-object particle *naxa*.²¹ An older form that has the same meaning and use is *nama*.

Non-mitigated negative imperatives are rare, but this *xutuba* presents a clear example in X3.7.2. The context indicates the intent of the speaker to prohibit someone from being happy about his/her neighbor’s misfortune. Unlike the positive imperative counterpart, the second person singular subject pronoun is present in the negative imperative.

The following table uses the verb *sigá* (“to go”) to show the Susu imperative verb paradigm. The second person singular pronoun is *i* (“you”) and the second person plural pronoun is *wo* (“you” Plural).

Table 20 – Susu imperative verb paradigm.

<u>Non-mitigated:</u>	<u>Positive</u>	<u>Negative</u>
2 nd person singular	<i>sigá</i>	<i>i sigá</i>
2 nd person plural	<i>wo sigá</i>	<i>wo naxa sigá</i>
<u>Mitigated:</u>	<u>Positive</u>	<u>Negative</u>
2 nd person singular	<i>i xa sigá</i>	<i>i naxa sigá</i>
2 nd person plural	<i>wo xa sigá</i>	<i>wo naxa sigá</i>

Secondary imperatives

The habitual verb in Susu marked with a *-ma* (Habitual) suffix is quite useful in forming secondary imperatives. In certain contexts the habitual verb along with the

²⁰ The same morpheme is also used as a nominal possessive.

²¹ The same morpheme is also used as a narrative verbal aspect marker.

standard negative marker *mu*, can serve as a prohibition. In X3.8.3 this form is used in a sentence that follows another sentence that has a primary imperative, but it is conceivable that this form could be used without the other sentence. Another way to clearly mark a negated habitual verb as a negative imperative is to add a negative adverb (e.g. *dede*, *muku* – see X3.8.5), or some other type of negative particle (e.g. *xa* – see X3.8.4).

The aorist verb in Susu also serves as a secondary imperative in certain structures. In X3.8.4, for example, the speaker makes a positive declarative statement using an aorist verb, and then adds a negative stative *na m'a ya ma* (“that is not among it”). The end result is a prohibition to do what was stated.

Another way to use the aorist verb to form an imperative is by coupling it with what on the surface seems to be a primary imperative, but which semantically does not express the actual command. The speaker provides a good example in X3.8.6 where he begins with a negative imperative stating that meat should not be put in a basket. Careful analysis reveals that the following sentence using an aorist verb communicates the real prohibition that meat should not be given without the necessary condiments to make it into a sauce. A final way that the speaker uses an aorist verb as a secondary imperative can be seen in X3.8.2 where he precedes the declarative statement with a negative condition.

The following table summarizes these structures and provides examples of each case.

Table 21 – Secondary imperative structures

Negative Habitual (context)

Lagiyan wuli mu soma konyi ma. *The blood of the lagiyani is not put on the neck.*

Negative Habitual + Negative adverb

a xunyi nun a sanyie a mu donma muku. *his head and his feet should not be ate at all,*

Negative marker + “xa” + Negative Habitual

e mu donma xa mu suxuma, *they do not hold his shirt at all,*

Positive Aorist + Negative Stative

Boore donma suxu keren a kɔn naxaba, *Others holding the shirt of the one cutting*
the throat,

na m'a ya ma. *that is not to be done (lit. is not among it).*

Negative Imperative (secondary) + Negative Aorist

Wo man naxa a dɔxɔ segere ma, *You (pl.) also should not put it in a basket,*
i mixi fu ki lagiyani *you give 10 people lagiyani sacrifice (meat),*
e mu bɔrɛ sɔtɔ. *they do not obtain sauce.*

Conditional + Positive Aorist (secondary) + Positive Aorist

Xa i mu nɔma, *If you can not,*
i mixie yamari, *order others,*
e kɔn naxaba i be. *they cut the throat for you.*

Blessing typology in a Xutuba

Blessings serve an important function in Susu culture, much as they do in the discourse grammar. While a blessing can be used at any point during a conversation or during a sermon, the most prominent function of a blessing is to introduce and to conclude a discourse. With the exception of the first two introductory sections in this *xutuba*, the speaker concludes each section with a blessing in the classic form (X3.3.5, X3.4.5, X3.5.6, X3.6.5, X3.7.3, X3.8.7, X3.9.7). Some stanzas use a blessing or blessings as a conclusion as well (X3.5.5, X3.6.3). Section X3.8 not only ends with a blessing, but it also begins with two blessings (X3.8.1). From a higher perspective, section 9 concludes the entire sermon with a long series of blessings.

Third person formulas

The Imam in this sermon constructs his blessings in multiple ways. The most typical blessing formula has God as the subject, followed by the predicate using the *xa* (Subjunctive) verb aspect marker.

<i>Ala</i>	<i>xa</i>		<i>na</i>	<i>raba.</i>
God	SUBJUNCTIVE		that	do.

“May God do that.”

At least in one occasion the negative subjunctive marker *naxa* (Negative Subjunctive) occurs in the same overall structure (X3.6.5).

A variation to this classical form adds another proposition using the positive subjunctive after the blessing formula. This second proposition does not reflect an ellipsis, but rather the result of the main verb in the blessing formula.

<i>Ala</i>	<i>xa</i>		<i>a</i>	<i>mali,</i>
God	SUBJUNCTIVE		him	help

“May God help him,”

<i>a</i>	<i>xa</i>		<i>maale</i>	<i>sɔɔ.</i>
3S	SUBJUNCTIVE		rice	obtain.

“that he may obtain rice.”

The stanza X3.9.5 contains an example of this structure.

This form can be further modified by preceding it with a conditional statement as found in X3.8.1.

<i>Xa</i>	<i>Ala</i>	<i>m'a</i>		<i>fixi</i>	<i>naxee</i>	<i>ma,</i>
If	God	NEG-3S		gives	who	to

“If God has not given it to certain ones,

<i>Ala</i>	<i>xa</i>		<i>je</i>	<i>gbete</i>	<i>fi</i>	<i>e</i>	<i>ma,</i>
God	SUBJUNCTIVE		year	other	give	them	to

“may God give them another year,”

<i>e</i>	<i>xa</i>	<i>a</i>	<i>sɔtɔ.</i>
3P	SUBJUNCTIVE	it	obtain.

“that they may obtain it.”

Second person formulas

In the final section of this xutuba, a section reserved for the concluding blessings of the religious event in question, the speaker uses a somewhat atypical blessing formula. He replaces the third person singular reference to God in the subject slot with the second person singular pronoun which the context clearly identifies with God. This more personal form appears 5 times in section 9 (see X3.9.3, X3.9.5) interchangeably with the third person blessing formula which also appear 5 times.

One interesting variation of this second person formula is the addition of a vocative address to God (X3.9.5, X3.9.7). Like the classic blessing formula, the speaker sometimes adds another proposition after the blessing using the positive third person subjunctive (X3.9.5). The most unusual variation consists of preceding the second person blessing formula with a direct imperative. This structure appears in X3.9.7.

Muxu sutura kɔɛ,
 1P protect night
 “Protect us at night,

i xa muxu sutura yanyi.
 you SUBJUNCTIVE 1P protect daytime
 “may you protect us at daytime.”

One could postulate an ellipsis in the first proposition, or perhaps simply an unusual usage of the imperative coupled with a second person blessing formula. The speaker does not use this form or an analogous form anywhere else in the sermon with reference to God.

Cited Bibliography

- GRIMES, Barbara (ed.) (2000) *Ethnologue (Volume 1 - 14th edition)*. Dallas, Texas: SIL International.
- HOUIS, Maurice (1963) *Etude descriptive de la langue susu*. Dakar: Ifan.
- LONGACRE, R.E. (1983) *The Grammar of Discourse*. New York and London: SIL Plenum Press.

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

Gianni Dore - Università Ca’ Foscari di Venezia

SUMMARY

The Kunama, a people from the Western Eritrean Lowlands, have been arousing both ethnographic and historical interests, especially from the second half of the nineteenth century onwards. The cultural features thought to be theirs – representatives of ‘Black Africa’, “aborigenes” of their own region, “matriarchal society”, “residues from totemism”, “animism”- resulted into explorers, colonial civil servants, settlers, geographers, ethnographers, and linguists being fascinated. Accordingly, a social category of possessed women, healers and diviners, named *Andinne*, has been given anthropological and iconographic attention.

The essay’s assumption is that possession (*binà*) is a public idiom for the interpretation of Kunama historical experience. The social memory of political violence and subordination is a significant factor in possession among the different Kunama groups. All of these groups are parts of a *continuum* of societies exposed to different influences both from the sub-regions of the Tigray highlands (Wälqayt and Shire) and of the Sudanese States. Fragments of this long lasting experience are embedded in the mimesis of *Andinne*.

Complexity of possession is emphasized. *Andinne*’s performances and discourses could be interpreted as a system of meaning, a measure of gender conflict, an emotional and aesthetic *mise en scene* of the collective experience, the interpretation of the sufferances and pains of individual biographies within a specific social context.

1. Il manoscritto kunama

Nel gennaio del 2005 sono venuto a conoscenza a Barentù, capoluogo del *Zoba* (Governatorato) Gash Barka in Eritrea, nell’area abitata dai Kunama, di un quaderno manoscritto contenente nella prima parte esercizi di grammatica, annotazioni lessicali, tentativi di frasario in lingua tigrè e poi in lingua kunama con annotazioni e traduzioni in lingua svedese e nella seconda parte 45 testi di varia lunghezza in lingua sul folklore kunama, privi di glosse. Il manoscritto venne salvato dalla distruzione durante la guerra eritreo-etioptica del 1998-2000 per merito del Monsignore cattolico Thomas

Osmane.¹ Il manoscritto, pur anonimo, può attribuirsi al reverendo della Missione evangelica svedese della EFS (Evangeliska Fosterlands Stiftelsen) August Andersson e all'interprete e convertito kunama Joseph Fufa[s].² Probabilmente entrambi si avvalsero dei suggerimenti e della collaborazione del reverendo J. Nilsson che fu l'artefice del ristabilimento della Missione svedese nel bassopiano occidentale eritreo nel 1898, dopo che il primo periodo di insediamento, dal 1866 al 1869, si era concluso

Nota: abbreviazioni: Ad v = *ad vocem*; vd. = vedi; Ms. = Manoscritto; ar. = arabo, k. = kunama; t. = tigrino; F. = G. Fermo da Castelnuovo; GAC = Gustav Arén Collection; R. = L.Reinisch; SEM = Swedish Evangelical mission (= EFS = Evangeliska Fosterlands Stiftelsen).

¹ Il Quaderno n. 2, con copertina nera e bordo rosso, contiene 49 pp. di esercizi di tigrino, 68 pp. di kunama, e nella seconda parte 75 pp. sul folklore. Si trova nel piccolo fondo, presso la Diocesi di Barentù, che, secondo il sintetico regesto da me redatto, comprende 27 pezzi: 3 quaderni anonimi riferibili alla Missione svedese, quadernetti dei missionari italiani comprendenti annotazioni sparse e dati statistici frammentari e non facilmente utilizzabili, sulle conversioni, battesimi e matrimoni in diversi paesi, soprattutto nella zona kunama marda di Oganna/Ebaro, nel primo periodo di insediamento della Missione dei Cappuccini italiani, dal 1912. I documenti più importanti da segnalare sono il Registro della scuola cattolica di Barentù dal 1927 al 1940 e appendice del 1953, in cui sono segnate le età e provenienze degli allievi, il tempo della loro permanenza, le fughe e i ritorni; il Registro dei matrimoni di Ebaro (1952-1960), un album contenente oltre 300 fotografie di ragazzi e ragazze kunama adottati a distanza da famiglie italiane, databile intorno al 1953, purtroppo deteriorato per le iscrizioni ad inchiostro impresse direttamente sulle foto, e un quaderno intitolato *Cronaca di Kulluku* sulla presa in carico della Missione svedese da parte dei cattolici dopo le misure di espulsione decise dal Governo coloniale italiano nel 1935. Costituisce un piccolo complemento dell'Archivio del Vicariato Apostolico di Asmara e dell'Archivio del Collegio S. Lorenzo dei Cappuccini FF.MM. di Roma (con quello della Provincia lombarda a Milano) per quanto riguarda la Chiesa cattolica tra i Kunama e anche dell'Archivio generale Missione Cappuccini di Roma.

² August Andersson (1868-1952) fu fondatore con J.M. Nilsson della Missione di Kulluku nel 1898; poi dal 1907 al 1915 si spostò in quella di Suzenà (= *Sosonà*, termine più corretto con il significato di "animale selvatico", per via dell'abbeverata presso l'omonimo fiume nella piana di Tuka). Nel 1903 pubblicò *Ett och annat om Kunamaerna*, EFS, Stockholm (che origina dal lungo report *On the Kunama people*, in SEM/E1 128.1613, 129.2243 e 137.3161 ed è ripreso in ANDERSSON 1947, pp. 9-47), libri religiosi e traduzioni del *Nuovo Testamento* (1927). Pollera certamente da lui e da Nilsson ebbe informazioni sul folklore kunama (*I Baria e i Cunama*, Reale Società Geografica Italiana, 1913). In seguito vennero pubblicati due volumi di memorie *På Gamla Återställda Stigar* (= *Per i vecchi sentieri ritrovati*), Evangeliipress, Örebro, Sweden, 2 voll., 1947-48 (segnala un dizionario Italiano-Cunama-Svedese di oltre 20.000 parole, già preparato ai tempi di Pollera, mai pubblicato e che non sono riuscito a localizzare). A Joseph Fufa si deve la prima traduzione dell'*Exodus* in Kunama. A lui potrebbe riferirsi Calciati nel racconto della spedizione geografica del 1922-23 nell'area, quando passa per Kulluku: "Però ha ottenuto la conversione, che potrebbe anche sembrare profonda se non fosse alquanto interessata, di una giovane famiglia il cui capo è "Joseph" catacumeno e aiuto del Padre Andersson. Egli è un bel cunama di alta statura, dall'espressione docile e rispettosa. Parla anche discretamente bene l'Italiano e gode nel villaggio di una certa autorità benevola. Egli istruisce quasi ogni giorno nelle Sacre Scritture un gruppo di fanciulle e fanciulli (...)", CALCIATI, C. - BRACCIANI, L., *Nel paese dei Cunama. Missione Corni-Calciati-Bracciani in Eritrea, 1922-1923*, Milano 1927, pp. 71-73. Un margine di confusione per ora lo metto in conto perché nelle cronache svedesi del bassopiano compare anche l'evangelista Joseph Mati, che è spesso citato nei due volumi di Andersson e che poi venne ordinato nel 1931; suppongo che anch'egli dovette partecipare alla collezione folklorica (la memoria dei due Joseph permane in kunama evangelici di oggi come Nelsson di Barentù, int. Barentù, 16/1/2006).

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

tragicamente costringendo gli svedesi a insediarsi a Massawa³. I missionari svedesi furono al tempo gli unici testimoni europei con Munzinger degli eventi storici del bordo occidentale nord-etiopeo, dove vennero coinvolti nella attività diplomatica tra villaggi kunama e l’ ‘Addi Abō, regione dello Širē, da una parte e la Turkiyya dall’altra.⁴

Anche in questa area i missionari d’età coloniale hanno prodotto, in funzione dei loro scopi specifici, della situazione storico politica, della loro preparazione e retroterra nazionale o regionale, degli obblighi burocratici della loro congregazione, generi diversi di testi: rapporti, diari, lettere, opere linguistiche, etnografiche e storiche, esercizi di apprendimento linguistico, traduzioni di testi sacri o di generi orali indigeni (fiabe, miti, racconti storici, proverbi), testi didattici per bambini, canzoni. Alla ricerca di somiglianze e differenze tra la Missione svedese e quella italiana, che venne fondata più tardi nel 1912,⁵ ci si potrebbe chiedere comunque perché i protestanti svedesi abbiano prodotto una collezione di testi sul campo come quelli di Kulluku, cui mi

³ Il lavoro storico moderno sulla storia della EFS, al tempo con la casa madre a Joannelund, è di GUSTAV ARÉN: *Evangelical Pioneers in Ethiopia: origins of the Evangelical Church Mekane Jesus*, Stockholm, EFS Forlaget, 1978, sulla missione kunama pp. 127-167 e 364-370. Sulle vicende del primo periodo vd. BESKOW, G.E., *Den svenskanmissionen i Ostafrika*, I-II, Stockholm, 1884-1887; KOLMODIN, A. *Minnesteckning över den första svenska missionären i Kunama Carl Johan Carlsson*, 1884 e *Några minnen från min resa till Ost-Afrika 1908-1909*, Stockholm; HAMMAR, H.B. *Evangeliska fosterlands stiftelsen Ostafrika Mission, 1865-1890*, Stockholm 1901; HAGNER, OLLE, *Till Galla eller dö*, in HYLANDER, FRIDE (ed), *Bortom bergen*, Stockholm, 1, 1953, pp. 64-115. Una sintetica ricostruzione storica fino alla prima guerra mondiale è del protestante fiorentino TRON, A. e IWARSSON, I.: *Notizie storiche e varie sulla Missione evangelica svedese dell’Eritrea, 1866-1916*, Asmara 1918. Un più recente lavoro agiografico, sostanzialmente debitore dei precedenti, è HELLSTRÖM, I., *Bland Faror och nöd i Kunama* (= *Tra i feroci e terribili Kunama*), Uppsala 1996. Sull’impatto della Missione svedese con la società kunama ci sono utili informazioni nella tesi di Sociologia dell’antropologo kunama ALEXANDER NATI *The Impact of Euro-Christian Missions on Kunama Traditional Culture*, Senior Essays in Applied Anthropology, A.A.U., Addis Ababa 1982.

⁴ La “Gustav Arén Collection” [d’ora in poi GAC], oggi presso lo “Svenska kyrkans arkiv i Uppsala” dopo la morte dello storico, è in attesa di riorganizzazione al dicembre 2006 (e ringrazio per l’aiuto ricevuto la dott.ssa Viveca Halldin Norberg). Vi compaiono i materiali usati per comporre le due monografie storiche *Evangelical Pioneers of Ethiopia* (1978) e *Envoys of the Gospel of Ethiopia* (1999). Contiene 6 scatole (Box). Le prime tre scatole sono rilevanti per l’area kunama. La scatola 2 include schedari con *excerpta* in linea di massima tradotti in inglese dalle lettere dei missionari: gli *excerpta* per quanto riguarda la missione tra i Kunama del periodo fondativo si trovano nello schedario denominato *Extra copies/Mission Tidning* (= Corrispondenza della Missione) e così per il rientro del 1898 e oltre compaiono ulteriori *Excerpts*, 5 quaderni di appunti e citazioni da libri di atti dei sinodi e documenti della Mekane Jesus Church, per la maggior parte però, questi, materiali relativi alla chiesa dell’Altopiano. L’intero archivio della EFS e gli originali delle lettere, rapporti, mappe di cui si è servito Arén sono depositati presso lo Stockholm Stadsarkiv (City Archives) nella sezione “Evangeliska Fosterlands Stiftelsen Arkiv”, che ho avuto modo di consultare nell’aprile del 2000, mentre nella Uppsala Universitetsbibliotek si trovano la produzione libraria e la “Kolmodin Collection”; ulteriori testi e qualche documento sono reperibili nella sede locale della EFS.

⁵ Sulla presenza dei Cappuccini Frati Minori vd. METODIO DA NEMBRO, *La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea (1894-1952)*, Roma 1953; CORDOVANI, R., *I Cappuccini della Provincia Romana in Eritrea*, 1997 Roma e P. Diego da Castel Cellesi, Castel Cellesi, Graffietti, 2002, e per un quadro generale MARONGIU BUONAIUTI, C., *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1889)*, Milano 1992.

riferisco, e non lo abbiano fatto gli Italiani. Le compresenti suore di S. Anna e le missionarie svedesi, che però praticarono il genere epistolare, non solo non hanno scritto testi religiosi o parascientifici, per quanto è a mia conoscenza, ma neppure sono state sollecitate a stilare una cronaca e periodici rapporti per il loro ordine.⁶

Tre date apposte a margine nei testi del quaderno sembrano riferire ad anni tra il 1902 e il 1914 alcuni eventi raccontati (il funerale del *laga manna* Bašiki, officiante della terra del villaggio di Kulluku sul fiume Gash e ‘*Anna furda*, l’importante festa connettiva delle frazioni kunama, che si festeggiava presso la montagna sacra di Fode ogni 8 o 10 anni⁷). È possibile che la composizione del manoscritto sia avvenuta più tardi e sia riferibile ad un incarico a pagamento che la Missione diede al convertito Joseph Fufa perché raccogliesse materiali sul folklore kunama.⁸ A giudicare dal lessico e da alcuni elementi linguistici i testi potrebbero essere stati raccolti a Kulluku e redatti tra questo luogo e la stazione missionaria di Ašoši Ausa Konòma dove Andersson si spostò successivamente. Si può immaginare che il contesto di rilevazione abbia visto impegnati sia il pastore svedese sia Joseph sia chi raccontava. Il testo del Ms. non porta segni di ripensamento o correzioni, quindi possiamo ipotizzare che questi siano stati ricopiati dai fogli di una trascrizione precedente. Certo il kunama scritto, probabilmente sotto dettatura, oltre a non poterci restituire i tratti soprasegmentali così costitutivi della narrazione orale, ne risente sul piano sintattico, tanto da essere giudicato “strano” da kunama alfabetizzati che lo leggono oggi, a distanza di circa un secolo. Questa relazione con la parola scritta su argomenti per cui è sempre stata pertinente l’oralità e che in buona parte appaiono confinati nel passato

⁶ Sulle Suore di S. Anna vd. BETTI, C.M., *Missioni e colonie in Africa Orientale*, Roma, Studium 1999. Sarebbe utile studiarne l’attività e per quanto possibile ricostruirne delle biografie (c’erano suore italo-eritree), proprio come specifica presenza di genere, andando oltre gli sprezzanti e noti giudizi di F. Martini. L’Archivio delle Suore di S. Anna è a Roma. Su donne e Missioni a fini comparativi vd. BOWI, F. – WIRKWOOD, D. – RRDENER, S. (eds), *Women and Missions. Past and Present: Anthropological and historical Perceptions*, Berg, Oxford 1993; N. CHAUDHURI – AUDHTROBEL, *Western women and imperialism. Complicity and resistance*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1992 (la sezione *Missionaries*, pp. 191-228).

⁷ Adòda Šàndi, nato nel 1912, kunama di Kulluku, in passato anche ascario in Abissinia e nella “circostrizione di Fode” nel 1939, in una intervista ricorda, nell’elencare la successione dei *laga manna* che avviene all’interno dello stesso lignaggio matrilineo *Karàwa*, in cui egli stesso si iscrive, il nome di Bašiki, di cui nel primo racconto del manoscritto si descrive la morte e i rituali funerari e di successione, che secondo la data apposta a margine sarebbero avvenuti nel 1910 (int. Kulluku, gennaio 2005 e genn. 2006). Dovrebbe essere il Bachike Biba citato in Andersson 1947, p. 148. Da notare che solo molto tardi gli stessi missionari colgono l’importanza della matrilinearità kunama: vd. HAGNER, cit, p. 90.

⁸ GAC, Box 2, Eritrea, MINS REPORTS 1963-1968/Letters 1953-1975. Nella minuta del 7/9/1914 di A. Kolmodin si dà notizia dell’incarico attribuito al convertito Joseph Fufa come “assistant teacher and office clerk in order to supervise the students manual labour and take down notes on Kunama folklore (...) resolved that we budget 100 lire towards recording Kunama folklore, since we need to remunerate people who share their treasures of tales with us” (ma non ci sono indicazioni sulle modalità di rilevazione e trascrizione). Probabilmente i 45 testi del Quaderno Ms., che riguardano rituali funebri, delle attività agricole, di caccia e raccolta, possessione, malocchio ecc., sono l’esito di questo incarico. August Andersson a Kulluku sul Gash aveva avuto come maestro per la lingua il reverendo Nilsson (1865-1949) e poi si era insediato nella Missione di Ausa Konòma [= coloro che bevvero il latte insieme] di Ašoši, ma tenendo ovviamente i contatti con la prima stazione e venendo poi espulso per la prima guerra mondiale nell’ottobre 1915 insieme con Johannes Eriksson.

anche per gli anziani, produce oggi un senso di spiazzamento. In ogni caso malgrado l’assenza di toni - scelta che anche gli usi attuali per ora confermano - il contesto permette di effettuarne una traduzione che mi pare accettabile, sia pure con qualche dubbio residuo per quanto riguarda alcune espressioni rituali nelle citazioni di canti dove compaiono parole della confinante lingua nara oggi opache anche per gli anziani intervistati.⁹

Tra i 45 racconti, di cui ho approntato una traduzione italiana discutendo sul campo con collaboratori kunama ed anziani negli ultimi due anni, seleziono 5 testi che hanno come oggetto la descrizione della figura e degli usi delle *Andinne*, donne possedute e maestre di possessione, guarigione e divinazione, e un caso di stregoneria. Presento i testi in una prima traduzione con delle glosse etnografiche non definitive che si basano su alcune testimonianze di età coloniale o successive e anche sulle mie dirette rilevazioni sul campo tra il 1995 e il 2006.¹⁰

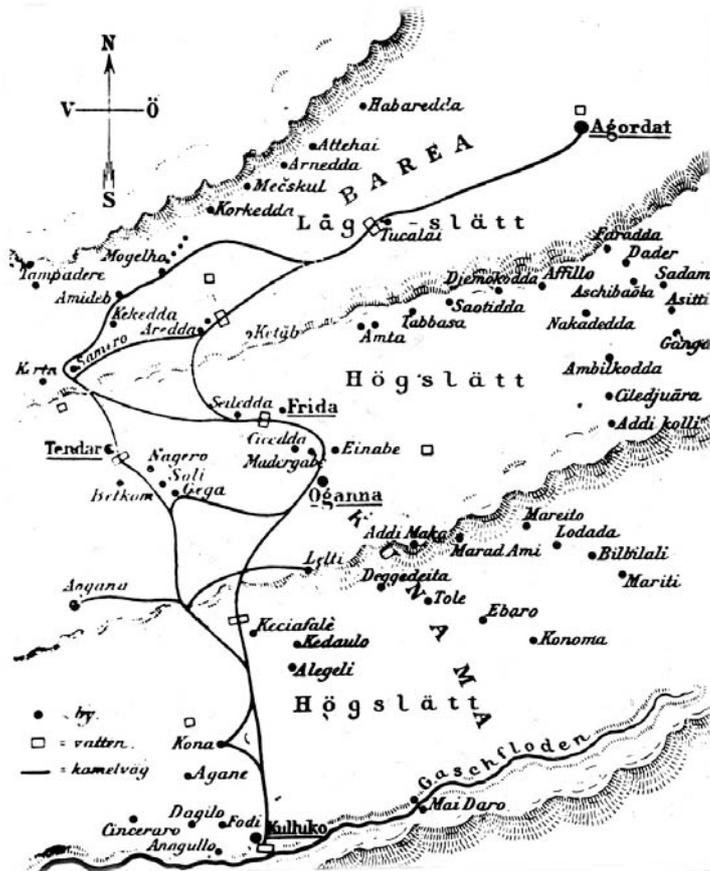
In questo saggio intendo sottolineare, nel richiamarne denominazioni e lessico, tecniche e lavoro sui corpi e funzioni comunicative, alcuni aspetti importanti del “polimorfismo” e dinamismo della possessione: il funzionare come archivio storico in cui si rifugia e da cui emerge per frammenti ciò che è stato chiamato “l’indefinito della tradizione orale” e il suo operare rispetto ai rapporti di genere e alle relazioni famigliari.

⁹ Englund Petrus fu l’autore di *Ett litet prof på Kunama språket*, 1873, un piccolo dizionario, frutto della precoce permanenza ad Oganna, area marda. Fu l’antecedente del più importante lavoro linguistico di LEOPOLD REINISCH, *Die Kunama Sprache*, 2 voll., Wien 1881-91, che si basa su dirette rilevazioni sul campo nel 1879-1880 a Amidèb e Betkom (= Bakòm), interrotte dall’avvento della prima Mahdiyya, e sulle carte di W. Munzinger: “Io ho raccolto materiali sui Kunama durante i miei due mesi di soggiorno passati in Amideb e Betkom (nel febbraio 1880) (...) Un piccolo vocabolario kunama di Werner Munzinger, che io possiedo in forma di manoscritto [vd. Munzinger nel suo *Ostafrikanischen studien*, pp. 427-8], ho rettificato e integrato sul posto; poco utilizzabile si dimostra il corto glossario di Salt. All’inizio dei miei studi kunama, proprio sul posto, mi è stata utile la piccola, ma fruttuosa, pubblicazione di P. Englund, e mi rincresce solo che l’autore durante i suoi soggiorni pluriennali tra i Kunama nei suoi studi sulla lingua e sui costumi non abbia trattato esaurientemente l’interessante materia.” (Reinisch, II, p. 15, trad. mia). La raccolta di Reinisch di miti, fiabe e proverbi in kunama marda, con l’annotazione dei toni e delle vocali lunghe e traduzione in tedesco, è l’unica raccolta folklorica precedente a questa raccolta inedita. Brevi annotazioni etnografiche, utili anche se spesso imbevute di pregiudizi ideologici, sono contenute nei lavori linguistici non professionali del missionario cattolico GIUSEPPE FERMO DA CASTELNUOVO, *Grammatica della Lingua Cunama*, U.T., Milano, 1938; *Vocabolario della lingua Cunama*, Curia Gen. F. Cappuccini, Roma 1950 (ma il frasario, i proverbi e fiabe in italiano, contenuti nella grammatica, sono un plagio da Reinisch).

¹⁰ La lingua kunama qui utilizzata è la variante *bârka*, non la *mârda* storicamente preferita dai missionari della EFS, la trascrizione è in caratteri latini, scelta operata dai missionari svedesi e seguita da quelli cattolici, confermata dal contemporaneo Stato eritreo. Rimangono un importante contributo storico gli scritti di C. CONTI ROSSINI: *Per la conoscenza della lingua cunama*, in “Giornale della Società asiatica italiana”, XIV, 1903, pp. 187-227 e *Lingue Nilotiche*, Miscellanea “Rivista di Studi Orientali”, v. III, 1926-27, pp. 69-168. Il più recente tentativo di sintesi grammaticale è BENDER, L., *Kunama*, Lincom Europa, Andover 1995, debitore della collaborazione di A. Nati, dei lavori di E.D Thompson, inediti o editi tra cui *Kunama: Phonology and Noun Phrase*, in BENDER, L., *Nilo-saharian Languages Studies*, Michigan S.U., African Studies Center, Lansing, pp.280-322, e di NIKODEMOS IDRIS, *The Kunama and their Language*, M.A. thesis, mimeographed, A.A.U., Addis Ababa 1987 (incomprensibilmente non citato dal Bender, che pure ne utilizzò le competenze).

2. Centralità e marginalità delle andinne

I Kunama abitano nella porzione centro meridionale, di circa 13.000 km², del bassopiano occidentale eritreo. Questa parte più orientale della piana sudanese, esposta alle pressioni confliggenti delle grandi forze del Sudan e dell'acrocorno etiopico, ha sempre risentito degli eventi e dei movimenti etno-storici, subendone in modo variabile, anche in funzione della distanza, l'influenza.¹¹



In questo contesto macro-regionale si possono meglio interpretare anche i fenomeni di possessione che tra i Kunama investono solo le donne. Le esperienze di trance tra le donne kunama in genere e le donne che acquisiscono lo statuto specifico di *andinne* sono talmente diffuse anche oggi così da giustificare l'esclamazione: "Chi non ha una parente Andinna?".¹² E dunque quale memoria, quali saperi, quali funzioni sociali la collettività lascia nelle mani di queste figure?

Fig. 1 - Zona Kunama (Tratto da Hellström, I. - Vedi Nota 3)

¹¹ Oltre gli storici e pioneristici lavori di MUNZINGER, W., *Ostafrikanische Studien*, Basel 1883 (tr. it. a cura del Corpo di Stato Maggiore, *Studi sull'Africa Orientale*, Roma 1890) e di POLLERA, A., *I Baria e i Cunama*, cit. è importante sui rituali Kunama un lavoro antropologico sul campo compiuto nel 1994, sotto la supervisione di Wendy James: LUSSIER, D.L., *The Interpretation of moral inequality among the Kunama-speaking communities of western Eritrea*, University of Oxford, Faculty of Anthropology and Geography, D. Phil. Thesis, 2000 ("embarged" fino al 2010). Non pubblicate le note sull'etnologia kunama prodotte da me e il compianto kunama Nikodemos Idris in un lavoro comune compiuto a Addis Abeba nel 1993 che titolo provvisoriamente *Materiali di ricerca sulla società Cunama* e che conto di riversare nel commento della edizione completa del manoscritto.

¹² Il termine compare nel dizionario del Fermo *ad vocem*, ma non in Reinisch (dove compare *andinā* con significato di servo). Oltre che senza genere grammaticale, il kunama è una lingua tonale (ma in cui contano molto l'accento e la lunghezza vocalica e la geminazione) e l'impresa etimologica diventa particolarmente delicata. Il termine, che è opaco per i kunama, potrebbe aver relazione con *andä*, maggiore, anziano, antenato (le nostre "antiche"?) forse alludendo alla loro funzione di mediazione con la terra degli spiriti (*-inā* è un suffisso che indica qualità di qualcosa).

Le *andinne* sono ancora oggi figure sociali importanti per la comprensione dell’esperienza storica di questa popolazione. Le biografie di queste donne incorporano ricordi di eventi ed emozioni cruciali, che permettono di comprendere non solo traiettorie di vita individuali e familiari, ma anche aspetti profondi della società kunama in un territorio segnato da rapporti asimmetrici di potere di lunga durata che hanno prodotto drammi storici, conflitti, dislocamenti, penurie alimentari, sofferenze e paure. Le andinne, in un’epoca di trasformazioni, sono ancora oggi attive per la loro funzione di mediazione con gli spiriti, le competenze di cura e di divinazione, e sono insieme marginali per difetto sociale, secondo lo sguardo maschile, o perché schiacciate in una rappresentazione primitivizzante secondo il punto di vista delle religioni monoteistiche o del razionalismo del Fronte e del Governo eritreo. Queste tensioni di sguardi e rappresentazioni, di richieste e di allontanamenti ne creano l’ambivalenza sociale. La centralità delle andinne risiede nel loro collocarsi all’interno delle preoccupazioni e delle possibili risposte interne, nella loro flessibilità e dinamismo nell’inglobare elementi dell’esperienza collettiva, nel restituire frammenti di eventi storici, così in contrasto con la supposta primitività e staticità loro attribuita dallo sguardo esotizzante. La marginalità sta nell’atteggiamento soprattutto degli uomini che le tengono a distanza, almeno oggi, ma vi ricorrono poi in caso di necessità, ma anche nel fatto che sistemi moderni di cura, lo sviluppo del sistema educativo tra le nuove generazioni, forme di assistenza psicologica e di mediazione del sacro offerte dalle religioni monoteiste hanno oggi maggior forza e prestigio e ne riducono lo spazio.

Il termine *andinna* può essere utilizzato sia in senso estensivo per indicare tutte le donne che cadono in trance sia in senso ristretto per identificare le donne andinne propriamente dette (*andinne šàdia*), cui si riconosce uno statuto professionale: le une e le altre cadono in trance, nei mesi secchi di dicembre e di gennaio, dopo i raccolti di novembre del sorgo, per un periodo che va da 3 o 4 giorni fino a un paio di settimane.¹³ Infatti il sorgo, *kinà* (ar. *dura*), era e rimane tra i Kunama il cereale fondamentale, centrale anche dal punto di vista cerimoniale, a controllo fondamentalmente maschile, mentre il cereale sussidiario, il miglio, *bortà* o *beččà* (ar. *bultùk*), è sotto controllo femminile.¹⁴ Il sorgo disponibile in più varietà, è, come il miglio, adattato al bassopiano, poco bisognoso di acqua, con lavorazione alla zappa, ma anche con l’uso dell’aratro, prevede la semina all’inizio della stagione delle piogge in luglio, un raccolto principale tra ottobre e la fine di novembre e un piccolo raccolto tra dicembre e gennaio. Tutte operazioni lavorative concentrate in tempi di lavoro

¹³ Ad esempio, la seconda settimana del gennaio 2005 ebbi notizia di una donna che cadde in trance per un paio di settimane a Šambukò, villaggio in recente espansione a sud del Gash, oggi popolato anche da tigrini e nuclei *Takruri*. *Takrir* o *Attrebè* (con metatesi da *atarbà*, carovana) sono etnonimi che i Kunama talvolta includono in etichette contenitore come *Šodane* (Sudanesi) talaltra scompongono in Nigeriani, Hausa, ecc ..., rivelandone la frammentazione e la mescolanza (in passato anche il toponimo *Noggàra* valeva come etnonimo per Sudanesi): tutte esperienze di plurima alterità che hanno influenzato la nominazione di spiriti delle andinne.

¹⁴ Un raccolto di *kinà* può rimanere sotto controllo della donna se, nel trasferimento dei beni quando si contrae l’unione coniugale principale *diginà*, le è stato dato dalla madre o dall’*imbà*, il fratello della madre. Ma l’imputo cerimoniale, le sequenze nevralgiche del processo produttivo, la fabbricazione degli strumenti, l’organizzazione dello scambio d’aiuto al raccolto e la festa relativa (*kowa*) sono controllate dagli uomini.

brevi e intensivi e in passato sempre condotte in stato di tensione per le possibili incursioni di pastori Beni Amer (*Šillè* per i Kunama) o per le razzie dall'altopiano.

Le *andinne šàdia* manipolano il proprio corpo in modi riconoscibili e distintivi: si ungono con il burro, disfano i capelli, possono lasciarsi due ciuffi, impastati di grasso di montone, ornano il capo di lunghe penne nere di *età*,¹⁵ impugnano sottili bastoni, e le anziane con un campanello in cima per richiamare gli spiriti,¹⁶ che non deve però tintinnare all'imbrunire. Si riuniscono entro un *dagasà* (recinto), in genere in 4 o 5 con le loro apprendiste, costituendo quasi delle piccole confraternite femminili temporanee, bevono *aifâ*, la locale birra di sorgo, mangiano alimenti pregiati come sesamo (*akòta*) e miele (*golà*), bruciano incenso (*emelà*), impugnano uno spadone (*gegadà*). Entrano in trance, accompagnate dalla musica, cantano a intonazione e risposta, si esprimono anche con voce e portamento maschile in *performance* pubbliche, possono minacciare o percuotere chi si avvicina e avere comportamenti corporei eccezionali, nominare spiriti (si veda più avanti).¹⁷

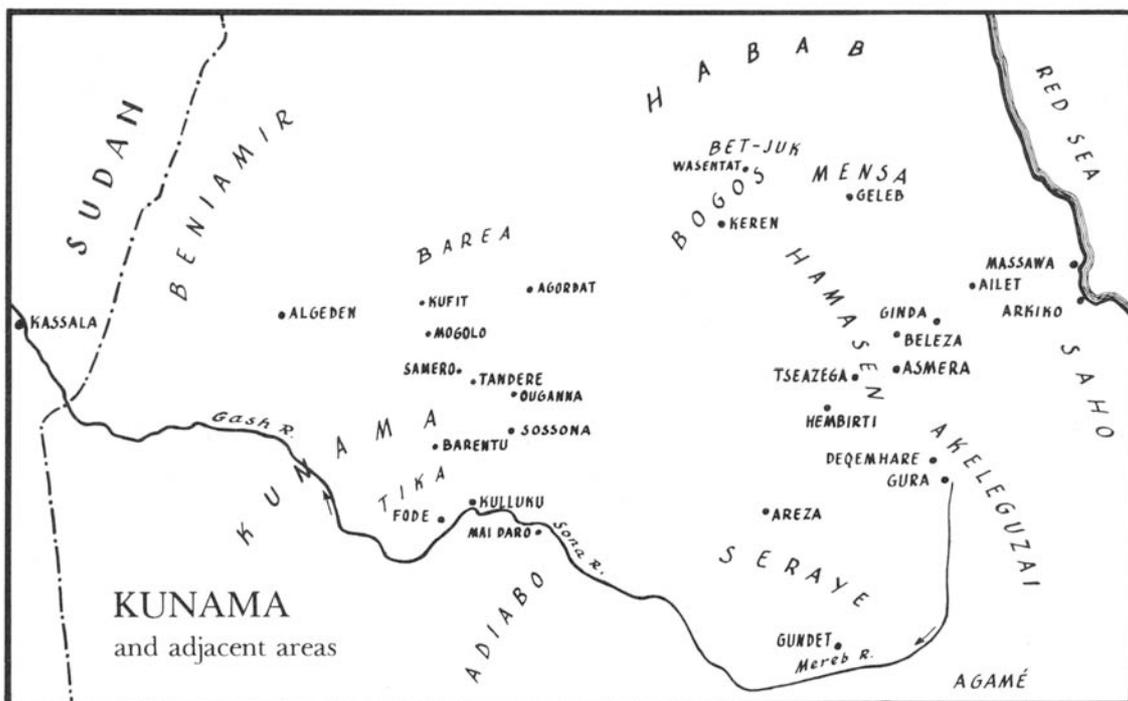


Fig. 2 - Zona Kunama e aree adiacenti (Tratto da Arén, G. - Vedi Nota 3)

¹⁵ *Éta* può valere come generico per uccello in area barka (*šurkà* tra i marda, dove *èta* vale per uccello rapace ed elettivamente il falco). Nella specificazione *kakainà* è uccello dalla coda e becco rosso, del buono o cattivo augurio a seconda che venisse sentito cantare una sola volta o due e più. Ma le penne delle andinne venivano tolte al *ğùla*, una specie di grosso tacchino ora scomparso.

¹⁶ Anche i maestri sufi nel loro itinerare usano un bastone con il campanello: potrebbe essere un altro esempio di attività mimetica delle andinne.

¹⁷ La fascinazione esotica sui Kunama ha prodotto e ancora produce anche una documentazione iconografica sulle Andinne. Qui presento due foto del 1973 provenienti dalla collezione privata di Fratel Ezio Tonini del "Pavonian Social Center" di Asmara, che ringrazio ancora una volta, cui aggiungo tre immagini recenti sul loro itinerare e su una performance pubblica, avvenuta nell'area di Ouganna nel 2004.

Le due aree principali, ma non esclusive, di azione attuale delle Andinne corrispondono anche alle due varianti principali della lingua kunama, il k. *barka* nei villaggi prossimi alle sponde del corso medio del fiume Gash (k. *Sonà*, t. Marèb) e il k. *marda* tra la riva destra del Gash e le colline a nord-ovest del capoluogo Barentù ai confini dell’area abitata dai Nara.

3. *Testimonianze e spiegazioni coloniali*

Alberto Pollera, Residente per il governo italiano nell’area tra il 1903 e il 1909, pur senza rilevare il termine *andinna*,¹⁸ segnalava nella sua monografia *I Baria e i Cunama* del 1913 la loro presenza nell’area a sud del Gash verso il Tika (t. Takazze, ar. Setit) come “strana particolarità”, ma si sottraeva a una spiegazione: “pensi chi più sa a sciogliere i problemi che il fatto narrato lascia insoluti: io vi rinunzio”.¹⁹

“Le donne di Lacatacura, e più specialmente quelle di Tacalamba sono facilmente colpite da attacchi isterici durante il periodo delle piogge, mai nella stagione asciutta, e nell’ossessione temporanea che da questi deriva e che di solito dura cinque o sei giorni, esse cantano e parlano in arabo anzichè in cunama”

Escludo che il tempo di questa ripetizione annuale, rievocazione della crisi e sua riattualizzazione – per usare espressioni di De Martino - possa essere la stagione delle piogge anche tenendo conto che si riferiva a villaggi Tika oggi o non più esistenti o completamente rimescolati: d’altra parte anche sull’altopiano, come testimonia M. Leiris, la possessione era evento più probabile nel periodo successivo alle piogge in cui, finite operazioni agricole nevralgiche, si verificano le manifestazioni sociali più intense.

Pollera aggiunge che “le donne colpite da “attacchi isterici”, uscite dallo stato di “ossessione”, “non ricordano e non sanno queste parole”; che “tale fatto non è, nei paesi esaminati, individuale, ma si verifica, come detto, in quasi tutte le donne di Tacalamba e di Lacatacura, che se ne deve dedurre trattarsi di un fenomeno ereditario nella stirpe” e che “alcuni paesani le ritengono impossessate dagli spiriti dei loro antichi vicini, gli Homran”, gruppo che effettivamente ebbe un ruolo attivo sul bordo inferiore sudanico-eritreo.

Pollera ricorre dunque a due ipotesi pseudoscientifiche, che rimandano al periodo positivista in cui si formò e che tentano di mettere in relazione in modo deterministico aspetti psichici e fisici: interessanti perchè comunque c’è il tentativo di connettere l’“atavismo”, dispositivo concettuale evoluzionista allora diffuso, alle esperienze storiche dell’area. Il ricorso alla *isteria* è termine medico e scorciatoia esplicativa che sempre irrompe – perfino oggi – nello sguardo sulla possessione e di solito applicato alle donne. La relazione tra soggettivizzazione/individuo e corpo collettivo viene

¹⁸ Richiama però il termine *ascilmina* (*ascirminà*), che può essere usato come equivalente di *andinna* intendendosi come operatrice in grado di agire come medium tra la terra dei vivi e quella degli spiriti (*aširmè lagà*).

¹⁹ *I Baria e i Cunama*, cit., pp. 30-31. Cfr. C. CONTI ROSSINI., *Il censimento delle popolazioni indigene della Colonia Eritrea*, "Rivista Geografica Italiana", 1902, pp. 52-64 e *Schizzo etnico e storico delle popolazioni dell’Eritrea*, «L’Eritrea economica», vol. I, Novara, Bibl. Geogr. De Agostini, 1913, pp. 61-90.

affrontata ipotizzando il passaggio di esperienze traumatiche dagli individui alla collettività attraverso un fissarsi ereditario di stirpe. Argomenta ancora Pollera che la presenza dell'arabo nella glossolalia delle andinne potrebbe voler dire "che questa lingua, ormai per loro sconosciuta", permanga per "virtù atavica nei misteriosi recessi della loro memoria", se fosse valida l'ipotesi di una discendenza o commistione con gruppi "arabi", o si sia impressa per violenta emozione "provata dalla stirpe" per stragi e distruzioni subite dagli stessi e si sia trasmessa attraverso le generazioni.

"se è così i Cunama di Tacalamba e di Lacatacura non hanno torto se credono che gli spiriti degli Homran si impossessano delle loro donne; il terrore sparso nella regione in passato non può essere dimenticato in un giorno"

Pollera stranamente non ne rileva la presenza in altri paesi kunama, di cui pure ebbe esperienza. Quasi suggerisce che la particolare esperienza storica ed ecologica in una zona ancor più esposta e vulnerabile, quella che gravita sul fiume Tika-Takazze, depopolata per le drammatiche vicende della seconda metà del 1800, come egli stesso ebbe modo di rilevare già nel viaggio di perlustrazione del 1902 con il Governatore Ferdinando Martini,²⁰ abbia avuto ripercussioni fisiche e psichiche: per "minor floridezza", per le febbri malariche, per "gente annientata dal dolore, disfatta dai disagi, dalle privazioni e dalla paura".

Singolarmente, nel sottolineare il contesto storico e nel ricondurre all'esperienza collettiva dell'alterità, presenta un elemento di modernità recuperabile: ma rinuncia alla fine, dinanzi alle difficoltà di spiegarsi le ragioni del fenomeno, a render conto delle storie di vita di queste donne e della relazione tra gli stati di trance e il ciclo agricolo. Appena accennata è anche la comparazione con l'esperienza dello *zar* nell'altopiano etiopico, che pur conosceva e qui richiama, ma che era diffusa anche nel bassopiano sudanese.²¹ Dunque, solo abbozzata l'ipotesi di un fenomeno di diffusione o di parentela culturale, con qualche vena scienziata, non abbiamo dal funzionario coloniale che più a lungo visse nell'area che una sintetica descrizione di una performance contenuta in una lettera di un suo ascaro.²²

Nel *Diario Eritreo* quando il governatore Ferdinando Martini racconta di Uondù di Narkabà e Konta Totù e Assallì ci si imbatte in una *aširminà* come indovina che può scoprire se Kontù abbia davvero fatto un maleficio (*aširmà* vale per spirito e anche per evento inesplicabile attribuito a intervento di una potenza extra-umana).

²⁰ ADEMOLLO, V., *Nei Cunama*, "Bollettino R. Società Geografica italiana", s. IV, vol. IV, 1903, n. 9, pp. 683-740.

²¹ Sulla esperienza, soprattutto femminile, dello *zar* in un villaggio del Sudan orientale vd. a fini comparativi BODDY, J., *Wombs and Alien Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, the University of Wisconsin P., Madison 1989. Vd. anche in una vasta letteratura BEHREND HEIKE – ITE LURG, *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, J. Currey, London 1999.

²² Pollera aveva richiesto all'ascaro 'Alì Šabà di raccogliere notizie dettagliate sui sintomi di trance delle "donne affette dal diavolo [*Iblis*]" ("Archivio Alberto Pollera", Ferrara presso gli eredi, lettera del 19 *Sāfār* 1327 (11/9/1908): cit. in SORGONI, B., *Etnografia e colonialismo. L'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera (1873-1939)*, Torino, 2001, p. 63, n. 48). Grazie alla cortesia della famiglia Pollera, riporto in Appendice la traduzione coloniale dall'arabo tra i testi (non è dichiarata l'appartenenza etnica, ma escluderei che si tratti di un kunama; l'area è kunama tika).

In *Memorie d’Africa* Sapelli descrive la figura di divinatrice *wäyzäro* Essai, che abita a ‘Addi Sasalù a 60 km da Arräsa, capoluogo del Däqqi Täsfa a cavallo del Mareb, dove la raccolta d’acque di Šerbät prende nome di Gash.²³ Le pendici delle regione tigrina del Särayä, il territorio storicamente noto come Däqqi Täsfa, sono un’area importante per i movimenti di Andinne nel mese secco di gennaio. Sono delle aspre terre di difficile percorrenza ancora oggi sulla pista che porta dal bassopiano alla curva del Mareb e si inerpica verso l’altopiano per Arräsa e ‘Addi Ugri. Queste pendici sono area ambigua, perché segnata da appartenenze etniche trasformabili e reversibili, zona *buffer* tra altopiano tigrino e piana sudanese orientale, di espansione verso il basso della presenza tigrina o di retrocessione a seconda dei rapporti di forza, come prova anche l’alternanza nel prevalere di toponimi tigrini o kunama, ieri e oggi.²⁴ Anche per questo è terra produttiva per l’itinerare e le pratiche divinatrici e di cura delle andinne.

Queste pendici e ancor più quelle a sud degradanti dall’altopiano del Wälqayt verso il Takazze, dette *mäzäga*, hanno funzionato nelle diverse fasi storiche come camere di compensazione e trasformazione che permettono di accogliere e poi inglobare progressivamente nella regione nuovi arrivati, innescando processi di variazione identitaria.

Negli anni sessanta del 1900 Mario Cittadini, insegnante di inglese ad Asmara, nelle sue lodevoli ricerche da *amateur* antropologo, si muove, affascinato dalla “condizione primitiva” dei Kunama, tra le alternative della “sfacciata impostora” o della “psicopatica”, alla ricerca del “trucco”, dell’inganno: “ossessione e isterismo sono gli aspetti più appariscenti di costoro che hanno la pretesa di partecipare al mondo dell’aldilà”. Ci lascia comunque alcune informazioni interessanti che verranno richiamate.²⁵



Fig. 3 - Andinna, località Ebaro/Oganna, anno 1973

(Archivio personale fr. Ezio Tonini, Asmara)

²³ SAPELLI, A., *Memorie d’Africa*, pp. 160-2.

²⁴ CICCODICOLA, F., *Escursione dall’Asmara a Mai Daro attraverso al Deca-Tesfä*, “Bollettino della Reale Società Geografica Italiana”, s. III, Vol. VII, 1894, pp. 774-788. I villaggi delle pendici del confinante Dembe’a erano insediati lungo la pista proveniente da Mansura, seguita dai pastori che scendono al Gash: da essi partivano razzie specie verso i Kunama Koita e K. Marda che reagivano con controrazzie (Antinori, *Viaggio nei Bogos*). Secondo Pollera l’emigrazione di Sebab, forse nel XV secolo, dai Bogos con dodici ‘enda cristiane, esercitava “signoria” dai monti Libän sui villaggi Marda, anche con rapimenti di bambini che, secondo le tradizioni, entravano nel circuito schiavile (Cfr. Pollera, *I Baria*, cit.).

²⁵ Mi riferisco a un consistente dattiloscritto di cui possiede copia Mons. Thomas Ousmane, nel quale sono riversate le osservazioni contenute nei suoi scritti editi, dati contenuti nei lavori di Fermo da Castelnuovo e di P. Ilarino Marichelli, e altre soprattutto sulla parentela prodotte con il P. Terenzio di S. Giovanni Rotondo che visse molti anni presso i Kunama (il datt. contiene una breve introduzione di V.L. Grottanelli che lo ebbe in visione dall’autore).

4. *Missionari e andinne*

Più dei funzionari coloniali sono però i missionari cristiani, svedesi e italiani, che hanno avuto per le modalità e i tempi lunghi della loro permanenza la possibilità di osservare questi fenomeni, lasciandoci però scarsa documentazione per frammenti.

In una lettera svedese si registra nel villaggio di Kulluku, insieme con la conversione degli anziani Kafalo e Milo e di Sardini e Karo, di media età, quella del giovane Andrea, la cui madre era “witch doctor”: è possibile che si trattasse di una andinna con funzioni di divinatrice o guaritrice e probabilmente la sottolineatura indica la soddisfazione per avere fatto breccia in un settore della società locale influente e oppositivo rispetto a quello missionario.²⁶ Emma Andersson nel 1917 annota che in adempimento allo sforzo pedagogico di trasformazione delle tecniche del corpo femminili, dopo la buona esperienza della piccola Mella, vengono loro affidate delle ragazze che ora “da una settimana studiano, lavano i panni, puliscono e intrecciano fibre di palma dum” per un salario al mese di 7/8 lire italiane. Ma rimarca anche che “a Mella non era successo niente, non era stata stregata...”, riferendosi esplicitamente alla presenza locale delle andinne e rivelando come questa sfera dell’attività sociale del villaggio fosse sempre operante e fonte di preoccupazione concorrenziale per i missionari uomini e donne.²⁷ Sia che si tratti di trance o delle pratiche terapeutiche e di divinazione, i pastori protestanti e i padri cattolici se ne sono sempre tenuti distanti (“non ne vogliamo sapere”) o le giudicano superstizioni primitive e manifestazioni di paganesimo da delegittimare nella ferma intenzione di fare una *tabula rasa* per affermare l’opera di cristianizzazione.²⁸

Lo sguardo del missionario cattolico si concentra in poche osservazioni scritte nei lemmi del “Dizionario Cunama-Italiano/Italiano-Cunama” di Padre Fermo da Castelnuovo. Alla voce “Andinna” dava “donna spiritata, strega” con rimando a *sadallà*, che i missionari hanno da subito tradotto come Lucifero, capo dei demoni (*ascirmè baiè* o spiriti cattivi), anche se Sadalla per i Kunama può anche fare azioni positive e guarire.²⁹ Fermo *ad vocem* annotava la credenza di un “antico kunama dal nome Sadallà il cui spirito si dice venga ogni tanto a dare avvisi alle Andinne che cadono immediatamente in ossessione nella quale durano anche una settimana. In

²⁶ GAC, Box 3: EE 19.03. 1915 MT 1915 82:83.

²⁷ GAC, Box 3: MT 1918 : 53: lettera, Barentu 25 08 1917.

²⁸ MIRAN, J., *Missionaires, Education & the State in the Italian Colony of Eritrea*, in HOLGER BERNT HANSEN-MICHAEL TWADDLE (eds), *Christian Missionaries and the State in the Third World*, J. Currey, London, 2002, pp. 121-135. Utili suggerimenti vengono da Flavia CUTURI (a cura), *In nome di Dio. L’impresa missionaria di fronte all’alterità*, Meltemi, 2004: ivi CUTURI, F., *Introduzione. Adattarsi, modellare e convertire*, pp. 7-60; ivi COLAIANNI, A., *L’attività missionaria salesiana tra gli shuar dell’Ecuador. Interessi antropologici e strategie di promozione del cambiamento socio-culturale*, pp. 155-206; ivi GNERRE, M., *Missionari alla sfida dell’alterità comunicativa: parole, discorsi, eventi comunicativi, coreografie e spazi*, pp. 207-240.

²⁹ ‘Annà per i protestanti e i cattolici diventa il termine per Dio, mentre *Sadàlla* diventa Lucifero (vd. Andersson, *Ett och annat*, op. cit, cap. V). Il capitolo delle scelte di traduzione/interpretazione dei concetti locali nell’opera di evangelizzazione è di grande interesse: vd. per un quadro comparativo tra gli altri DWIN M. YAMAUCHI- MAKER (eds), *Africa and the Bible*, Academic Michigan, Lansing 2004.

questo tempo parlano lingue diverse e sono in continua relazione con Sadallà il quale (dicono) beve pure con loro l’aifà” (commensalità condivisa che corrisponde a ciò che afferma il testo n. 4).³⁰ Alla voce “possessione” (e anche “spiritare”) riporta il termine, che compare anche nei testi, *binà* (*aširme kobinke*; tenuto posseduto dallo spirito), che è correntemente usato anche oggi. F. riporta anche, forse come variante areale, *mala*, ma potrebbe essere *màra*, bile e anche veleno (scambiando spesso la pronuncia marda la *r* con la *l*).³¹

Per quanto sia possibile ottenere anche oggi sul campo una tipologia di queste figure, le differenze possono sfumare nella pratica sociale. Le andinne sono *ankoradine*, cioè possiedono competenze su erbe e radici, esercitano attività di cura (*ankoradà* indica la medicina che cura e *ankorad’ità* sarebbe oggi un ambulatorio o farmacia). Pollera nella monografia usa “*ascirmina*” per operatrice del magico e curatrice sia per spirito. Cittadini, che aveva avuto informatori nei villaggi marda di Ebarò e Ogàna e aveva avuto scambi con il pastore svedese Olle Hagner (1895-1978) scriveva che *ascirminè* (spiritate) sono denominate anche le andinne, “donne invasate”, e che lo spirito poteva manifestare il suo potere attraverso una tromba d’aria (*àifa*).³² Ma alcuni, tenendole distinte dalle andinne e dalle donne che cadono temporaneamente in trance, identificano *aširminè* con donne “folli”,³³ che invece altri denominano con il termine arabo *mağinun*. Non sono comunque *sadine*. *Sadinà* è colui o colei che possiede *sada*, che mantiene un’ambiguità tra medicina per curare o per avvelenare (*sada baià*, medicina cattiva, *fùla sàda* è unguento, pomata). Oggi però nelle persone “moderne” in *sàda* prevale il polo negativo in opposizione ad *ankoradà*.³⁴ Padre Ilarino Marichelli, che era nativo di Keren, appassionato di folklore kunama, scriveva che la prestazione del corpo è *ùla afiata* o anche *ùla kutu kitòma*: il *sadinà* gira due o quattro volte intorno all’ammalato con la capra, se donna, con un capro, se maschio, e invoca ‘*Annà Annata daganake aba deam namimmèna gogodabu kebabo kaso* (“invoco Annà che ciò che ti dono con gioia ti sia di buon effetto”). Il sangue della capra sacrificata si raccoglie in un recipiente, vi si mescola la medicina (*kokòba sada*)³⁵ e si fa con essa il bagno al paziente, gli si dà un po’ di brodo di carne, e si mescola la medicina da bere.

³⁰ Nella lettera di ‘Alì Šebai è presente nelle invocazioni: “poichè per essi Sahadalla è il capo del loro diavolo”.

³¹ A seconda della variazione di tono e di lunghezza vocalica *mala* può significare ricchezza o cose possedute, consumo, nella bocca. Le espressioni *aširma bayà*, spirito cattivo, *kutu kišoke*, *aširme kutuno* si trovano nei racconti del Ms.

³² CITTADINI, M., *datt.*, p. 60. Aggiungeva che “*gùulay*” sono manifestazioni di *ascirmè* tra i marda (ha qualche relazione con la peste bovina in tigrino *gulhay* che afflisse tutto il bestiame della colonia Eritrea nel decennio 1880?).

³³ F. per *ascirminà* propone allo stesso titolo “spiritato, ossesso, matto, scemo”.

³⁴ *Sadinà* viene identificato anche oggi come una delle figure che operano nel “magico”, in grado di avere competenza su un erbario efficace: forse in relazione con *šāda*, ar. sudanese, principio pericoloso, *šādin*, religioso, guaritore.

³⁵ *Kokòba* è il sangue, *kokòba ià* è il mestruo (e la sua coagulazione fornisce la materia nella procreazione), *ula kokòba* il seme maschile. Va notato che la metafora per il legame di parentela matrilinea non è il sangue ma le ossa, *sangà* (i *sanganena* sono infatti i “pacificatori delle ossa”).

La carne cotta si divide tra i due. Il resto della medicina sarà mescolato dal paziente con latte o *aifâ* e bevuto ogni due o quattro giorni.³⁶

In una mia rilevazione a Barentù del 1995 mi è stata proposta la seguente tipologia: *ankoradine* addetti/e ad attività di cura, *sadine* coloro che usano la magia nera, *usinè* e *awawe* gli iettatori, *awame* i guaritori che tirano fuori lo “sporco” (*šina*) facendo massaggi, curano con radici e in genere sono itineranti, come un anziano che praticava ad Ašoši, *šùla fâde* gli indovini,³⁷ *sēsalilè* indovine che nell’oscurità, separate da una tenda, evocano, parlando in kunama, forse capaci di estrarne la voce da un proprio archivio di voci e saperi biografici, lo spirito del parente morto, che i parenti nelle crisi famigliari o individuali o nei periodi intermedi tra le iterazioni rituali delle ricorrenze funebri, vogliono risentire, offrendo in pagamento *aifâ*, tabacco, miele che vengono passati sotto il telo (*sēsa*). In questa classificazione *awame*, *sesalilè* e *andinne* sono date solo come figure femminili; si distinguono abbastanza nettamente le attività benefiche da quelle malevole. Ma ancora una volta bisogna sottolineare che almeno parte delle figure trascorrono l’una nell’altra, non sono nella pratica sociale facilmente distinguibili e distinte: bisogna aspettarsi fluidità tra le figure. E come sempre accade le competenze su questi fenomeni sono diversamente distribuite e organizzate nella società.

5. Le Andinne come discorso sull’alterità e come archivio della memoria storica

In sintesi le andinne sono viste o come figurazione del “primitivo” o come curiosità folklorica anche interna o come fascinazione turistica, e non come storie biografiche di genere, come donne la cui esperienza di vita incapsula eventi e sofferenze individuali e collettive e si inserisce tra le risposte culturali che la società kunama ha avuto ed ancora ha a disposizione e mette in atto per affrontare le crisi.

Come è stato osservato, la possessione “dice e fa molte cose allo stesso tempo”: nell’intreccio dei nuclei di azioni, gesti e parole delle andinne, dove la codificazione non esclude la frammentarietà, la contraddittorietà e la singolarità, si esplicano diverse finalità. Questo avviene anche se le concezioni locali, qui come altrove, la rappresentano come “la compulsione esercitata sugli individui da parte di poteri, di agenti esterni ad essi, come l’espressione diretta di una volontà e presenza altra”.³⁸

I caratteri di “flessibilità”, “polimorfismo”, “dinamismo”, attribuiti ai culti di possessione, possono applicarsi anche al fenomeno delle andinne. Il rapporto mimesi/alterità si struttura secondo gli assi del potere, della cura, delle rappresentazioni. La *performance* pubblica, di cui vedremo più avanti alcuni caratteri, permette di riflettere sulle relazioni sociali e simboliche asimmetriche come quelle tra

³⁶ P. MARICHELLI, I., *Missionario di frontiera. Note di Fra Ilarino Marichelli sacerdote cappuccino eritreo*, Tip. Francescana, Asmara, 1998. Cfr. Anselmo da Ponzzone, *Religione e credenze cunama*, datt., pp. 94, in Archivio della Provincia Cappuccina d’Eritrea, Vicariato Apostolico, Asmara, cass. 15.

³⁷ Vd. più avanti il paragrafo 12. *Storia dello “stregone”*.

³⁸ BENEDEUCE, R., *Trance e possessione in Africa*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp- 130-133, da cui traggio utili suggerimenti e dispositivi concettuali.



Fig. 4 - *Performance* pubblica di andinne, località Ebaro/Oganna, anno 1973
(Archivio personale fr. Ezio Tonini, Asmara)

kunama e poteri esterni, tra uomini e donne, tra esseri umani e spiriti, tra viventi e defunti, e di socializzare la relazione tra la posseduta e lo spirito o gli spiriti.

Le produzioni glossolaliche delle andinne attivano una sorta di archivio della memoria storica che si riattualizza nelle loro espressioni, nell’affiorare di denominazioni di genti confinanti e di dominatori, di luoghi significativi e contesti evocativi. La situazione comunicativa della trance e delle performance se ne fa veicolo efficace proprio perché agisce in modo emozionale sugli astanti, muovendosi anche in una coinvolgente dimensione estetica, teatrale, e mette in relazione campo della cura e della divinazione con l’extra-umano, anche se il dominio in cui esercitano le andinne è diverso da quello di occasioni cerimoniali come quelle attivate da figure maschili come il *laga manna*, officiante della terra, l’*anguà* nello *šattà*, il *sanganèna* operatore nei rituali di compensazione di offese gravi e spargimento di sangue.³⁹

Una rilevazione di due ricercatori kunama, Nikodemos Idris⁴⁰ e Alexander Nati⁴¹ nel 1982, in una missione organizzata dall’Istituto delle Nazionalità di Addis Abeba, calcolava che circa il trenta per cento della glossolalia delle andinne era in lingua tigrè con l’inserimento di parole arabe e il resto in kunama.

Il contesto storico e areale è importante per capire questa dimensione. Il bassopiano occidentale eritreo si potrebbe definire, in una prospettiva storica, come uno spazio politico dove agiscono forze asimmetriche, con punti di coagulo e di attrazione come il medio Gash, un’area di gruppi a storia debole immersa in un grande campo di forze confliggenti dal Sudan e dall’altopiano etiopico tigrinofono. Sottoposti anche a

³⁹ Classificabile nei termini dello storico delle religioni Raffaele Pettazzoni come “confessione dei peccati”, lo *šattà* si svolgeva un tempo nel mese lunare corrispondente a dicembre, a Gega in area marda: vd. CITTADINI, M., *Lo sciattà o confessione pubblica presso i Cunama Marda*, Hailè Sellassiè Univ., IES, Addis Ababa, 1967 (estr.); FERMO, *Dizionario*, cit., ad vocem *sciattà*.

⁴⁰ Una breve auto-biografia di Nikodemos Idris è contenuta in Taddia, I., *Autobiografie africane. Il colonialismo nelle memorie orali*, Milano 1996, pp. 108-118. Da segnalare oltre la tesi di laurea già citata un altro scritto inedito di N. Idris: *Phonology of Kunama*, (datt.), Addis Ababa 1993. Al Department of Ethiopian Languages dell’Università di Addis Ababa confluì una piccola collezione di registrazioni di circa 60 favole kunama raccolte durante la missione del 1982, sul cui stato e fruibilità attuali non sono informato.

⁴¹ Di Alexander Nati, che insegnò all’Università di Asmara vd. i saggi *Elders and Juniors in Kunama Society*, in *International Symposium of History and Ethnography in Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1982 e *Linguistic diversity in Eritrea*, “Africa” (Roma), LV, 2, giugno 2000, 267-279.

prelievo schiavile, i Kunama vennero chiamati, insieme con altre popolazioni come i Nara, con etnonimo generalizzante e dispregiativo *Barià*, sinonimo di schiavi.⁴²

Questi discorsi si aprono dunque a conoscenze periferiche, le metabolizzano in una riflessione, che è stata a lungo centrale per i kunama, sulla loro partecipazione a più contesti e lingue. Ancora oggi, malgrado la delegittimazione interna e l'erosione da parte di pensieri e pratiche oppositivi, immettono la società kunama in un contesto multiculturale più complesso.

Linguaggio, enunciati, espressioni retoriche incapsulano la complessità e vulnerabilità di un territorio storicamente esposto al rischio, si costituiscono come una modalità possibile per dare intelligibilità all'esperienza collettiva e individuale. Forse l'insieme delle pratiche e delle parole delle andinne è un modo di controllarla, di darle un senso incorporandola concettualmente in questa espressione mimetica e teatrale. I riferimenti rimandano a meccanismi attraverso cui "popoli e culture ricordano, mostrando e dissimulando a uno stesso tempo, la coscienza degli eventi di cui sono stati protagonisti, trasformando la memoria della violenza subita".⁴³

I villaggi kunama e la loro popolazione composita sono una illustrazione esemplare della fluidità etnica dell'area, una "periferia inglobata" rispetto ai centri abissini, ma capace di gestire le relazioni con quelli sudanesi. Unendo alle pendici l'area di bassopiano fin oltre il Gash (k. *Sonà*) abbiamo una regione in cui le differenze si costruiscono e si riformulano dentro un *continuum storico* di variazioni interne, che non permettono di stabilire uno stato originario o delle etnie essenzializzate o rigidamente separate, ma piuttosto costruiscono "una catena di società".⁴⁴ Ci parlano di appartenenze fluide, che le necessità coloniali tentarono di irrigidire con cesure e procedure classificatorie. Una storicità delle etnogenesi che tutto sommato veniva riconosciuta dall'etiopista Conti Rossini, quando individuava, nella dissoluzione del dominio *Funj* e nell'affermazione dei poteri turco-egiziano e ottomano e poi della crisi, processi di nuove composizioni etniche, come risultati di sommovimenti storici, di migrazioni e espulsioni: come gli abitanti dei *māzāgà* dell'Wālqayt appunto, o più a nord di Sabderat o come gli Algeden. Gli Algeden si sarebbero formati «dall'aggruppamento di famiglie locali Cunama, cui si aggiunsero poi degli Homràn, d'imprecisato ceppo, e dei Beḡa (Balau e Haffara), intorno a un manipolo di Fung, che per ragioni militari erasi stabilito su un monte presso Ela Dal»,⁴⁵ sfruttando dunque nella nuova contingenza storica la posizione di rendita del controllo delle colline presso le quali passava un ramo della carovaniere per Kassala e Tokar. Questo nuovo

⁴² Sono spesso stati assorbiti dalle genti dell'altopiano anche in denominazioni inferiorizzanti come *Šanquillà* o *Dubanè* o dispregiative in riferimento alla loro sorte di potenziali schiavi come "i capretti del 'Addi Abō", regione prospiciente dello Širè che esercitò su di essi prelievo di tributi e di stock animale e umano per lungo tempo. Ad essi l'altopiano ha comunque comunemente applicato, e fino a tempi recenti, l'etnonimo Baza o Bazan.

⁴³ Beneduce, *Trance*, cit., pp. 24-26.

⁴⁴ Cfr. AMSELLE, J.L., *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati e Boringhieri, 1999.

⁴⁵ CONTI ROSSINI, C., *Schizzo etnico e storico delle popolazioni dell'Eritrea*, «L'Eritrea economica», vol. I, Novara, Bibl. Geogr. De Agostini, 1913, pp. 61-90, e ancor prima PERINI, R., *Di qua dal Mareb*, cit., p. 290. Ora vd. TADDIA, I., *Algeden*, «Encyclopaedia Aethiopica», vol. I, Hamburg, 2003, *ad vocem*.

gruppo si era poi posto, insieme con frazioni Beni Amer, come mediatore a vantaggio del nuovo potere nel prelievo di tributi dai Nara e dai Kunama.

Nelle registrazioni di Mario Cittadini nei villaggi di Lemùna e Dagilo nel 1965 irrompono sia gli *Homran*, legati all’epoca delle razzie che provenivano dal Sudan ad opera di mercanti imprenditori dei bordi, sia *Sinnār*, l’antica capitale del dominio *Funj*. Il richiamo a *Sinnār* nelle parole delle andinne, preso dagli antropologi diffusionisti come prova della presunta area di origine dei kunama lungo il fiume Atbara,⁴⁶ può piuttosto essere interpretato come un lascito storico del rapporto tributario (*ùla fuggàra*) che i Funj, mediante i loro intermediari, imposero ai villaggi dei “kunama alti” per circa tre secoli (1540-1820) fino all’avvento della *Turkiyya*.⁴⁷ Così gli spiriti *derwiš* evocati nella possessione di Gondar, secondo le rilevazioni di Leiris, erano legati alla memoria della pressione della *Mahdiyya* sui confini etiopici.⁴⁸ Lo stesso Pollera aveva fatto un accostamento comparativo con donne abissine prese da spiriti maligni provenienti da un altro paese e che le fanno parlare nella loro lingua straniera. Nelle informazioni che egli aveva ottenuto le donne invocavano “*Salama Elit Bitama salama Sona salama*” e “*Mecca Medina salama Hadendowa Sinnar salama*”, come succede ancora oggi.⁴⁹

Come è stato efficacemente detto, “mimesi e possessione sono in rapporto strutturale tra loro (...) entrambe rinviano in modo costante alla questione dell’altro e dell’alterità (...) ed entrambe costituiscono esemplari contesti e strategie di attraversamento dei confini”.

Al tempo del dominio Funj *Sinnār* per il suo prestigio aveva l’epiteto di *al mahrususa al mahmiyya*, “la divinamente protetta e guardata” ed era nodo negli scambi tra i regni nubiani di Nabata e di Meroe e l’oro e gli schiavi del Beni Shangul.⁵⁰ La stessa Fāzūghli era una *buffer zone* tra *Sinnār* e gli altopiani etiopici in un’area ben conosciuta come sede di miniere d’oro ed ambita dai capi etiopici: secondo la *Cronaca di Susenyos* di Täklä Sellāsē, era direttamente sottoposta ai Funj del *Sinnār* nel 1685.

⁴⁶ Cfr. CITTADINI, M. *Primitivo stanziamento extra-eritreo dei Cunama*, in “Third International Conference of Ethiopian Studies”, vol. II, Addis Abeba, 1966, pp. 329-332. Le ipotesi di etnogenesi potevano indicare anche nel fiume Atbara, oltre che sull’altopiano (*kebesā*), stanziamenti molto antichi dei kunama. I viaggi degli esploratori europei nell’area tendevano a verificare la possibilità di far coincidere antiche confuse denominazioni di peripli e viaggi precedenti con i kunama: ad es. Guillaume Lejan passando per il fiume Takkaze (Setit) pensava di vedere negli antichi *cynamolgi* della *Storia Naturale* di Plinio (VI, 35) “un peuple réel et un nom indigene, les kunama, ou nègres Basen, qui en effet sont traités des sauvages par tous leurs voisins et ont une belle race des chiens fauves” (*Voyage en Abyssine exécuté da 1862 à 1864*, Paris Hachette 1872, p. 70). Cfr. anche per le testimonianze arabe CERULLI, E., *La Nubia cristiana, i Baria e i Cunama nel X secolo dopo Cristo, secondo Ibn Hawqal geografo arabo*, “Annali dell’Istituto universitario Orientale di Napoli”, 3, 1949, pp. 215-222.

⁴⁷ Sui Funj vd. tra gli altri CRAWFORD, G.S., *The Fung Kingdom of Sennar*, Gloucester, 1951; HOLT, P.M., *A Modern History of the Sudan from Funj Sultanate to the Present Day*, London 1961; O’ FAHEY, R.S.-HPAULDING, J. L., *Kingdoms of the Sudan*, London, Methven, 1974; SPAULDING, J., *The Heroic Age in Sinnār*, Michigan S. University, 1985. Sulla complessa formazione di questa identità vd. JAMES, W., *The Funj mystique*, in JAIN, R.K. (ed.), *Text and context in Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia, Institute for Human Issues, London, Tavistock, 1977.

⁴⁸ M. Leiris, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, Unbulibri, Milano 1988.

⁴⁹ Dalla lettera di ‘Ali Šabai, vd. nota 22.

⁵⁰ Cfr. HOLT, P.M., *The Sudan of the three Niles: the Funj Chronicle 910-1288/1504-1871*, Leiden-Boston, 1999.

Si può comprendere come il nome del centro avesse notorietà su lunga distanza e evocasse potenza e timore presso i gruppi oggetto di prelievo tributario.⁵¹

In questo senso si può concordare con chi vede nelle possedute “corpi mimetici che riproducono gesti, mode, abitudini, o corpi posseduti da spiriti stranieri, da figure di dominatori”. La foggia dei capelli delle andinne talvolta forma come due corni e potrebbe evocare il copricapo insegna del potere Funj. Anche l’iconotrofia locale serve da incoraggio per la memoria storica: in alcuni villaggi ci sono pietre dette *Fune ugà*. L’espressione kunama “ti ha preso un Funj?”, quando si vede qualcuno irrequieto preso dalla frenesia di muoversi, di andare, crea un collegamento con comportamenti e emozioni collettive che rimandano a una esperienza storica e la riattualizzano. Così accade con l’espressione *alùla* che vale per un periodo di disastri di durata interminabile ed è deposito linguistico che rimanda a quando tra il 1886 e il 1888, associata a un periodo di carestia, poi all’azione del *gulhai* o peste bovina, irruppe nel bassopiano la forza distruttiva delle truppe di Alula con il suo drammatico prelievo di *stock* di cereali, di bestiame e anche di esseri umani.⁵² Anche Nati conferma come compaiano nelle loro canzoni il nome di *Sinnār* e di posti dove vivono gli Algeden, che furono mediatori del prelievo Funj sui Kunama: un insulto kunama è “*algedenay ebini!*”, “sii catturato dagli Algeden!”.

Nel corteo descritto da Cittadini si canta: “*E kalibe sanna, kalibe olanga, kalibe Ilit, Bitama*”. Halanga è un sito vicino agli Algeden. Gli Hadendowa sono pastori parlanti *beġa* che storicamente hanno esercitato pressioni sul Gash e il Setit. Gli Ilit e Bitama sono gruppi già parlanti dialetti kunama non immediatamente intelligibili in piccoli villaggi che stanno sul bordo sudanese nelle prossimità di Tessenei e Haikòta e che Munzinger riteneva già islamizzati a metà ‘800: buoni da pensare nel discorso delle andinne perchè sul crinale ambiguo della trasformazione identitaria o ormai inglobati nell’alterità.

Tutti questi dunque possono essere esempi di “forme peculiari attraverso cui le società ricordano”, una narrazione di esperienze storiche circolante per frammenti e per allusioni non necessariamente contenute in prodotti orali formalizzati.⁵³

6. Performance, atti mimetici dell’alterità e rapporti di genere

Nello svolgimento della performance descritta da Cittadini, le donne ballano per quattro volte, ritornano indietro con le andinne capo per ultime (è evidente l’esistenza di una gerarchia). Si aggiungono due ex-andinne, si fanno delle figure, gridando in ripetizione “*sullum, lilina ibba sadellà*” (“addio, Padre Sadallà ti lascio...”), girano su se stesse, si fissano ad armi abbassate, eseguono fianco destro e sinistro come i soldati, incrociano le armi, si tolgono il diadema di grasso, spargono ai quattro punti cardinali

⁵¹ TRIULZI, A., *Salt Gold and Legitimacy. Prelude to the History of a No man’s Land. Belā Shangul, Wallagā, Ethiopia (ca. 1800 – 1898)*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1981, pp. 60-61.

⁵² Cfr. ERLICH, H. *Ras Alula and the Scramble of Africa. A Political Biography. Ethiopia and Eritrea 1875-1897*, Lawrenceville- Asmara, Red Sea Press, 1996.

⁵³ Cfr. CONNERTON, P., *How Societies Remember*, Cambridge U.P., Cambridge, 1989.

aifà e latte, saltano verso est, fischiando e ricomponendosi. Infine vi è il consumo sacrificale delle galline con l’*ingerà*.

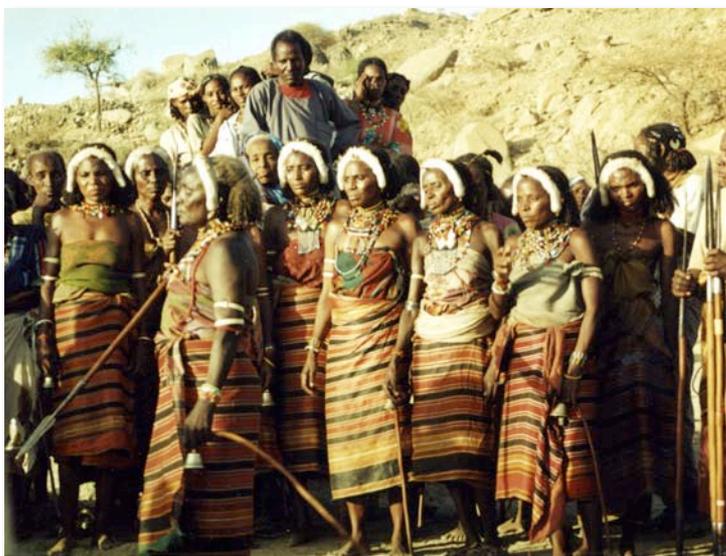


Fig. 5 - Performance pubblica di andinne. Oganna, 2004

Sembra attuarsi qui la riflessione sui rapporti tra i generi sia nei gesti e nell’uso delle armi sia nella mimesi degli usi militari europei insegnati ai maschi kunama e mutuati dallo stesso esercito etiopico, che richiama le figure delle “fantasie” del periodo coloniale.⁵⁴ Compare anche il regime alimentare privilegiato, inversione rispetto a quello ordinario. La paura del nemico, qualunque forma esso storicamente assuma, la paura della razza sempre

incombente ma anche l’eccitazione della contro-razza esercitata sono veicolate in queste parole che richiamano la forma stilistica dei canti di incoraggiamento e di esaltazione prima o dopo gli atti bellici:

Farisc, ascioris almaggià gobai... Sciscià abbai Gobai Gobai atent Gobai. Imma ninini sameka alabù. Ibbo niniki Sameka alabù”.

Alcune parole sono opache, ma il senso è “Ho fatto bene, ho ammazzato un bue, ho portato [la preda] ho fatto bene...”.⁵⁵

E ancora:

“Io sono sulle piste dei Beni Amer. Non ascolto ciò che mia madre e mio padre dicono. Io sono come un uomo forte, io sono perverso e non faccio come mi si dice”.

Il comportamento, la gestualità e anche la voce si fanno maschili ed esprimono la memoria attualizzata delle relazioni conflittuali per le acque ed i pascoli con i pastori

⁵⁴ Per una interpretazione della “fantasia” come attività mimetica nella situazione coloniale italiana vd. DORE, G., *Scritture di colonia. Lettere di Pia Maria Pezzoli a Bologna dall’Africa Orientale (1936-43)*, Patron, Bologna, pp. 50-54.

⁵⁵ *Gobay* è il bue in tigrino; *ala-bu* in tigrè significa “non aver niente” (ad es. il tronco vulcanico non avendo piante viene chiamato Alebù)... *Abinà*, elefante, e *gobay* (= k. *gaugà*) erano nelle tradizioni associati anche a due dei quattro *dugulè*, clan capostipiti ed esogami (che Pollera aveva erroneamente considerato residuali e socialmente periferici), rispettivamente a *Gurmà* e a *Serma* (che avevano anche scambi matrimoniali preferenziali, in un sistema parentale che ancora oggi è caratterizzato fortemente dalla matrilinearità, malgrado le molteplici pressioni verso la patrilinearità o il sistema cognatico bilaterale); *Abinà* risulta nelle rilevazioni anche come lignaggio derivato: nelle danze i suoi membri avevano movenze mimesi del pachiderma ed emblemi distintivi.

Šillè, i Beni Amer. Uscire dal paese per territori non coltivati per la razzia o contro razzia è affare dei maschi (il gruppo dei pari, *kollè*, che partono si dice *kollàma*, la razzia *bàda* e il bottino che si conquista *annòda*).

Nella performance descritta al Pollera si descriveva la “fantasia” di tre donne, presumibilmente in area kunama tika: “hanno cantato in onore degli Elefanti delle Giraffe e dei Bufali e salutavano i briganti (*sallam ghingiari*) ripetendo per altre due volte i saluti (...) la prima donna riprendeva “*Ibba ana libbè abbed libbè ghisnabi Salama*” in arabo, poi dicevano “*Chef alac taibin mahasa mafasih*”.⁵⁶

Anche nella performance descritta nel testo del Ms. le andinne rivolgono ai maschi parole di sfida:

“O paesani, è scoppiato il combattimento in paese, fuggite: se non volete, aspettate che vengono a farvi fuori e vanno via. Siete legati ai piedi? Perché non volete scappare?”.

Alexander Nati riporta tre testi di *kamasa* (*kamašà*), i canti di combattimento dei guerrieri kunama che corrispondono ai *foqqàra* dell’altopiano, e che possono essere il modello delle sfide verbali e gestuali delle andinne.⁵⁷

Kokobi angua lelen kobe haimae/Addaro angua kada angua lelen kobe haimae/Alake angua Shile angua lelen kobe haimae

“La iena assetata di sangue è ritornata trionfante. La iena di Addaro e oltre è ritornata vincitrice. La iena degli Abissini e Tigre e Hedareb è arrivata vincitrice”.⁵⁸

Elala shonummebe haimae/ Afiringhi kognameta shonummebe/Berbere kognameta shonummebe haima/Elala shonummebe haimae

⁵⁶ Lettera di ‘Alì Šabai, vd. nota 22.

⁵⁷ ALEXANDER NATI, *Memories of the Kunama of Eritrea towards the Italian colonialism*, in “Africa”, a. LVI, n. 4, dic. 2001, pp. 573-589. In Leiris ci sono i *fuqqarà* dello spirito e certi si comportano come *sciftà* (*šiftennant* è concetto ambiguo che oscilla tra il brigantaggio, la resistenza al potere e l’uso della violenza per conquistarlo). Sui valori veicolati da queste espressioni, e in particolare le declinazioni africane dell’onore, del valore maschile, del coraggio vd. ILIFFE, J., *Honour in African History*, Cambridge, 2005.

⁵⁸ Nei *sononà* (animali selvatici) la iena (generico: *anguà*, la striata è *aletuntù*, temibile per il bestiame) ha uno statuto speciale. Può essere chiamata di notte solo con nome sostitutivo *dède koibida*, proibita ai bambini (*anguà kobačike* è la “gazzarra delle iene di notte che porta scalogna”, FERMO, *Dizionario*, cit., ad v.). I racconti e i numerosi aneddoti ne sottolineano la smodata voracità, l’analogia con una voracità umana e l’associazione negativa fino alla fusione uomo/iena, come in varie parti dell’Africa (cfr. CRANDELL, D. P., *Himba classification animal and the strange case of the hyena*, “Africa”, 72, n. 2, 2002, pp. 293-311). Un detto raccolto da Reinisch dice “Una volta c’era un uomo, egli mangiava molto; alla fine questo si trasformò in una iena” (*Die Kunama*, cit., II, p. 50, n. 48). Corrisponde allo statuto negativo sull’altopiano con le credenze sulla metamorfosi *budā*: “Evitano di uccidere la iena, perché in essa ascondesi un’anima umana, la quale si vendicherebbe sull’uccisore, sul suo bestiame o sui suoi campi; perciò la sua uccisione deve purgarsi come quella di un falco o di un avvoltoio” (CONTI ROSSINI, *Storia d’Etiopia*, Roma, 1928, p. 8; cfr. V.L GROTANELLI, *Antropofagia reale e immaginaria nel mondo camitico* in ID., *Gerarchie etniche e conflitto culturale*, Milano, Franco Angeli, 1976, pp. 56-72). Le ultime guerre hanno fatto proliferare i racconti sulle iene che avrebbero preso gusto alla carne umana per l’abbondanza di corpi di caduti in guerra nel bassopiano.

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

Perché hai perso i nemici? Perché non hai stretto forte la tua lancia? Perché non hai stretto forte la tua lancia per uccidere chi mangia berbere? Perché hai perso i nemici?

Ambambe Ambambe toma natuya ambambe/Adwa natuya ambambe/Makalle natuya ambambe/Ambambe Ambambe/Sawa natuya ambambe

Perché non bruciamo? Perché non mettiamo a fuoco Adua e Makalle? Perché non bruciamo Sawa?

Questa “periferia di periferia” ha sempre subito i contraccolpi delle crisi o pressioni dai centri e dai gruppi pastorali tigrè e questi testi esprimono quanto collettività e individui ancora oggi siano segnati da questa dolorosa memoria anche nelle emozioni collettive e reazioni alla violenza e alla guerra: i Kunama dispongono di varie etno-denominazioni espressive per gli “Abissini” (tigrinofoni) come *makadè, alakè, dalè*, e, usando un marcatore etnico alimentare, *afringi*, [consumatori di] peperoncino.⁵⁹

Se è vero che i riti di possessione rappresentano anche “un dispositivo che permette di controllare il significato dell’alterità, di addomesticare la portata minacciosa, la violenza, attraverso la sua incorporazione concettuale”,⁶⁰ i discorsi, le pratiche, gli stessi oggetti delle andinne possono dunque interpretarsi come parte del patrimonio concettuale, linguistico e iconografico interno che è servito a controllare ed esprimere anche emozionalmente l’esperienza della violenza subita e della paura. Ci si può chiedere - come ha fatto D. Lussier, descrivendo una interazione conflittuale recente dovuta alla presenza ormai stabile di tigrini nel bassopiano occidentale, nella costruzione del nuovo Stato Eritreo – se questo patrimonio, anche in questa particolare manifestazione della possessione, sia ancora utile per affrontare e controllare l’attuale paura ipertrofica provata dinanzi all’esperienza delle violenze contemporanee. Lussier interpreta il concetto kunama di *kailà* come corrispondente dell’inglese *awe*, o del francese *crainte*, paura legata al locale complesso morale di proibizioni, trasgressioni, sanzioni e tecniche di protezione, distinto da *fear*, paura generata da violenza, repressione e pericolo esterno, per cui sembrerebbe disponibile solo un termine tigrino *dangasà*, traducibile come spavento, forte impressione subita. *Kailà* (*awe, crainte*) potrebbe corrispondere al latino *timor* come timore reverenziale che nasce dalla violazione possibile o attuata di norme e pratiche *furda* che rimandano al complesso morale di lunga durata. Questo rischio imminente di violazione di ciò che è *koibida*, proibito - potremmo aggiungere – provoca apprensione, *mèma*, cioè l’amaro, uno stato

⁵⁹ *Alakà*, nella glossa kunama, significa sifilide, malattia che “si attacca” irrimediabilmente, esprimendo la tensione incorporata nella relazione di disuguaglianza e il danno subito o che ci si deve aspettare dall’esterno, dall’altopiano. Esprime al contempo una espressione di sé e quella negativa dell’altro: le “strutture dell’ineguaglianza e i termini della loro espressione culturale sono mutualmente costitutivi” dei conversi (Comaroff, J-Comaroff, J, *Of revelation and revolution: christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, Chicago, Univeristy of Chicago Press, vol. I, 1991, p. 60). *Allekè* veniva segnalato per sifilide da Parkyns a Šendi e da Beltrame a Sinnār; Reinisch invece lo riconduceva a *aläqà*, capo in amarico e tigrino. Tra i Kunama c’è anche chi gli dà il significato più neutro di *alià ke*, uomini dei monti, forse con l’intento di eliminare il significato oppositivo rispetto ai tigrini dell’altopiano eritreo.

⁶⁰ BENEDEUCE, *Trance*, cit., p. 26.

di tensione e di malessere interiore legato all'esito dannoso fisico o morale della trasgressione. *Mèma ibinke* significa "esser preso dall'amaro", perché si è fatto del male e il crimine che si è commesso ricade su tutti, per cui è interesse sociale contenerlo perché non si diffonda.⁶¹

7. *Alterità e conversioni religiose*

Nella glossalia e in queste pratiche mimetiche ricorrono espressioni che evocano l'Islam. L'andinna Kaḡiḡa Annè di Dagilo invocava: "*O-di-de-do ele-le-le* gli spiriti vengono, alzati/gli spiriti vengono, o madre, o madre! Uno spirito solo viene da Mekkamedina! (...) Come un brigante *o-di-de-do-oi-da-do* alla sera si prega, alla sera si prega/lo Kagigia incomincio a pregare/lo spirito viene da me sola *oi dabò*".⁶² Queste invocazioni sono forse interpretabili come una delle modalità possibili con cui la cultura kunama o una sua parte si è rapportata con la forza di una religione monoteistica come l'Islam? L'Islam delle confraternite, soprattutto nella sua espressione più vicina, della *Mirghaniyya*, ha agito sulle genti del bassopiano e sui Kunama, come si è detto, in primo luogo con l'islamizzazione moderna delle sue parti più periferiche, ma anche con una presenza nei diversi villaggi più centrali. Ha storicamente esercitato una influenza variabile veicolata nei secoli dal potere Funj, dalla *turkiyya*, dalla *mahdiyya*, dall'itinerare degli *šeykh* delle confraternite.

Sembra dunque che anche l'asse del religioso e del potere siano presenti. Le domande possono essere molte, ma solo una ricerca sul campo mirata potrebbe portare a delle risposte. Che rapporto si instaura tra le espressioni religiose locali e queste potenti inserzioni? 'Annà come Essere divino creatore per i kunama è escluso dal loro orizzonte? E se sì, è questa forza dell'Altro religioso che le chiama alla mimesi? Le andinne sembrano comunque presentarsi come marginali rispetto all'Islam delle confraternite, che semmai le critica o se ne tiene distante.

Recentemente una ragazza, che diventa allieva di una andinna, al padre cattolico che osserva "se sei Andinna, non puoi essere cristiana!", risponde: "sì, lo so, ora sono musulmana perché invoco Mekkamedina!". Questa trasformazione sembra dunque essere una delle vie possibili di attraversamento di confini religiosi nell'area, almeno per le donne. Flessibilità e reversibilità delle appartenenze religiose sono fenomeni comuni in questa parte del bassopiano: in località come Tesseney accade che diversi kunama siano musulmani avendo vissuto a Kassala, come profughi, e abbiano il

⁶¹LUSSIER, D., *Local Prohibitions, Memory and Political Judgement among the Kunama: an Eritrean case study*, in KATSUYOSHI FUKUI-EISEI KURIMOTO-MASAYOSHI SHIGETA (eds), *Ethiopia in a Broader Perspective*, Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian studies, vol II, Kyoto 1997, pp. 441-455 (Cfr. JAMES, W., *The names of fear. History, memory and the ethnography of feeling among Uduk refugees*", "JRAI", vol. 3, n. 1, 1997, pp. 115-131. *Kaila nakàiloke* può tradursi con "terrorizzato"; *laga kokàila*, con "la terra è spaventata". Lo stato di *mèma* può instaurarsi ad esempio se si subisce *tàra*, la maledizione; *tàra dine* sono i paesani su cui grava una maledizione, che porta al bando sociale e può essere ritirata solo con l'ausilio di un *laga manna*.

⁶² Cittadini, registrazione del 20 gennaio 1966. La traduzione è dovuta probabilmente a uno dei due interpreti kunama, Aquilino e Francesco, di cui si servì il Cittadini. Luggà abitava nella collinetta della attuale Oganna e i suoi compaesani e discendenti se ne ricordano distintamente anche oggi.

problema di come ricostruire una socialità infra-etnica, che richiederebbe anche condivisione di commensalità, evitando al contempo di diventare *kaffir*. Aderire a un orizzonte religioso particolare ha dei costi psicologici e sociali.

La situazione contemporanea, in cui costrutti come *asalame*, islamici, hanno un significato diverso rispetto al passato, rafforza la multidirezionalità del fenomeno. In un villaggio sul Gash un musulmano è sposato “*cunamamente*” con una donna: quando lei cade in trance, lui scompare per tutto il periodo: “Non mi saluti neppure!” – “No, non ne voglio sapere!”. Questa accettazione rassegnata delle periodiche possessioni della moglie, suggerisce, in una ampia gamma di problemi, tensioni, conflitti, una delle possibili composizioni o compromessi tra diverse appartenenze e di come possono manifestarsi ed essere affrontate nel contesto delle relazioni coniugali e familiari.

8. *Maestre e discepole*

E’ significativo che all’inizio e alla fine del primo testo del Ms. kunama chi racconta voglia sottolineare che le andinne non hanno *agità*, eredità. Il loro status sociale è speciale, le separa temporaneamente dalle relazioni normali, anche se esse nella vita possono avere figli, il che solitamente, ma non sempre, avviene nella condizione di *kokàta*, cioè non come donna sposata (*kokidiginà*) con unione coniugale primaria che prevede il trasferimento di beni con contrattazione tra i due gruppi (*diginà màla*).⁶³ Nelle glosse degli anziani significherebbe non che sono escluse dalla riproduzione, ma che non trasmettono il loro ufficio attraverso una linea parentale: ricevono giovani donne che hanno manifestato segni di predisposizione per farne delle discepole.

Un esempio di traiettoria biografica che può portare a iniziare questo percorso è questo: la *ànima kišà* (sorella del padre) di un kunama dell’area di Oganna da ragazza era fidanzata, *sùssa*, di un compaesano che però si innamorò di una ragazza di Gega; decise di vendicarsi, raggiunse quel villaggio a piedi di notte e incendiò la capanna della rivale. La sua famiglia dovette pagare ai parenti matrilinei *gìba*, cioè la compensazione per il danno inflitto. Dopo questo evento traumatico non si sposò mai; come *kokàta* ebbe in tutto 4 figli⁶⁴ e divenne andinna curatrice. Anche la *iniña*, sorella della madre, dello stesso kunama è andinna - “chi non ha un’andinna parente?” esclama nel rievocare queste vite travagliate - e così anche un’altra parente: tutte curano con erbe, sono capaci anche di scacciare gli spiriti cattivi e proteggere dalla cattiva sorte.

⁶³ Nelle scelte matrimoniali, i parenti di un ragazzo o di una ragazza cercano di non allearsi con una famiglia con il malocchio, che è considerato trasmissibile ai discendenti, o dove ci sia chi pratica la stregoneria, o che abbia cattiva fortuna.

⁶⁴ *Ko-kàta*, lett. ingravidata, è donna con figli che non ha contratto matrimonio con il trasferimento di beni nell’acquisto della sposa (*diginà màla*) e che può essere sola, anche già ripudiata o divorziata, o trovarsi in una unione coniugale secondaria (*goddim godà*), che è comunque trasformabile nella prima con l’adempimento degli obblighi tra i gruppi parentali.

Le maestre di possessione e le loro allieve costituiscono una confraternita temporanea nel mese secco, tra dicembre e gennaio, conducendo vita a parte, muovendosi di villaggio in villaggio ed esercitando le attività di divinazione e di cura.

Le ragazze sono iniziate e sottoposte a un lungo addestramento, di cui fa parte anche il controllo del corpo e della voce. Quando i parenti, dopo aver esperito senza successo altre possibilità di risolvere le sue crisi, alla fine si decidono di portare la figlia a bottega da una *andinna* possono almeno prevedere un itinerario della sua vita culturalmente strutturato, anche se in una società dove ormai le coscienze divergono. Sanno che intraprenderà un percorso duraturo, un cambiamento stabile di sé, del suo corpo. Poiché la possessione è un sistema di azioni e di conoscenze che vanno assorbite attraverso un processo controllato, che dia un ordine al “disordine”, che sappia coordinare il tempo quotidiano con un tempo straordinario, la trasmissione del sapere è indirizzata verso il fare per fasi e la disciplina impone emblemi sul corpo e nuovi usi, riconoscimento degli spiriti e nominazione, raccolta delle erbe e manducazione. Le allieve accompagnano e fanno i servizi per le andinne nel loro itinerare negli spazi aperti tra un villaggio e l'altro, dove si affinano doti di resistenza e nuove sensazioni.⁶⁵ La gente sa che quando la maestra accoglie un'allieva riproduce un sapere sociale: sarà la maestra a decidere quando l'allieva per controllo del sapere e per capacità di gestirlo potrà a sua volta diventare una andinna professionale. Questo avviene per riconoscimento sia interno, dell'*entourage* delle andinne, che esterno: si sa della sua biografia, del suo percorso e dei suoi tempi, per cui non troverebbe clienti se li anticipasse e gli altri avrebbero paura di esporsi alla *sàda* della maestra (per cui funziona anche come dilatazione e controllo sui tempi dell'apprendistato).

9. *Performance, luoghi, corpi ed oggetti*

Nel percorso di addestramento la posseduta apprende a rappresentare la propria esperienza perché sia socialmente accettata e proiettata in una scena pubblica, acquisisce la capacità di autocontrollo sullo spirito/i. Sono significativi gli spazi in cui si muovono le andinne, sia i loro percorsi nel territorio aperto sia le performance e teatralità nel *farda*⁶⁶ o *diba*, lo spiazzo pubblico del villaggio, dove si svolgono anche le riunioni, o le porzioni di spazio dove si compiono i sacrifici di piccoli animali.

La performance pubblica, messa in atto da più andinne, ha un tempo legato alla regolazione rituale periodica della possessione, ha una coreografia complessa, ha delle regole che la governano, è fatta di corpi in movimento, di oggetti, di musiche, parole e gesti. I beni, gli oggetti, gli alimenti sono da analizzare in rapporto alle strategie

⁶⁵ *Adda* o *agğa* è lo spazio non coltivato dalla boscaglia rada di savana, mentre *biša* è il campo coltivato e *bila* è uno spazio desertico ancora più lontano dai villaggi. Le donne kunama, soprattutto le giovani, in gran parte ancora oggi percorrono ampi spazi di *adda* per attingere l'acqua e probabilmente questo è uno dei caratteri che hanno portato le genti vicine rappresentarsi la donna kunama come “libera” (non solo sessualmente) e in grado di tener testa ai propri uomini.

⁶⁶ *Farda* sarebbe propriamente uno spiazzo dove si fa riposare all'ombra il bestiame.

mimetiche, tenendo conto dei valori sociali loro attribuiti e dei contesti: spadone,⁶⁷ lancia, bastone, scudo, penne, grasso di montone, destinato a usi estetici e cerimoniali, piante e radici per la cura, animali da sacrificare hanno rimandi simbolici molteplici.

L’estetica è nella intera rappresentazione scenica, nella combinazione di canto e musica, nell’abbigliamento dei corpi, nella cinesica e prossemica specifica, nel dispiegarsi di metafore e allegorie: i testi della performance interpretano sia la vita quotidiana che eventi eccezionali, agevolano la coscienza di sé stesse. Chi assiste ha la capacità di interpretare e anche giudicare in rapporto alle esperienze precedenti: i simboli e le categorie culturali sono comuni e leggibili da tutti. Le andinne sanno come muoversi, sanno cosa aspettarsi dalle compagne. Come suggerisce Warnier proponendo il concetto di sociomotricità, si potrebbe dire che “ciascuno di essi è per se stesso oggetto della sua azione, delle tecniche del sé nella preparazione e nell’esecuzione della festa, nella sua ripetizione. Ciascuno è identificato dalle sue proprie condotte motrici in una situazione di sociomotricità basata sulla cultura materiale”.⁶⁸ Anche i movimenti della trance nella loro straordinarietà e apparente irregolarità (arrampicarsi sul tetto di una capanna o sugli alberi...) sono codificati: ciascun partecipante percepisce le condotte motrici degli altri per adeguarvi le proprie, gli astanti ne conoscono i limiti tanto da poter giudicare se si tratta di possessione di andinne o di espressioni di donne folli e intervengono per sostenere le donne quando spossate si accasciano (*andinna fatakasse*, quando si abbandona sulle ginocchia o sulle braccia di qualcuno). I gesti descritti come eccezionali sono in realtà ripetibili e dunque entrano a far parte di un repertorio di cui si conserva memoria e al di là del quale si è *mağinun*, in preda alla “follia”, condizione che è giudicata irreparabile e non gestibile.

Nell’antico paese marda di Oganna, il corteo sottolinea anche il valore sociale e la relazione delle porzioni abitate vecchie e nuove: si dirige a Foram Bausuma,⁶⁹ che si trova nelle vicinanze della residenza dei missionari svedesi (oggi solo dei ruderi), ancora chiamata Pietros Diba, tocca Alittane parte superiore del dorso della montagna, Dum(t)i la parte inferiore del villaggio: nell’ultimo giorno questi sono gli spazi delle danze, dimostrazioni di razzie con la lancia, ecc. fino al mattino per cacciare gli spiriti. Mario Cittadini descrive una performance avvenuta il 3 marzo 1966, la cui struttura non è diversa da altre successive e da quella descritta nei testi del Ms.⁷⁰ Tre andinne cantano al suono dello strumento a corde *abankalà*, sempre suonato dai maschi, fanno

⁶⁷ Oggi la spada si compra in Sudan. Luigi Pennazzi nel suo viaggio del 1880 scriveva in un modo che poi si adatterà ai Kunama che “I Barrea” (=Nara) sono “popolazione singolare e assai misteriosa”: “il soldato abissino, benchè valoroso, teme però il Barrea nei combattimenti corpo a corpo, mentre d’altra parte il Barrea ha un immenso terrore delle armi da fuoco. Esso marcia all’attacco quasi nudo, riparato da un piccolo scudo rotondo il cui colore si confonde con la sua pelle nera e lucida; la sua arma prediletta è il seif del Sudan, pesante spada diritta coll’impugnatura fatta a croce” (*Dal Po ai due Nili*, Modena 1887, pp. 171-172)

⁶⁸ WARNIER, P., *La cultura materiale*, Meltemi, Roma 2005, pp. 86-87.

⁶⁹ *Foram bausuma* significa “Fora abbaia” (*fora* è una specie di scoiattolo grigio con due strisce ai fianchi); Dumi: “le case del fumo” perché gli abitanti di Alittane hanno chiamato così le case sottostanti, dalle quali usciva il fumo quando cucinavano. I matrimoni di Oganna si facevano a Alittane o Dumti, così cerimonie di iniziati (*anfurè*) e altre come la caccia alle lepri, gare tra le due parti.

⁷⁰ CITTADINI, cit., pp. 89-90. Lascio le espressioni in lingua nella versione che ne offre l’autore.

quattro giri intorno allo spiazzo *neñedà*⁷¹ con le lance, gridando “*ussumullai, alanga, gasc, negusc, makkamedina, eliti, bitame!*”, e baciano la spada impugnata dopo la lancia. Ognuna sacrifica una gallina e beve il suo sangue.⁷² Nel pomeriggio eseguono la pantomima di una razzia di bestiame, fuori del villaggio si mettono a cantare e rientrano al grido ripetuto: “*sanni morò, sanni morò abbagarà naneto. Sanni morò*”.⁷³ Infine mangiano la carne sacrificale, si lavano e piangendo si recano in uno spazio davanti alle capanne.

Le pratiche corporali si accompagnano con quelle verbali: le parole di sfida, gli annunci del nemico da contrastare, il tono delle voci che simulano quelle maschili, il respiro, gli umori corporei, il mescolarsi del sudore con il grasso compongono il complesso sensoriale della performance. L’opposizione delle lance, il piglio aggressivo, gli atteggiamenti guerrieri si aprono a una pluralità di livelli interpretativi.

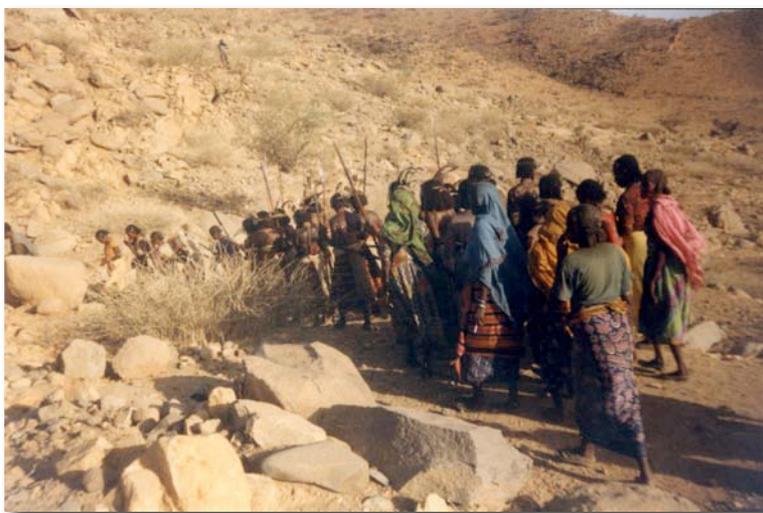


Fig. 6 - Corteo di andinne. Oganna, 2004

La lancia *masà* è lo strumento da guerra e *masà* è anche l’attività di guerra; sulla punta della lancia portano foglie *dobokà*, che sta per il bestiame conquistato. Le andinne depositano a terra le lance affiancate opponendole punta contro manico con una inversione (*bubuğà*) che appare opaca anche agli esegeti interni e poi si buttano.

Lo strumento distintivo della trance è un cordofono, l’*abankàla*, simile al *krar* dell’altopiano, chiamato anche lira abissina: una inversione per suono e per attribuzione di genere rispetto a un vibrofano come il *kubulà*, il tamburo, che solo le donne kunama suonano e che accompagna le danze delle feste.

Si può pensare che queste inversioni siano interpretabili come una resistenza indiretta alla subordinazione di genere. Se si può ipotizzare che sia una manifestazione di un “discorso contro-egemonico”, questo è controllato, delimitato, agisce nell’area di margine occupata dalle andinne.⁷⁴ Che significato ha che gli uomini abbiano anche paura delle andinne e tendano a scacciarle (almeno oggi)? Hanno paura del loro potere pericoloso o potenzialmente tale o è l’immagine della donna messa in scena che

⁷¹ Coincide con l’aia per la battitura dei cereali.

⁷² Nella vita quotidiana, uscite dal trance, le donne andinne si astengono da questo consumo (cfr. LEIRIS, *La possessione*, cit., pp. 36-37).

⁷³ Come succede nei canti di altre feste come *kollakišà* sul Gash dove si ha l’uso di parole straniere. *Sanni* vuol dire buono, in lingua dei *Nara*, i cui villaggi confinano a nord con quelli kunama marda.

⁷⁴ Come suggerisce Boddy, “la negoziazione della loro subordinazione ideologica nel contesto della vita quotidiana è senza dubbio influenzata, reciprocamente, dalla loro partecipazione allo zar” (*Wombs and alien spirits*, op. cit.).

spaventa? Si può ricondurre, come è stato suggerito altrove, alla ambivalenza e ambiguità dei corpi femminili, che si aprono per il sangue della escissione, per quello mestruale, per partorire e diventano anche “finestre” di opportunità per gli spiriti? Anche tra i kunama i corpi femminili sono rappresentati come più vulnerabili alle impurità e gli attacchi della vita quotidiana. Bisogna anche distinguere la posizione delle maestre e quella delle donne che semplicemente cadono in trance. Bisognerebbe mettere in relazione queste interazioni con le donne kunama come attori sociali nella loro società, con le negoziazioni relative al loro status ascritto che avvengono in altri livelli del vivere, con altre forme di resistenza implicita, con le qualità che vengono assegnate ai due generi nella costruzione sociale del genere e del sesso. Di certo sembra essere ancora oggi una delle espressioni socialmente consentite con cui le donne possono esprimere le loro sofferenze del vivere. Ma, tenendo conto delle pantomime che evocano l’esperienza dell’Alterità, si può parlare anche di una autonoma riflessione delle donne sulla debole posizione della loro società in un vasto campo di forze politiche del territorio sudanico-eritreo.

Le tecniche del corpo non riguardano solo la trance: le pratiche di cura con la raccolta e manipolazione delle erbe, con i massaggi al ventre del paziente per la espulsione del male materializzato sono azioni sui corpi, sul proprio e su quelli altrui.⁷⁵ Si attiva in questo modo una riflessione comune sul rapporto tra male e corpo. L’estrazione di un elemento estraneo mostra che il male si annida o si insinua nel corpo ma può esserne espulso con un sapere adeguato (*ula-kieke*, *nieke* indica il raccogliere e far uscire [il male] dal corpo con massaggi).

10. *Relazioni familiari e intermediazione tra i viventi e defunti*

La posseduta può essere presa da spiriti generici, ma anche custodire spiriti familiari “soprattutto questi presenti nella memoria di una casata o di un intero villaggio”.⁷⁶ Attraverso la possessione e gli spiriti sarebbe possibile instaurare una continuità familiare e generazionale. Lo spirito che possiede viene in qualche modo inglobato nella famiglia, creando anche conflitti di convivenza tra ospite spirituale e relazione coniugale in carne e ossa: una presenza con cui bisogna accettare di convivere in famiglia o rispetto alla quale si può stabilire una distanza temporanea come nel caso del marito musulmano di cui abbiamo parlato. Perciò è importante indagare su quali siano gli spiriti particolari di ogni andinna, sui tempi del loro primo comparire e le possibili spiegazioni della loro individualità. Rispondere a queste domande con una ricerca sul campo significa anche indagare sulla “rete familiare dei rapporti fra spiriti e ospiti” e la scelta di quali spiriti svelerebbe ragioni e significati nelle conseguenze

⁷⁵ È un’azione manipolativa simile a quella compiuta nella tecnica del linfodrenaggio (nella tecnica occidentale si distingue in base agli scopi da raggiungere tra manipolazione, che agisce su strutture con digito-pressioni, e “sfioramento”; mi sembra che in questo caso sia appropriata la prima).

⁷⁶ Cittadini, datt., cit., p. 88.

sociali.⁷⁷ Come si è visto i parenti sono coinvolti a più livelli: le andinne possono essere invitate anche da parenti di un altro villaggio e lì far festa e cadere in trance. Di recente una donna kunama, che era venuta da Kassala, nella cittadina di Barentù, si vergognava e, per cadere in trance, andò ad Ašoši, pensando di trovare in un villaggio periferico un percorso socialmente strutturato con il supporto di parenti.

Anche nell'atto di ritorno alla normalità, che è deliberato, si dispiega una socialità e controllo collettivo. Sono i parenti a preparare *aifā* di sorgo e a fare gli inviti; le donne spesso sono riunite in un'unica capanna, anche se gli spiriti sono diversi, e si fa *sāmēda*, la festa con il ballo di chiusura per l'uscita dal periodo di trance (nel testo 4: *andiney samedā keka kotu kišoke*).

Le esperienze traumatiche delle donne andinne ne fanno delle *agasè*, intermediarie tra viventi e defunti. Immerse nel dolore dei viventi sono chiamate a risolvere le sofferenze del vivere; con il loro viaggiare come ombra, *hella*, tra la terra, *lagà*, dei vivi e quella dei morti, rassicurano sul fatto che i defunti non hanno conti in sospeso, rispondono alle ansie dei parenti sulla sorte dei morti inconclusi. Come si racconta nel testo: “Poi le loro compagne vanno a trovarle e le salutano dicendo: “Siete tornate bene dal viaggio? State bene?”, dicono. “Avete visto i nostri parenti?” ed esse informano dicendo: “abbiamo incontrato il tale ... e il tale pure”. È uno dei diversi tipi di mediazione possibili: in campi contigui dell'esperienza collettiva *agasè* sono coloro che devono annunciare e preparare le cerimonie per il defunto per conto dei parenti.⁷⁸ Così rassicurano il giovane *anfurà*, che non ha ancora conquistato il ruolo di *abišà*, uomo sposato, dicendogli che lo hanno incontrato nella *lagà* degli *aširmè* con sua moglie. Un uomo non maritato è *adūmasà*, condizione grave di privazione sociale.⁷⁹ Se vedovo o divorziato non ha una devalorizzazione come chi non si è mai sposato e non ha prole; questi, anche se ha compiuto l'iniziazione, non sarà compiutamente uomo, sarà ai margini della vita pubblica, deprezzato come colui che cucina da sé.

Coloro che fanno le indovine, le *sesalilè*, ricevono i clienti dietro una *sēsa*, una tela, imitano la voce del defunto dell'interpellante e chiedono sacrifici; nella lettera dell'ascaro al Pollera si avvolgono per terra in una futa e da lì nascoste fanno pervenire la loro glossolalia.⁸⁰

Le ragioni per cui i defunti potrebbero essere inquieti e affliggere i viventi sono molteplici. I morti sono normalmente seppelliti in un *nabulà* in tombe collettive ipogee che vengono riaperte per una nuova sepoltura e presso cui si svolgono i dovuti rituali e le ricommemorazioni. Qualsiasi mancanza in questi atti come la non risoluzione di

⁷⁷ “Le varie crisi individuali ricorrenti in un dato regime di esistenza sono tolte dal loro isolamento individualistico e trattate in forma socializzata e istituzionale mediante modelli di risoluzione che attuano la reintegrazione delle alienazioni e la pedagogia del mondo dei valori”, DE MARTINO, E., *Furore simbolo valore*, Milano, 2002, p. 64.

⁷⁸ Vd. ASPEN, H., *Amhara Tradition of Knowledge. Spirit Mediums and their Clients*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2001, costruito sull'esperienza della classe di spiriti *waqabi*, interpretata come simile ma non coincidente con la classe degli *zar*, utile anche per un excursus sulla letteratura e sui problemi della classificazione e terminologia nel Nord Šewa.

⁷⁹ Da notare la pregnanza del concetto di *dūma darkà*, la “buona donna di casa” (*dūma itakèbe*, sa tener la casa; *dūma* è la casa non solo come espressione fisica, ma come famiglia, completezza di relazioni domestiche, avere un proprio fuoco e una propria prole, piena realizzazione di sé come adulto e pienamente uomo).

⁸⁰ Vd. testo.

pendenze lasciata agli eredi o altri atti non approvabili compiuti da parenti creano pericolo. Invece *lošà* è una tomba che non viene più riaperta: non ci sono né lamentazioni né libazioni e immolazione e commensalità condivisa. È riservata per i bambini non persone (lattanti, che non hanno ancora avuto la circoncisione: se i loro spiriti uscissero dalla tomba sarebbero afferrati e beccati dai gufi) e per gli stranieri: segna una ambiguità, una distanza sociale da maneggiare con cura. Essere seppelliti lontano dal cimitero comune e senza rituali vale anche per “coloro che morirono convinti di stregoneria, e quelli che, essendosi resi colpevoli di omicidio nella persona di un compaesano, morirono prima che avesse luogo la vendetta o fosse stato pagato il prezzo del sangue”.⁸¹ Tutte categorie sociali speciali, imperfette, la cui integrazione non è possibile, i cui resti perciò hanno destini differenti dagli altri.

11. *Stili sub-regionali tra le andinne*

Luggà, l’andinna di Oganna intervistata dal Cittadini, tiene a differenziarsi dalle andinne di Dagilò che “non si disfano nemmeno i capelli”: “(...) dal corpo fresco [del malato] togliamo la sabbia, le pietre, gli ossi. Quelle mettono solo il grasso in testa (...) le andinne barka sono diverse da quelle di Oganna”. Ciò che qui è interessante è che compaiono distinzioni interne di stili, competenze e pratiche. È possibile che la maggior competenza che le andinne marda solitamente si attribuiscono sia legata alla relativa maggior stabilità dei loro paesi appartati sulle colline ad est, mentre i villaggi sul Gash sono stati più soggetti a rimescolamenti e colpiti dalle guerre.

La differenza istituita da Luggà sembra proprio separare coloro che hanno solo stato di *trance* da quelle che diventano divinatrici e curatrici. Esempio è il racconto di Cittadini sul conflitto per la malata Scillè tra Nana del Gash e Luggà. Rispetto a Nana, Luggà ha la medicina adeguata (con la mediazione dell’indovino che le indica il posto da cui togliere la medicina). Nana per invidia le manda “quello del cielo che ha il fuoco”, cioè il maleficio.⁸² Il conflitto tra Luggà e Nana non è solo rivalità professionale, indica e marca anche una differenza areale tra Marda e Barka costruita attraverso le divergenti competenze delle andinne: forse anche questo un frammento di un discorso sulle alterità interne.⁸³

12. *Storia dello “stregone”*

Alberto Pollera nella sua monografia descriveva il caso del giovane pastore che comunicò pubblicamente un suo cambio di sesso, si travestì, si prese un pastore come

⁸¹ Vd. POLLERA, *I Baria e i Cunama*, op. cit., pp. 207-09. Anche i lebbrosi hanno questa destinazione speciale e separata.

⁸² Il fulmine che compare anche in altre aree? Cfr. V. Turner, *La foresta dei simboli*, Brescia 1992.

⁸³ I Kunama delle colline del Sasonà sono detti K. marda e i paesi tra loro e i Nara sono chiamati Kòita marda, identità oggi ormai svanita. Talvolta dai barka son detti anche *itàna*, coloro che abitano più su). Guardando dal Gash i Nara sono stati chiamati Marda, fino a quando con l’indipendenza non si è imposto l’etnonimo ufficiale. Queste denominazioni modulate sembrano indicare la percezione di una progressiva trasformazione identitaria dei gruppi kunama man mano che si va verso il nord delle colline del Mogareb ed Hegir.

amante e cominciò con successo a fare divinazioni, attività terapeutica e controstregoneria. La trasformazione venne trattata dal funzionario coloniale positivisticamente come imbroglio verso i creduloni: solo l'europeo avrebbe potuto riscattare da questo imbroglio primitivista e svelare l'inganno, educando i kunama colonizzati a un rapporto causa effetto razionale.⁸⁴

Il caso venne anche trattato dalla Corte di Assise del 1903, quindi nell'anno in cui Alberto Pollera ricevette l'incarico di Residente nel Gash-Barka. Questo vuol dire che egli ne ricevette notizia dai militari che già frequentavano l'area. Val pena di riportare la descrizione coloniale per poi commentarla perché riconduce al campo in cui agivano anche le andinne. Qualche anno prima dell'evento processuale un certo *Suli Fadab*⁸⁵

“abitante in *Cunamà*, di anni 25 circa e che esercitava la medicina, senza gran fortuna, un giorno vestitosi da abiti femminili, e adorno di monili, uscì nel paese facendo danze come invaso da uno spirito. La gente naturalmente incuriosita si riunì intorno a lui, che sempre danzando narrò come Annà gli avesse parlato nel sonno, e lo avesse anche cambiato di sesso. Questa condizione era, per lui uomo, necessaria per essere riconosciuto e godere dei diritti di Ascilminà, che sono riservati sempre alle donne. I paesani si divisero allora in due campi, gridando i più all'impostura, sostenendo altri la possibilità dell'asserto. Il Suli intanto a confermare quanto diceva, assumeva il nome femminile di Alima, e contraeva con gran pompa fra lo stupore di molti e le risa di scherno di altri, un primo matrimonio con un suo pastore.

La parte ben pensante dei paesani, stanca di questo scherzo che diveniva sozzura, scacciò a bastonate la nuova coppia, che dovette emigrare in altra regione, in seguito a che questa falsa Alima e il suo degno compagno si stabilirono in località appartata, ma non molto lontana dai vari paesi, di dove presto cominciarono a venire a lui curiosi prima, consultatori dopo.

Nella credenza della gente all'intorno si era intanto affermata l'opinione che Alima fosse ermafrodita, e quindi simile a Dio, chè tale immaginano la Divinità, come origine unica della stirpe Cunama.

Qualche cura andata bene gli accrebbe nome, e presto ebbe ammiratori, seguaci e perfino corteggiatori, per modo che a poco a poco attorno a lui sorse un villaggio. Egli fu detto Annà (Dio) e Anne Suca (paese del Dio) il suo villaggio. Dotato di furberia non comune, ogni notte asseriva di parlare con questo o con quel defunto, del quale chiamava poi i parenti, spillando dai medesimi abbondanti regalie, e i consulti si seguivano ai consulti. Ora avvenne che a Sogodas⁸⁶ le piogge essendo scarse, fu tenuto un consiglio generale per discutere i provvedimenti da prendersi, ed un vecchio ammonì l'assemblea di dover tutti attentamente vegliare per scoprire i traditori che certamente si dovevano annidare come serpi nel paese, che dovevano aver ad arte nascosto qualche medicina per non far piovere. Ma l'assemblea era impaziente, e il vegliare importava tempo, e le messi bruciavano per la siccità: lo stregone doveva certamente esistere; ma occorreva trovarlo a più presto perché le messi potessero ancora venire almeno in parte salvate. Da più parti sorse una proposta: interroghiamo Annà;

⁸⁴ *I Baria e i Cunama, cit.*, pp. 136-140.

⁸⁵ Fadab significa valoroso, coraggioso, ma certo l'assonanza nella combinazione dei due nomi richiama la tecnica di divinazione *šula fada* (vd. testo). *Sciaualli* nome di persona maschile vuol dire “mago”.

⁸⁶ Sokodas era sub-regione kunama ai confini con il Sudan non distante da Tessenei con villaggi compositi, in fase di islamizzazione, rispetto a quelli marda e barka.

interroghiamo Alima; interroghiamo l’indovino; e seduta stante una commissione di anziani fu inviata a lui, con doni e offerte.

La commissione naturalmente portava seco il suo fardello di sospetti, che ricadevano su alcuni disgraziati, di nient’altro colpevoli, se non di essere invisibili ai paesani, perché immigrati da altri paesi.

L’indovino interrogò prima abilmente; poi attese l’ispirazione di Annà, e finalmente indicò come colpevoli tre dei poveri diavoli inconsciamente suggeritigli. La commissione ritornò con le istruzioni precise dell’indovino circa il modo di far espiare alle tre vittime i supposti sortilegi: Venne riunito nuovamente il Mohaber⁸⁷ e la commissione parlò avanti ad esso in tono solenne e grave.

Appena pronunciata l’accusa un urlo selvaggio di odio sorse dall’assemblea e i tre accusati cercarono invano di discolarsi, e invocarono protezione di parenti e amici.” [mancando parenti in grado di eseguire il capo paese] “alzatosi, pose con atto solenne la mano sulla spalla dei tre sventurati, che al quel semplice atto furono afferrati da cento mani e gettati a terra. [Segue la descrizione del supplizio].

Questo orribile delitto collettivo non fu pur troppo isolato; in altri quattro paesi, nello stesso anno, e per responso dello stesso indovino, furono spenti previa tortura, altri cinque individui”.

Suli esce dai quadri ordinari, e l’inversione di sesso è porsi fuori dell’ordinario per operare credibilmente nello straordinario, ma è anche atto necessario perché invade un terreno ricoperto dalle donne *andinne* o *ascirminè*. Egli può intraprendere questa attività, sia pure con contestazioni, perché agisce in una area di pratiche e conoscenza più aperta, meno strutturata, più instabile, dove si possono intercettare codici differenti. Sovrapponendosi a una figura e pratiche esistenti e riconoscibili, vi introduce una certa originalità e innovazione. Che la situazione coloniale sia pertinente è da discutere, ma potrebbe inserirsi in una crisi o comunque necessità di pensare il cambiamento in atto e le sue ripercussioni sulle loro vite. Pollera si deve misurare con la complessità e anche ambiguità delle situazioni di vita e di relazioni in un territorio altro: dal suo punto di vista si tratta di insinuare un cuneo nelle credenze e pratiche locali perché esse permettano alla società kunama di resistere alla penetrazione di idee nuove, di lealtà nuove, di un nuovo potere.

Venne per vendetta ucciso anche il pastore sposato da Suli che aveva rivelato il suo vero sesso. A Fode, sul Gash, era morta nello stesso periodo una giovane donna e le indagini sulle responsabilità dell’evento portarono a scoprire delle radici nelle loro capanne, cui venne imputata la causa del maleficio. L’inchiesta coloniale, che doveva occupare lo spazio della procedura locale, confessò la sua inefficacia non trovando accusatori: “Come si può con sicurezza affermarci ciò, quando una collettività, compresa la parte lesa, giudica giusto e necessario un atto criminoso? Solo un caso fortuito può mettere sulle tracce di questi delitti, ed anche allora molte volte la giustizia si trova di fronte a un problema difficile da risolvere. Chi è il colpevole?”⁸⁸

⁸⁷ Pollera nella monografia usa spesso termini tigrini invece che Kunama: il termine pertinente sarebbe *diba*, insieme il luogo di riunione degli anziani (*sùka ànde*) e la loro assemblea; dall’esterno una richiesta di compensazione per danni attribuiti a compaesani si indirizzerebbe al villaggio identificato con la sua parte responsabile, il *diba* appunto.

⁸⁸ *I Baria e i Cunama, cit.*, p. 140.

L'imputazione coloniale di frode cercava senza riuscirci di prevalere sul codice culturale locale, ma le contestazioni interne tra gli stessi kunama nella valutazione dell'evento mostrano che già all'interno potevano agire procedure di delegittimazione e demistificazione: leggibili nella discussione sull'ammissibilità della trasformazione di Suli e sulla possibilità che rivendicasse per sé le prerogative di *ascilminà*, in grado di entrare in trance e in contatto con gli spiriti. Individuare colpe di eventi luttuosi significa entrare in concorrenza con le competenze del funzionario, che avoca a sé l'inchiesta, punire i presunti colpevoli di atti malevoli significa invadere il terreno delle sanzioni che il potere coloniale non vuole più lasciare ai locali. Ma la procedura coloniale non riconosce "le tracce" di una stregoneria, ha bisogno di indizi e di prove "oggettive" e fallisce.⁸⁹

I testi

I testi compaiono così titolati nel Ms. originale. Tra parentesi quadre il numero indica la posizione del testo nell'ordine originale. La variante linguistica è il kunama barka di Kulluku, anche se alcuni termini compaiono nella variante marda. Nei testi compaiono sottolineate parole o espressioni ritenute significative per il loro valore sociale: probabilmente l'autore voleva memorizzarle per una conversione nel lavoro di traduzione dei testi sacri. Ortografia e punteggiatura corrispondono all'originale. Secondo le convenzioni dei missionari svedesi il suono palatale è reso con *ny*, l'affricata palatale sonora con *dy*, la fricativa palatale sorda con *š* (nelle scelte dei missionari cattolici rispettivamente: *ñg*, *g* (= *ğ*), *sc*). La lunghezza delle vocali e i toni non sono indicati, pur utilizzando il kunama toni e accenti, lunghezza delle vocali, ma il contesto permette di sciogliere eventuali dilemmi di traduzione. Accompagno i testi con brevi glosse che integrano il commento proposto nel saggio; sottolineo ancora che si tratta di note provvisorie in attesa di una pubblicazione dell'intero corpus del Ms. che permetterebbe di affrontare in modo più analitico e disteso il folklore kunama.

1 [= 13] *Andiney*. Le Andinne (possedute)⁽¹⁾

Andiney, ime agita ⁽²⁾ oinamme.	Le andinne, queste non hanno eredi
Sannia akkeda: Aši andela andiney oka kokossi; ime obalno.	Il loro ufficio è questo: al tempo degli antenati funzionavano le andinne. Esse morirono.
Aši andiney kokkana fanaka aširme ⁽³⁾ aboke ⁽⁴⁾ , nki. Ita baddala koladi koli tiginke;	C'è un periodo dell'anno in cui le andinne vengono prese dagli spiriti, si dice. Venuti gli spiriti, le andinne corrono ad arrampicarsi sulla casa.
akkeda odake: Suka kame [=koa eme] sukala masa utukema, fen keladi, mukuya gomumu; olo keya, fan koli gamu, minda	Dice così: "O paesani, è scoppiato il combattimento in paese, fuggite; se non volete, aspettate che vengono a farvi fuori

⁸⁹ PARKER, J., *Northern gothic: witches, ghosts and werewolves in the savanna hinterland of the Gold Coast, 1900s-1950s*, in "Africa", vol. 76, n. 3, 2006, pp. 352-380.

kelilibe, ayminno miladina mukuno, okosse.	e vanno via, siete legati ai piedi? Perché non volete scappare?”, disse.
Aur’oae kudama, ita baddankin bubbudam lagata ki koyake, ayfa kučuke. Batti kodie oliko unusi andiney oyake, unu andia išake.	Dette queste parole, precipitò dal tetto della casa e cadde per terra e svenne. Poi accorsero le sue compagne, la trasformarono in andinna, e divenne la loro capa.
Unu batti fessi kodiyesi andiney iyano, ununa kodiena andiney osake.	Essa poi si alzò e trasformò in possedute le sue compagne, lei e le sue compagne divennero andinne.
Batti kella aširme itata gasse. Ime sannia akkeda ominke: Ka badina unuta oline, unusi wa maweke, nke. Derg’elle ela inina maweke, nke; derg’elle uga mawake, nke. Batti sannia akkeda ominno, mala kokke: kina, akkota, berta, tombaka, gola, nya.	Poi un uomo andò a casa delle possedute. Esse fanno così: quando va da loro un ammalato, dicono che estraggono dalla persona il male. Alcune gli tirano via dei legnetti. Altre dicono di estrarre sassolini. Avendo fatto così, prendono il compenso di sorgo, sesamo, miglio, tabacco, miele e carne.
Derg’elle bada ⁽⁵⁾ taggima kbadimasi unusi laša ara koteyno, kokoba dammada bokorala okkatakaki.	Alcune per ammalati gravi ammazzano una capra bianca e raccolgono un poco di sangue nel recipiente.
Batti ka badinasi kasiyasi ide bialana dammada lukkumuno, unusi wa koweke, Batti laša agalama naunki, ka badinasi anasangatam kosono, ulia ⁽⁶⁾ agal’oamu an’ittia kofoke; abbaria ununkin aširmete badete unukin gamunan’ke ominke.	Poi loro estraggono il male all’ammalato e versano un po’ d’acqua e lo coprono; con la pelle di capra coprono il capo all’ammalato, con quella pelle avvolgono il suo corpo in modo che gli spiriti ed i mali escano dall’ammalato.
Ama sabbatasi andiney okidake ditta, ime agita oynamme.	Per questo le chiamiamo andinne, ma esse non hanno eredi.

Note:

⁽¹⁾ Nelle discussioni sul testo alcuni kunama cattolici hanno proposto di tradurre andinne con spiritate: io utilizzo il termine possedute (vd. nota 12 a p. 50).

⁽²⁾ *Agità* è nozione complessa: è il termine usato per erede secondo le regole della discendenza matrilineare, vale per ufficio ereditato, identifica un aggregato domestico con le proprietà e gli obblighi anche parentali che ne derivano, comprendendo non solo l’aggregato fisico ma anche l’insieme dei diritti, doveri, eventuali pendenze, e relazioni implicate.

⁽³⁾ *Aširmà*: spirito (ad v. F., che distingue spirito buono, *maidà*, da *baià*, cattivo; mentre l’apparizione dello spirito è *a. titta* o *intà*, visione)

⁽⁴⁾ *Aboke* è il verbo usato per l’invasamento da parte dello spirito, *binà* è il sostantivo, che traduco con possessione (F. ad v. *aširmà cobinche* rende con “impazzì”).

⁽⁵⁾ *Bada*, male, cattivo, in senso fisico, si differenzia rispetto a *baià* che indica ciò che è cattivo in senso morale. *Koigigike* (ad v. *igigike* in F.): “esprime l’azione di scongiuro o esorcismo che si fa ad un ammalato per liberarlo dalla malattia e dallo spirito che l’ha causata. L’operatore è un *sadina* o una *andinna* o un *fagà* che prende una capra o una pecora o altro e

compie tre o più giri con la bestia attorno alla persona, e indi si ferma. L'ammalato scavalca due o tre volte la bestia che viene poi sacrificata. Qualcuno, molto povero, supplisce con un uovo ed allora fa tutto da sé: *cocognà coighighinche* [ko-koña ko-igiginke]. Ad uno scarcerato che entri in paese gli si fa il sacrificio dell'uovo, poi quando è in casa gli vien fatto quello della capra, affinché lo spirito maligno non lo spinga al male. E' naturale che il tutto viene fatto a spese del paziente. Quando il sacrificio vien fatto dall'individuo stesso si usa l'attivo *Igiginke* (girò attorno)". Il pericolo contaminante che viene dall'esterno è anche in chi ritorna da un viaggio, da un servizio carovaniero o di ascaro: rischia di introdurre nel villaggio un tasso di estraneità pericolosa.

⁽⁶⁾ *Ula*: è il corpo, sta anche per salute, benessere. *Ulèda* è il commiato del defunto. Si può usare nei saluti

2. [= 15] *Andiney*. Andinne.

Attamu andiney fala.	Ora ecco il racconto delle andinne.
Andiney furdia ⁽¹⁾ adabala akkeda ofurdake: Golana koñanni, akkotana tamma koñanni, wamioka gon kokossi. Toma ⁽²⁾ fanki,	Le possedute nel periodo d'estate fanno così secondo il loro uso: non mangiano miele, neppure il sesamo fresco mangiano; rimangono così finchè la festa del fuoco sia festeggiata in questo tempo.
dunduda fanaka addata ⁽³⁾ gomuno, ela kurankin sada ⁽⁴⁾ oti kokano; batti subata ganke,	Si portano in campagna, raccolgono radici di piante curative e poi vanno al fiume,
subata olino, bia selela gasumosi boranki; biola sada oymuno, sesa okowitino, ula kolufeke;	arrivate al fiume, scavano nell'acqua una fossetta e mettono la radice curativa nell'acqua che vi scorre; si svestono e fanno il bagno.
Batti itata ode kolono, akkotate golate suba kokima sad'oana golinia akkotinia burken šifinemuno, andiney bubie onke.	Poi tornano a casa, miscelano sesamo e miele con acqua portata dal fiume e ci mettono la medicina, tutte le andinne ne consumano.
Batti sad'oankin ogambeno, ita kundukušasina koleke, ide ita kala addoka etengenalana ⁽⁵⁾ koleke;	Poi il resto della medicina lo mettono sull'architrave della porta e ne mettono anche sotto e nel forno di terracotta e nel focolare.
wae furdie kominke.	Quelle compiono così i loro usi.

Note:

⁽¹⁾ *Furdia*: nel loro uso. Usanze si direbbe *kotokona*, *furda* indica qui usanze nel senso di complesso rituale o qualcosa che, avendo a che fare con il mondo degli spiriti e degli antenati, entra in un'area ritualmente protetta e straordinaria. *Furda* (*fuggia* o *figgia* tra i k. *aimàsa*) dovrebbe rimandare al radicale semitico *frd*: *fard*, ar. dovere, obbligo, t. diritto, *farda* era la tassa dovuta alla *turkiyya*. Equivale a sacrificio, sollievo, festa (vd. F. ad v. e R. *Fest, festliche Zeit*). *Furda tabila* la regola della festa; *furda olake* offrì sacrificio, *furda tallà* "altare" o pietra

del sacrificio”. In D.L. *furda* è definito come “a specific construct referring to ancestral practices only, as seen in ceremonies life at a complex level of expression, on a territorial basis” (*The interpretation*, op. cit., p. 450). *Furda* è spazio sociale di rituali riservato a specifiche figure, e cade in epoche stabilite e ricorrenti o in circostanze occasionali, critiche, individuali, come matrimonio, violazione della verginità, siccità, calamità,... Si definisce, distinguendosi, anche in rapporto all’area del *kowa* nei raccolti, dove la gestione è individuale e l’iniziativa è presa dall’*abiša* responsabile del campo lavorato. *Furda* è generico nel discorso per festa, *fur-dà* è proprio la cerimonia; i Kunama dicono “è *furda*” sia per “è festa” sia per ciò che deve essere fatto come prescritto dagli antenati e da chi è preposto a farlo e sa dove e come farlo, quando farlo, occasione circondata di precauzioni ed emozioni eccezionali. Anche se *furda* indicasse prestito, non escluderebbe un lavoro creativo di ricombinazione originale nel campo del religioso che lo metabolizza in una sintesi creativa per incorporazione, come si fa per altri elementi o parole, la cui provenienza straniera aumenta la forza esoterica. Secondo lo specifico *furda* l’operatore è scelto entro il lignaggio matrilineo appropriato. Le antiche ricorrenze festive di *Tuka* (piana di Sosonà) o di *Anna Sāsa* (area di Fōde) implicano *furda* che connetteva ampia rete di villaggi.

⁽²⁾ *Toma fada* è la festa del fuoco, delle fiaccole (*šibilè*) nell’area marda (talvolta accostata alla festa della croce, il *māsqāl* dell’altopiano, vd. F. ad v. *maskalà*: “non ne sanno il significato”).

⁽³⁾ *Adda*: campagna non coltivata, contrapposta a *bīša*, il campo coltivato, e *bila*, lo spazio lontano con boscaglia, la *brousse*.

⁽⁴⁾ *Sada*, (F. ad v. *sada*: medicamento, medicina, veleno/*sada chilèche*, preparò la medicina/*sada chiminche*, manipolò un curativo/*sada otita* chi estrae medicine (da radici, erbe, ecc...)/*sadinà* conoscitore cercatore di medicine, stregone/*sada baia* veleno/*sada chiscioche* avvelenò/*sada cutuche* preparò intrugli o imbrogli con cattiva intenzione/*sada atata*, erbario, chi prepara medicine velenose). *Bagiòla*: ad v. F. veleno tolto dal *erñaña* (camaleonte), che dà morte parziale, riducendo l’avvelenato a *maglià* [si può anche nascere *maglià*], cioè influisce sulla spina dorsale per cui l’avvelenato si incurva.

⁽⁵⁾ *Etengenà*: le tre pietre del focolare. *Addokà* è il forno di terracotta nella parte *dūma* della *ità*, la casa. Cittadini conferma l’uso: l’andinna Luggà, cui tenta di strappare il nome di una pianta da cui ricavava la medicina, dice che “una radice la mettiamo nel lato destro entrando nella capanna e ve la teniamo fino a tanto che non ci liberiamo dagli spiriti, dopo di chè la rimettiamo sotto l’etangenà”.

3 [= 16] *Andine goddia*. Vita delle possedute.

<p>Batti sella fanaka darke bia koli gaun kokono, orabala <u>andiney samedà</u>⁽¹⁾ keka kotu kišoke. Batti ayfa ošabino fard’oata⁽²⁾ oki kodorke; batti andineysi abankala ole kišono obake, darke keka kotu kišoke.</p>	<p>Poi all’indomani le donne vanno a portare l’acqua ed a mezzogiorno le possedute fanno il ballo di chiusura. Poi filtrata l’aifà la portano allo spiazzo, poi suonano la cetra alle andinne e le donne si mettono a ballare.</p>
<p>Keka otu kišono, oba kokossi, fard’oa urfasi masey⁽³⁾ bubudyamu⁽⁴⁾ kifalke.</p>	<p>Le donne battono loro le mani e ballano, poi al centro dello spiazzo contrappongono le lance.</p>

Batti andiney masa baddasi ella ikoyano, unu fesuno. Ide ella iki, masa baddasi koyake. Andiney bubie akked'oka ominke.	Una alla volta le possedute si buttano sulle lance, ognuna si butta sulla lancia, tutte le andinne fanno così.
Batti ayfa šodala lukkumuno, darka kosono ik lakasse. Batti andiney ayf'oakin sabumuno, attana ottana išinke; batti gerata kino adyam kino, abiše obinke. Andine bubie okod'oka ominno	Poi una donna prende l'aifà in un recipiente di terracotta, si ferma in mezzo allo spiazzo. Poi le andinne, intingendo le dita nell'aifà, la spruzzano di qua e di là; poi una alla volta tutte corrono lontano e gli uomini le sorreggono perché non cadano. Tutte le andinne fanno così.
Batti andiney bubie itata kika gamma, dora nya šodakin gugun ⁽⁵⁾ kori og ganke, burata koki onke. Batti andineysi ula kišono olufeke; batti aniyankin afara angan kinolake, aširmesi sukiata isameke	Poi tutte le andinne vengono portate in casa, si affrettano a prendere la carne di gallina dal recipiente l'una più in fretta dell'altra e la mangiano. Fanno fare il bagno alle andinne, poi levano il grasso dai capelli, spediscono gli spiriti ai loro paesi.
Batti kunama kosamala, imba ⁽⁶⁾ oynimbike, akka inkaleno, abišaňa inkaleno, kebbesaňe ⁽⁷⁾ inkaleno, okonke	Da questo momento [le possedute] ritornano normali [kunama come gli altri]. Poi ritornate normali si mettono a piangere dicendo: “dov'è mio figlio? Dov'è mio marito? Dove sono i miei parenti?”
Batti imba owino, imesi milla ⁽⁸⁾ fa ošigin kišono onke. Batti ayfa aggaresi ošabi kišono onoke. Batti andiney kunama osano, kodie oliki, imesi šoda kišodike, lagg'ade naombe, nke, ula sullummambe?	Poi, quando hanno smesso di piangere, danno loro da mangiare la verdura di <i>millà</i> . Poi offrono da bere l'aifà ai presenti. Poi le loro compagne vanno a trovare le andinne ritornate normali e le salutano dicendo: “Siete tornate bene dal viaggio? State bene?”, dicono.
Kebbesaňete mokeleybe, nke imete fala kokke nabbula šindesi aggalena yoke, nke, aggalena yoken, nke amforam kibalma ununa darka kidiginno, darkiate mimoke, nke. Ide tumbakana aširmesina ten kišoki, imena onoke.	“Avete visto i nostri parenti?” ed esse informano dicendo: “abbiamo incontrato in questo o quel luogo dei defunti il tale ... e il tale pure”. Così al giovane che non si è sposato dicono che si è sposato lì ed è venuto con sua moglie e si sono trovati. E offrendo il tabacco agli spiriti prendono anche loro il tabacco.
Attamu andiney fala nalattake, aur'ella asasa.	“Ora ho scritto il racconto delle possedute. Raccontamene un altro”

Note:

⁽¹⁾ *Samèda keka*: è la festa di chiusura del ciclo di possessione.

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

(2) *Fârda* è la piazzetta dove le andinne compiono la loro performance con le lance. Propriamente *fârda* è lo spiazzo dove la mattina presto e la sera veniva ricoverato il bestiame allevato. Si può usare come generico per spiazzo, campo nell’abitato.

(3) *Masa*: la lancia e anche l’attività di guerra.

(4) *Bubuğà*: contrapposizione.

(5) *Gugun* = *gugudà*: affrettarsi a prendere la carne, l’una in gara con l’altra.

(6) *Ìmba/imbà*: nel primo caso è il pianto funebre, nel secondo è il termine di parentela per fratello della madre, figura ancora oggi centrale secondo le regole della discendenza matrilineare.

(7) *Kebbesè*: sono i parenti per legame matrilineare.

(8) *Millà*: pianta sottile sempreverde.

4. [= 17] *Sadalla*.⁽¹⁾

Sadalla andineyte kebbese gonke	Il demonio e le andinne sono parenti
Unu goddia ⁽²⁾ badumata ⁽³⁾ gosse; unu batti sukata koke	Egli vive nella campagna deserta. Poi egli va negli abitati.
Andiney aširmete unute hel’ellala gonke. Unu bida gudya ⁽⁴⁾ inake. Batti ollia baya kokominima bida gudyamu sera kurasi bida gudyamu iyake.	Le andinne e gli spiriti e lui siedono insieme; egli ha un bastone di ferro. Poi, se i suoi sudditi si comportano male, lui li picchia sul collo con il bastone di ferro
Unu, sukala ka badina kosima, otta gasuno, ka badisinala aširma uliala kutu kišoke bada	Se nel paese c’è un ammalato, egli va lì. Inspira uno spirito all’ammalato e l’ammalato si aggrava.
Unu batti ka badina hellasi nabbulata og ganke. Aširma og gamma, batti ka badina ibalke	Egli poi porta al cimitero l’ombra dell’ammalato. Gli spiriti lo portano via e l’ammalato muore.
Unu sukankin gasuno, nya hesse, gola hesse, ayfa hesse, ka aširma inamma kosino aširmie kutuno, dammanioka kotuno	Egli va di paese in paese in cerca di carne, in cerca di miele, in cerca di aifà. A una persona sana gli ispira il suo spirito e quella si agita
Wae satan fala.	Questo è il racconto di Satana.

Note:

(1) F. ad v. *sadallà*, “Lucifero, capo dei demoni; gli altri spiriti maligni li chiamano *ascirmè baiè*, spiriti cattivi; / antico Cunama dal nome *Sadallà*, il cui spirito si dice venga ogni tanto a dare avvisi alle Andinne che cadono immediatamente in possessione nella quale durano anche una settimana. In questo tempo parlano lingue diverse e sono in continua relazione con *Sadallà* il quale (dicono) beve pure con loro l’Aifà”.

(2) *Goddia*: *godda* è lo stare, l’essere, il vivere.

⁽³⁾ *Badumà*: luogo lontano dall'abitato, non coltivato né coltivabile, adatto solo alla caccia o a attività acquisitive come la raccolta di miele o erbe medicinali (F. ad v. *badumma*: pianura vasta e deserta).

⁽⁴⁾ *Gudya*: *guḡà*, il bastone di legno robusto e leggermente arcuato che portano solitamente i pastori, indica anche l'unità di misura standard del gregge o mandria (la quantità che può essere condotta da un solo pastore), tra 40 e 50 unità. Significativo che quello di Sadalla sia di ferro, materiale importato da trattare con precauzione per la sua provenienza dall'esterno e per la segretezza e ambiguità del processo di lavorazione e della figura del *bidàlala*, il fabbro. I manufatti provenivano dal circuito di scambio con i gruppi pastorali e con il Walqayt, che forniva un ferro conosciuto per il suo colore nero. I *laga manna*, officianti del *fūrda* che riguarda la terra, proibirono a lungo di usare un vomere di ferro per non offendere la terra.

Aggiungo qui un altro testo che ha relazioni con il tema del saggio, ma lascio la sua analisi ad altra occasione. Anche qui mi limito ad osservare la non netta distinzione nella pratica sociale tra le diverse attività magiche. Non mi avventuro nelle sempre dubbie distinzioni categoriali tra fattuccheria e stregoneria: la traduzione come malocchio mi è stata proposta da cattolici kunama che conoscono l'italiano ed è comunque indicativa dei complessi processi di traduzione/interpretazione.

5. (= 19) *Usa*.⁽¹⁾ Il malocchio (stregoneria)

Agenasi usa ibačono fala.	Racconto di Agena colpito da stregoneria
Aši Monate Kodyate koda ⁽²⁾ mokobinke.	Una volta Mona e Kodia erano comari.
Kodya itatana doggona gan minke, Mona itatana doggona gan minke; akked'oka gan solin miña mikosino. Monana itiala inke kodyana itiala inke.	Kodia andava a mangiare a casa sua, Mona andava a mangiare a casa dell'amica. Si scambiavano l'invito per mangiare: Mona andava a casa della sua amica e viceversa
Uy'ella <u>Monama</u> itiala ayfa dammada kimenke. Batti Kodyama Mona kikidanasi Mona ita kike. Batti mokidano, Monama Kodyasi ikidaki itata u kawasuno, itata u kike; batti Mona ayfa išabino, minoke doggonana minke.	Un giorno Mona preparò a casa un po' di aifà. Poi l'amica di Mona andò a casa sua a trovarla. Mona e Kodia si salutarono e Mona la invitò a entrare a casa; poi Mona versò l'aifà e bevvero e mangiarono
Batti Kodyama itiata ide gasse. Monake uy'bare gomma, ide Kodya Mona ita kike mokidano. Monama ayfa komarno, doggona kikono minke.	Poi Kodia se ne ritornò a casa. Dopo due giorni Kodia ritornò a casa di Mona. Ma essendo finita l'aifà, Mona preparò il cibo e mangiarono.
Batti ayfa daunki, owino yo gasse. Batti Kodya itiata yono, urfamu akkeda lawasse: Babara nayma ayfa oynaki asono	Dopo, mancando l'aifà, Kodia se ne andò. Poi, ritornata a casa sua, in cuor suo pensò: "Ieri, quando sono andata, c'era

<p>nanomanni, attemma ayfa ay ikano? Ayfa asottia awino, nade nauno okossi, illiam addummusse.</p>	<p>aifà da bere, e ora dovè l’aifà? Dato che mi lasciano senza darmi aifà, me ne sono ritornata” e si adirò moltissimo.</p>
<p>Batti urfamū lawasse! Mona nabačoya, hellaña aširmamu kimu atakenanno, Monasi nawiki. Agena nabačona unu dammadanno, nabačoya hellaña⁽³⁾ ayamu⁽⁴⁾ imu atakennino, unusi nabačona.</p>	<p>Poi pensò tra sé [nel suo cuore]: “Se faccio malocchio a Mona la mia ombra le appare come spirito e lei mi scoprirà, quindi lascio perdere Mona. Se faccio il malocchio ad Agenà che è piccolo la mia ombra non gli comparirà in sogno e non mi scopriranno”.</p>
<p>Unusi batti ayfa kasiala ibal kolake. Batti illiam bada anda kbadike. Batti Paulo šula fada⁽⁵⁾ kino, šula fada Paolosi isasake: Sukeokala darka kummano unu ibačoke. Batti Paulo ikaši kišoke: Ayla lissi ibačono. Šuli fada ikaši kišoke: Ayfa itiala košino, anata ino, mišono, inoke; batti daggalemu kima doggon’oka mišono inke; batti ayfa komarno miwino, yo gasse.</p>	<p>Allora gli versò l’aifà nello stomaco. Poi questi si ammalò gravemente. Allora Paolo andò dall’indovino, e l’indovino informò Paolo: “Nel vostro paese una donna nera gli ha fatto il malocchio!”. Allora Paolo chiese: “In che casa lo ha adocchiato per fargli venire il malocchio?” Allora l’indovino gli chiese: “In casa c’era aifà? quando è venuta prima le avete dato da bere e ha bevuto, poi quando è tornata la seconda volta le avete dato solo cibo e ha mangiato, poi siccome l’aifa era finita l’avete lasciata andare”.</p>
<p>Ama sabbatasi menummussi ibačokema, yamu suda fanaka usa aumu dark’oma, ikkidia Kodya, damma yamu aumu, sse.</p>	<p>“Per questo motivo gli ha fatto il malocchio, quindi vai e stasera gridate per il malocchio che quella donna le fatto, che si chiama Kodia, vai e gridate!”, disse.</p>
<p>Paolo fad’oa ikano, ide koki, iniñasi fad’oa isasake. Batti Kodya biša gasuno, <u>Paolo iniña</u> bišata kino, Kodyasi usa ibin kikoke.</p>	<p>Paolo avendo saputo informò sua madre . Poi siccome Kodia era andata nei campi, la madre di Paolo andò al campo e arrestò Kodia per stregoneria e la condusse con sé.</p>
<p>Batti Kodyasi okokelake: Ayminno Agenasi nabačono, nke? Batti Kodya korma kormeke: Aba Agenasi nabačomme, sse.</p>	<p>Dopo chiesero a Kodia: “Perché hai fatto il malocchio a Agena?” Allora Kodia negò: “io non ho fatto malocchio ad Agena”</p>
<p>Batti orabala Laudata kedi ki gasse. Batti Agena uy’bare niñisuma, ibalke.</p>	<p>Poi a mezzogiorno fuggì via a Lauda. Poi dopo due giorni Agena morì.</p>
<p>Akkeda sabbatasi Kodya Lauda kebbesieta kedi ki gasse.</p>	<p>Per questo motivo Kodia fuggi a Lauda dai suoi parenti.</p>

Note:

⁽¹⁾ *Usà*, ad v. F.: *usà*: scalogna, malocchio: *usinà* chi getta il malocchio; *u. kibačoke*: iettò, gettò il malocchio; *Bacià* n.v. da *ibàcioko* iella, stregoneria. *Usā*, ad v. R. *werwolf*, *zauberer* con rimando al *buda* etiopico. F. per malocchio segnala *uà ambobà* [disgrazia, cattiva sorte dell'occhio]. *Usa [ake]ske*: “*stregoneria* dicono”; sarebbe *ùsa àuda*, gridar stregoneria, l'uso codificato di denunciare l'avvenuta stregoneria, gridando l'accusa di notte dalla collina: una forma di comunicazione sociale indiretta per affrontare situazione delicate di tensione tra paesani. Qui i termini indicano le sfumature che fanno saltare distinzioni troppo nette. In questo racconto esiste la volontà e determinazione di colpire; non si tratta di una qualità psichica e involontaria, ma di un operare concreto con la somministrazione di *ayfā* (avvelenamento?). Il movente del conflitto dal punto di vista di Monia potrebbe essere l'invidia, *kolugà*, ma dal punto di vista di Kodìa la causa scatenante appare la violazione della regola dell'ospitalità e il sottrarsi alla circolazione del cibo (*konawa* era lo scambio di aiuto tra vicini e parenti vario nei contenuti).

⁽²⁾ *Kodìa* appare qui sia come nome, ma anche con il significato di “la sua amica” con il possessivo di terza persona infisso in *koda*, termine che indica un comaraggio, un legame di solidarietà fortissimo che dura tutta la vita. Forse il rapporto di *koda* tra le due donne era nato dall'esser state compagne nel rito di infibulazione (*dèndera*= clitoride o *ferkèda furda*, in cui *ferkèda*, nome verbale, indica l'unire con una stretta fasciatura una gamba distesa con quella dell'altra ragazza, per favorire la cicatrizzazione). Anche i rapporti tra vicini, *šigolè*, sono fonte di attenzione e preoccupazione: le relazioni di ospitalità e i doveri di socializzazione e circolazione del cibo sono trattate spesso nelle fiabe kunama.

⁽³⁾ Non è precisato se vi è il veleno nell'*ayfā*, ma così potrebbe essere: i Kunama specie tra i tigrinofoni sono stati stigmatizzati come avvelenatori e i racconti anche nell'aneddotica locale o dei missionari sono frequenti. Kodìa ha intimità con la casa di Mona e dunque può accedervi e compiere l'operazione materiale di somministrazione, anche se questa viene compiuta attraverso il viaggio della sua ombra (*hellaña aširmamu*, la mia ombra come spirito) che però può essere vista e riconosciuta in sogno.

⁽⁴⁾ *Aià*: sogno n.v. da *kàieke* sognare.

⁽⁵⁾ *Šùli fāda*: indovino. La divinazione, detta *šùla fāda* o *šuràda*, si compie lanciando per aria la *šùla*, bisaccia di pelle per contenere solidi. A seconda di come volteggia e cade se ne traggono indicazioni e auspici (vd. il testo di Pollera sullo “stregone”). Qui non compare la possibile ordalia: un ramo di *gergeğà*, alberello spinoso gommifero la cui corteccia serve anche per cagliare il latte oltre che per la concia, è utilizzato per l'ordalia: con esso “un parente, piuttosto robusto, di chi è stato oggetto di iettatura, affronta il iettatore (*usinà*) imponendogli a volte di ingoiare un *sechenà* pieno d'acqua in prova della sua colpevolezza nel iettato. Questo *usinà* o beve confessando di essere colpevole e dovrà ritirare la iella, o non beve e allora il gherghegià cadrà inesorabilmente sulla sua pelle” (F. ad v. *gherghegià*).

É il maschio, Paolo, che va dall'indovino e non Monia, ma non sappiamo qual è la sua posizione nella rete di relazioni. L'indovino è implicato, anche se non sappiamo se è del villaggio oppure ad esso esterno, e la sua diagnosi e individuazione è correlata con l'analisi sociale e la eventuale vulnerabilità di individui nel villaggio, anche attraverso l'interrogazione. Kodìa sembra lasciare il villaggio per Laudà dove vivono dei suoi *kebesè* per sfuggire all'accusa di stregoneria e alla sanzione. Ma abbandonare il villaggio è già una amputazione di legami sociali, che era riservata anche per uno stigma sociale, una cattiva fama, la nascita di

“Chi non ha una parente Andinna?”. Donne e possessione come archivio storico ed esperienza dell’alterità tra i Kunama d’Eritrea

un figlio malformato... Ovviamente qui manca un’analisi di lunga durata che ricostruisca quella che Victor Turner chiamerebbe la “situazione di campo e di contesto” e le “variabili significative”, la storia pregressa delle relazioni non solo parentali, l’attraversamento di momenti di crisi, le debolezze sociali delle figure o dei gruppi coinvolti. Non è neppure indicato il villaggio anche se potrebbe trattarsi proprio di Kulluku.

Il Cittadini raccoglie tre casi di accuse di avvelenamento che testimoniano dell’affiorare di tensioni sociali, di rancori e delle rivalità latenti nei villaggi, che ricongiungono con le cronache del Pollera di inizio ‘900. Il primo caso nell’aprile 1964: due sorelle, Amaga e Abidì, vengono avvelenate con l’aifà, la birra di sorgo. Si sospetta come avvelenatrice tale Iggist Daramba Simmi, che avrebbe ereditato il veleno dal padre. Era il giorno dello spozalizio del nipote Ailè [non viene raccolto il termine kunama per cui non ne conosciamo la posizione parentale: figlio di un loro fratello? Le “sorelle” dovrebbero essere *osàme*, termine parentale, agenerico, che potrebbe indicare sia figlie della stessa madre che di due sorelle]. Durante la sosta tra i balli Iggist fingerebbe di bere da un *sekenà*, contenitore di zucca, con le due sorelle e vi metterebbe il veleno. Alle due donne che si contorcono si dà il “*giagiarà*” come emetico [? in F. *gaggiarà* è forfora]. Lei tenta di nascondersi facendosi scudo con il bambino. Viene salvata dal coltello del giovane sposo, ma non da una bastonatura. Le due donne si salvano. Due mesi dopo Ailè viene ucciso da razziatori sul Gaš. Secondo caso: Angelo di Ebaro ha avuto il padre avvelenato durante il lavoro nei campi con l’*ingerà* [è il pane con denominazione amhara]. Terzo caso: Dabù ce l’ha con Padre Terenzio perché questi lo ha denunciato alle autorità come detentore di armi. Tenta un incendio, ma fallisce: infine lo invita nella sua capanna e lo avvelena, ma non riesce ad ucciderlo. Solo tempo dopo un ragazzo accusa l’avvelenatore presso P. Terenzio, con preghiera di nascondere la fonte [in questo caso la tensione ingloba sia la relazione del paesano con il missionario sia quella con le autorità politiche: siamo nel periodo della Federazione con l’Etiopia e agli inizi, nel bassopiano occidentale, della guerriglia intrapresa da elementi musulmani del Barka-Ansebà].

Appendice

Testo 1.

Lettera di ‘Alì Šibai

Al Sig. Commissario regionale del Gash e Setit

Saluti.

(...)

Con una sua lettera lei mi ordinava di interrogare le donne affette dal “Diavolo”. Cominciarono a far la fantasia il 19 di Safar tre donne, hanno cantato in onore degli Elefanti delle Giraffe e dei Bufali e salutavano i briganti (Salam ghingiarì) ripetendo per altre due volte i saluti (Salam). Mentre una altra donna cantava in altra maniera inviando saluti ai paesi di Elit e Bitama (salama Elit Bitama salama Sona salama) e aggiungevano “Mecca e Medina salama Hadendoa e Sinnar salama” l’altra donna cantava pure essa ma non capivo cosa diceva perché parlava in una lingua a me sconosciuta. La prima donna riprendeva “Ibba ana libbè albed libbè ghis nabi salama” in arabo poi dicevano “Chef alac taibin mahasa mafasih”, in lingua baza aggiungevano “Faidur [?] salama” o “Sadalla salama” poiché per essi Sahadalla è il capo del loro

diavolo. Il giorno di sabato 21 Safar hanno suonato la loro chitarra (rababa) e scherzando si sono messi a bere una zucca di merissa regalata dai paesani assieme ad altra zucca di miele mischiato con sesamo con altra zucca di polenta, un'altra zucca di "uaca" (Bamia) e una zucca di acqua, hanno ucciso una gallina bianca mettendo la carne della gallina in una tazza di terra, poi con l'acqua dell'ultima zucca le tre donne si sono lavate le mani facendo scolare l'acqua nella zucca di terra ove stava la carne e con le mani bagnate si sono fregate i piedi, la bocca e l'ombellico. Dopo queste funzioni la carne della gallina l'hanno data ai fanciulli indi si sono rimesse a scherzare con la chitarra, poi due di queste donne stendendo una stuoia sul terreno si sono sdraiate coprendosi con una futa e stando sotto la Futa salutavano la gente che era attorno mentre la terza donna si gettava sopra esse gridando "Ualladi Salama, uommi salama onani soan salama" poi si è messa a parlare una lingua che non è né arabo né baza né tigrè, e dopo è guarita.

Firmato 'Alì Šabai
il 22 Safar 1327

Testo 2.

Il mito di Dungùl

Riporto qui un testo⁹⁰ sulla figura di Dungùl, che è considerato dai Kunama un grande "profeta" e che viene invocato in ogni circostanza nel bene e nel male con diversi nomi (*Dungul-Ammasokol-Butitti-Sciaggar*, cioè grosso).⁹¹

Dungul apparteneva al "clan" di Sogonà", che c'è ancora, considerato come il clan dei rappacificatori. Chi per sbaglio o volontariamente ha danneggiato o ucciso una persona ricorre ai "Sogonà". Sono Nara Koita, che ritengono Dungul come grande profeta come i Kunama. Uno di questi è un vecchio novantenne, molto noto per i suoi interventi di rappacificazione: Nati Enas. Abita a Asittì, villaggio Nara, che anch'io ben conosco, persona molto saggia. Chi fa del male a qualcuno che si è rifugiato da uno dei "Sogonà" deve pagare otto metri di tela cotonata (*fora*), un pacco di tabacco, *aifâ*...

Quando Dungul era nel ventre della madre saltava. La madre era preoccupata. Quando nacque aveva già i denti sviluppati. Nelle mani teneva "aguglià" come medicina e talismano. Tiene lontani i malanni.

La madre e i parenti di Dungul vedendolo un bambino tanto strano, decisero di ucciderlo, ma non con le loro mani. Lo misero tra le mucche e i buoi per essere calpestato e ucciso. Le bestie non gli fecero nulla di male. Dungul passò la notte cantando e fischiando. Alla mattina la madre e i parenti trovarono il bambino sano e felice. La madre lo riprese e lo allattò.

Fatto adulto cavalcava un cavallo. Era capace di fare solo il bene. Un giorno alcuni uomini andarono a lui a chiedergli di far venire i nemici in una zona per distruggerla.

⁹⁰ Il racconto che riporto è di Francesco, cattolico di Ebarò (Oganna), che così lo sentì da suo padre. Esistono delle varianti sempre nell'area marda all'interno della quale Dungùl è popolare sulle quali qui non mi soffermo.

⁹¹ Nel 1993 un frate tigrino tra i Kunama mi confermava, con rammarico, che "prima invocano Dungul, poi gli antenati e solo dopo 'Annà, Dio!'".

Non volle rispondere perché quello che chiedevano era male. Ma quegli uomini tanto insistettero che decise di accontentarli. Disse loro di portargli un capretto maschio di colore rossiccio e un vaso di terracotta rossa. Fece loro sgozzare il capretto e mettere il sangue nel vaso. Prima di farli allontanare chiese loro se volessero fare venire le formiche rosse o nere. Dissero le rosse. Dopo pochi istanti vennero le formiche rosse e bevvero tutto il sangue. Le formiche rosse rappresentano gli abissini, quelle nere i sudanesi del sud Sudan. Gli uomini vennero e videro che tutto il sangue era stato bevuto. Dungul disse loro: “Adesso la lancia dei nemici, affilata sulla pietra grezza come la lingua dei buoi, colpirà noi per primi”. Coloro che avevano chiesto di far perire la gente della zona, cominciarono a piangere gridando: “ Vogliamo che loro muoiano, non i nostri figli, mogli e parenti”. Mentre stavano parlando, arrivarono gli abissini. Distruggono, uccidono, razziano.

I Kunama ancora oggi chiamano gli abissini “Dungul alakà”. Anche la malattia della sifilide viene chiamata “alakà” cioè la malattia degli abissini.

Dungul girava tranquillo. Sua moglie si trovava a Alummu (gruppo di case di Mardami, proprio nel luogo dove ora sorge la nuova chiesetta cattolica). Dungul è andato dalla moglie e le disse di preparare “aifa”. Beveva tranquillamente, quando vennero gli abissini “alakà”. La moglie disse a Dungul:” Sono arrivati gli abissini”. Lui le disse di allontanarsi e di dormire sul fianco sinistro. Non sarebbe stata vista. Gli abissini andarono da Dungul per ucciderlo. Quando lui stringeva i pugni, gli abissini si avvicinavano, quando li apriva, scappavano. Questo per un po’ di tempo. Alla fine Dungul tenne i pugni chiusi dicendo: “I cagnolini che ho chiamato hanno diritto di uccidere anche il padrone”. Gli abissini uccisero Dungul e gli tagliarono la testa. La portarono al confine del territorio. La misero su una pianta fra due rami.

Dalla testa crebbe “aguglià”. I Kunama per tradizione mettono aguglià ai confini dei villaggi per tenere lontano i nemici.

Commento

Rinvio ad altra occasione una interpretazione complessiva del mito e della figura e l’analisi delle varianti, sottolineo solo alcuni aspetti che mi pare leghino la figura di Dungul con le andinne e con il tema della memoria storica diffusa e frammentaria.

Il racconto di Dungul può essere inteso, almeno per l’area marda, anche come un’altra occasione di produzione locale di storia, in cui esperienze collettive e la loro memoria sono trasposte in una dimensione e in un tempo mitico. I motivi della nascita meravigliosa, dell’allontanamento, del successivo riconoscimento, della morte con smembramento, sono ampiamente diffusi nei cicli eroici dell’Africa sub-sahariana. Dungul nel mito è localizzato a Oganna, ma la sua morte avviene a Taikenàba, verso il Gaš, per mano dei Dalè dell’ ‘Addi Abō. In altra variante nasce a Ašittì, in Koita Marda, che si conferma nella sua posizione ritirata e di confine area produttiva sul piano religioso. Nelle invocazioni “Dungul, Mashkol, Abbalekat, Butitti, galada lida (=guardaci)” ci si appella a Dungul come antenato mitico e “profeta” (questa è la proposta di definizione nelle discussioni) con formule memorabili e trasmissibili: la “passione” di Dungul offre ai kunama un orizzonte culturale dove trasporre e elaborare il rischio storico. Il motivo è quello della relazione conflittuale e diseguale con le genti forti confinanti: le stesse glosse interne identificano le formiche nere (*ašimbià umma*) come i gruppi sudanesi e le formiche rosse (*ašimbià biba*) con i gruppi tigrini (questi danno a

se stessi l'attributo di *qäyyeh*, rossi, dinanzi ai *tsellim*, i neri potenziali schiavi). Il richiedere a Dungul l'avvento di forze esterne per punire i propri vicini può forse alludere ai conflitti ampiamente attestati tra villaggi kunama anche dagli Italiani. Dungul prima resiste alla richiesta di infliggere la maledizione e poi accetta la sua responsabilità e la conseguente "passione" (può essere significativo che in una variante la richiesta venga da Emena, zio materno di Dungul). La *ubris* sta nella punizione inflitta ai paesani che hanno evocato forze esterne per risolvere conflittualità interne: la morte di Dungul destorifica il rischio storico. Da una parte rivela il destino storico dei Kunama in un territorio così esposto al rischio, dall'altra è Dungul, come operatore simbolico, che sceglie ed è come se i Kunama riservassero comunque a sé stessi una posizione attiva nell'attribuirsi un tale destino come conseguenza di un loro operare.

L'altro elemento che riconduce alle andinne mi pare *aguglià* una pianta simbiotica (forse è il *combretum*), che si attacca a piante con il fusto, come *ummuselà*, *sebetà*, *asabà* (risp. un tipo di acacia, un cespuglio che fruttifica in febbraio ed edule per le bestie, e lo *zizipus spina Christi*). Essa nasce dalla testa recisa di Dungul, seppellita separatamente dal corpo, e in un'altra variante invece compare nella stessa nascita straordinaria dell'eroe come pianta terapeutica. Secondo informazioni convergenti è effettivamente una delle piante curative usate dalle Andinne (anche a fini protettivi: in pezzetti può essere conservata in amuleti, *infiratè*). Non avendo fatto ricerche specifiche non so quali impieghi terapeutici abbia (ad esempio, le radici di *asabà*, macerate vengono ingerite in infuso per curare disturbi intestinali e malattie veneree). Lo statuto della pianta, che origina dallo smembramento, viene valorizzato dal mito. Il mito di Dungul conferisce così efficacia simbolica e credibilità curativa alle Andinne. Il fatto che *aguglià* venga messa alle porte del villaggio per tener lontani i nemici si connette con il potere di Dungul di attirare o di respingere queste forze esterne e pone ancora una volta le Andinne in relazione con l'esperienza storica della loro gente. Una ulteriore connessione potrebbe consistere nel fatto che le penne delle Andinne provengono da una grosso volatile *ğùla* oggi scomparso e che il *dugulà* o lignaggio matrilineo della moglie di Dungul ha, in una variante, la denominazione di *Ğula*, secondo la tradizione composto da kunama ritornati dalla schiavitù da oltre il Takazze.

**Magg. Teobaldo Folchi - Commissariato Regionale di Massaua -
Brevi Cenni storico amministrativi sulle popolazioni, dal
suddetto Commissariato Regionale dipendenti**

Nota introduttiva di Massimo Zaccaria - Università di Pavia

SUMMARY

The “Commissariato Regionale di Massawa” was established in 1898 and its original border included Samhar, Sahel, Northern Dankalia and part of the Acchele Guzai. The task of its very first organization fell on major Teobaldo Folchi, who spent six busy months in the Eritrean coastal town. Beside his administrative occupations, major T. Folchi wrote an impressive 552 pages report on the “Commissariato”, detailing information about people, places and resources of each single village and ethnic group of the “Commissariato”. Many the aspects covered by this unique report: history, economics, culture and politics. It shows how the Italians attempted to penetrate the complexities of this particular area of Eritrea and it offers the chance to grasp the way knowledge was produced and organized by Italian colonial administrators.

This effort was aimed at strengthening the colonial control of the local peoples, nevertheless the data presented in the report offer a fascinating insight of the Eastern Lowland societies at the end of the XIX century.

Si ringrazia il **Museo del Risorgimento e della Resistenza di Vicenza** per il permesso di pubblicare on-line questo documento e per la preziosa collaborazione fornita durante il lavoro di preparazione del testo.

Introduzione

Con le sue cinquecentocinquanta due pagine manoscritte, la relazione del maggiore Teobaldo Folchi sul Commissariato regionale di Massawa necessita, in primo luogo, di alcune informazioni sull'autore e sulle circostanze legate alla sua stesura. È questo l'obiettivo della prima parte dell'introduzione.

Le pagine dei “*Brevi cenni storico amministrativi*” sono ricche di informazioni su soggetti fra loro molto diversi. Lo scritto del maggiore Teobaldo Folchi può, ad esempio, aiutare a cogliere alcuni aspetti del processo di islamizzazione del bassopiano orientale eritreo e della regione del Sahel, facilitando la comprensione della storia delle popolazioni che vi abitano, così come percepita dagli italiani alla fine del XIX secolo¹. Ugualmente importanti sono le notazioni di carattere economico e fiscale, vista l'attenzione prestata alle risorse dell'area. Lo scritto ci offre, inoltre, un'occasione preziosa per ripercorrere i meccanismi e le modalità attraverso cui il colonialismo italiano costruì la conoscenza sulle popolazioni amministrate. È quello che Gianni Dore definisce come “*sapere dell'istituzione*”, una riflessione che si inquadra nel dibattito legato alla costruzione del sapere coloniale² e delle sue tecniche amministrative; sarà questo il filo conduttore della parte centrale dell'introduzione.

Nella parte conclusiva, invece, si vuole avanzare un tentativo di riflessione sulle figure che produssero questa conoscenza, alla ricerca di possibili elementi comuni nei profili biografici e professionali delle persone che amministrarono la colonia. Quello che si vuole tentare non è tanto l'analisi di alcune strutture o di una particolare figura, quanto piuttosto lo studio di un gruppo di funzionari che, tra la fine del XIX secolo e i primi anni '20, prestarono servizio in Eritrea come residenti, commissari e direttori coloniali. L'obiettivo è quello di tentare una prima valutazione del ruolo dei funzionari nell'elaborazione delle strategie amministrative e delle politiche adottate dal colonialismo italiano nella fase storica indicata.

Parte prima

L'autore

Nel 1898 Teobaldo Folchi, dopo undici anni di servizio in Eritrea, nutriva la consapevolezza di essere fra coloro che conoscevano il paese. A cinquantadue anni di età si sentiva, infatti, un decano della colonia. Era sbarcato a Massawa nell'aprile del 1887, proveniente dal 10° fanteria³. Aveva allora quarant'anni e nel suo stato di servizio figurava

¹ Sulla storia dell'Islam in Eritrea si rimanda al fondamentale lavoro di J. Miran, 2005.

² Dore, 2002: 189; Sibeud, 2002.

³ Archivio Ufficio Storico dello Stato Maggiore dell'Esercito [da ora in poi AUSSME], D4, Volumi Eritrea, vol. 33 e vol. 34.

anche la partecipazione alla terza guerra d'indipendenza (1866)⁴. Nel 1893-94 gli fu affidato il comando del presidio di Adi Ugri, mentre nel luglio del 1894 prese parte all'occupazione di Kassala alla testa del III battaglione indigeni. Alla fine dello stesso anno partecipò alle operazioni contro la rivolta di Bahta Hagos. Nel 1897 passò al presidio di Agordat dove, al comando del IV° battaglione indigeni, si distinse dando una prima organizzazione a quel delicato settore esposto alle incursioni mahdiste⁵. Folchi rimase ad Agordat fino al febbraio del 1898 quando, ancora responsabile del IV° battaglione indigeni, passò al comando della zona militare di Keren. Nel giugno del 1898 Martini affidò a Folchi la missione di costituire il Commissariato Regionale di Massawa⁶. Nella città costiera Folchi rimase circa sei mesi. Il 26 dicembre terminò la propria missione e passò le consegne del commissariato all'avv. Giuseppe Mantia. Fu durante questo periodo che Folchi compilò la relazione che qui si presenta.

Rientrato a Keren ebbe la reggenza di quel commissariato regionale⁷. Un incarico importante, ma che non riuscì a contenere una sua crescente insoddisfazione. Lo stato di servizio di Folchi, malgrado la lunga esperienza e il notevole impegno, era ancora fermo al grado di maggiore e la promozione, su cui tanto contava, pareva non venire. Di qui un senso di crescente frustrazione e una disillusione che col passare del tempo divenne rancore. Ai suoi occhi quella mancata promozione rappresentava una chiara ingiustizia e una fonte di quotidiana sofferenza. Sentimento acuito da quelle che considerava una serie di promozioni "facili" di cui, proprio allora, avevano beneficiato colleghi da lui ritenuti molto meno capaci. Nel tentativo di motivare la mancata promozione, Folchi aveva elaborato una sua personale teoria. All'indomani di Adwa, distaccato ad Adi Ugri, aveva fatto domanda per entrare nei reparti indigeni ma l'istanza era stata respinta perché la sua presenza era considerata indispensabile nel capoluogo del Seraè. Folchi non poté quindi prendere parte ai combattimenti di monte Mokram e Tukruf, dove era sicuro che si sarebbe guadagnato almeno una medaglia⁸.

Ma la spiegazione della decorazione sfumata non appare del tutto convincente, altre, infatti, erano le ragioni che interferivano nel suo avanzamento di carriera. L'amarrezza di Folchi era stata ulteriormente esacerbata dal suo collocamento in posizione ausiliaria a partire dal giugno 1899, per limiti d'età dopo trentasei anni di "onorato servizio"⁹. Comprensibilmente, Folchi si sentiva ancora capace di fornire un contributo fattivo alla gestione della colonia, ma la messa in congedo sembrava inappellabile: "Purtroppo è così

⁴ Puglisi, [1952]: ad vocem.

⁵ Dislocazione delle truppe e dei servizi nella Colonia Eritrea al 16 giugno 1897, Archivio Guglielmo Pecori Giraldi [da ora in poi AGPG], busta 3.E.59; Pollera, 1913: 72-73; Sorgoni, 2001: 43 e n.

⁶ L'incarico venne conferito col decreto governatoriale n. 448 del 30 giugno 1898. Odorizzi, 1911: [3] cita come decreto il nr. 444 del 29 giugno 1898; da allora la circoscrizione prese il nome di *Commissariato Regionale di Massaua*.

⁷ Decreto governatoriale n. 488 del 1° gennaio 1899.

⁸ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 24 febbraio 1899], AGPG, busta 5.F.6.

⁹ T. Folchi a [...], [1900], AGPG, busta 5.F.6.

*si sprema il limone e poi si getta nell'immondezzaio... peggio per chi è tanto ingenuo da far la parte del limone!"*¹⁰.

Il governatore Martini sondò allora la sua disponibilità ad entrare nel personale civile della colonia. Folchi accettò ed ammesso nei ruoli civili, dal 29 giugno 1899 resse il commissariato di Keren. Nel settembre dello stesso anno Folchi rientrò in Italia dovendo sistemare alcune questioni di famiglia. Da Asmara gli si chiese la disponibilità a ritardare questa partenza, essendo già molti funzionari assenti per licenze ordinarie e straordinarie. Folchi fu però irremovibile e finì per mettere in difficoltà il governo della colonia, costretto a cercare un temporaneo sostituto per l'importante commissariato di Keren. L'episodio lasciò un po' di amarezza, ma nulla di più, almeno per Folchi. Quando però questi non si vide recapitare il via libero al ritorno in colonia, dovette intuire come il suo rientro in Eritrea non sarebbe stato automatico e che l'assenza da temporanea poteva anche trasformarsi in permanente. Chiese allora consiglio al segretario particolare di Martini, Pèleo Bacci¹¹, e poi, saputo che Martini era a Torino, il 12 ottobre 1899 riuscì ad incontrarlo. Il governatore dell'Eritrea, secondo Folchi, lo rassicurò e gli garantì che non appena rientrato ad Asmara avrebbe provveduto al suo richiamo¹². Nove giorni dopo Folchi scrisse nuovamente a Martini e ricevette ulteriori rassicurazioni. Ma da Asmara continuava un silenzio che si faceva sempre più inquietante.

Cattive notizie parevano poi giungere anche dall'Italia. Folchi non ottenne l'agognata promozione, e neppure l'onorificenza per la quale era stato proposto alle soglie del suo collocamento in posizione ausiliaria. Furono sicuramente mesi difficili per Folchi, in cui a tratti la snervante attesa ebbe la meglio sul suo equilibrio. Scrivendo all'amico Pecori Giraldi, Folchi esprimeva tutta l'angoscia di quei giorni: *"Il pensarci mi urta maledettamente i nervi e fa cadere tutta la calma che mi ero imposta! Non a cambiare lo stato delle cose; e quindi non mi resta che la magrissima consolazione di sapere che ho compagni nel duolo..."*¹³.

Folchi, che dell'ufficiale dell'esercito aveva l'orgoglio e il senso dell'onore, ancora nel maggio del 1900 era costretto ad inviare nuove lettere a Martini che però, a differenza dei primi tempi, non si curava più di rispondere. Un silenzio che confermò a Folchi come *"...egli non ha voglia alcuna di farmi ritornare"*¹⁴. Per comprendere il silenzio di Martini e il suo comportamento, Folchi contattò gli amici rimasti in Eritrea e gradualmente maturò la convinzione che all'origine di tutto ci fosse l'azione del capo di gabinetto del governatore dell'Eritrea, Luigi Mercatelli, *"...verso cui fui tanto poco pieghevole"*¹⁵. È risaputo che Mercatelli, una volta giunto in Eritrea come braccio destro di Martini, fosse entrato in conflitto con buona parte dei funzionari coloniali. Folchi non era stato quindi

¹⁰ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 24 febbraio 1899, AGPG, busta 5.F.6.

¹¹ T. Folchi a P. Bacci, Milano, 9 ottobre 1899, Biblioteca Forteguerriana, Pistoia, Carte Bacci [da ora in poi BF, CB], XII, 9.b.59.

¹² G. Giannini a G. Pecori Giraldi, Torino 13 ottobre 1899, AGPG, busta 5.G.6.

¹³ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Milano 10 ottobre 1899, AGPG, busta 5.F.6.

¹⁴ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Milano 8 maggio 1900, AGPG, busta 5.F.6.

¹⁵ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Milano 8 maggio 1900, AGPG, busta 5.F.6.

l'unico ad avere avuto problemi con Mercatelli e Martini si era accorto da subito come il suo collaboratore di Alfonsine avesse un carattere non semplice. La mancata “*pieghevolezza*” nei confronti di Mercatelli spiegava dunque solo in parte il ripensamento di Martini.

A sorreggere la determinazione di Folchi, oltre alla consapevolezza di avere subito un'ingiustificata serie di torti, vi era poi l'esistenza di un carteggio che, almeno nell'opinione del diretto interessato, sembrava comprovare in maniera inequivocabile il suo passaggio nei ruoli civili. Ma l'avvocato Eteocle Cagnassi, che ebbe accesso alla documentazione, non consigliò di ricorrere contro il governo. In Eritrea, infatti, era ancora in vigore il controverso art. 48 dell'ordinamento giudiziario della colonia che, sostanzialmente, rendeva vano ogni ricorso contro il governo della colonia. Il nome di Folchi andava così ad aggiungersi alla lunga lista di ufficiali rimpatriati nei primi mesi del governatorato Martini. Folchi non avrebbe mai pensato di potere finire confuso un giorno fra i nomi di quella lista, in cui figuravano ufficiali inetti ed insubordinati. Ma era proprio quello che stava accadendo. Le lettere di quel periodo riflettono la rabbia del vecchio ufficiale che, oltre alla mancata promozione, vedeva l'onorabilità della propria carriera messa in dubbio dai cambi di umore del governatore dell'Eritrea¹⁶. L'umiliante trasformazione da veterano dell'ambiente coloniale a rancoroso e petulante “*saltato*”¹⁷, rappresentò la personale *via crucis* di Folchi. In un moto d'orgoglio e disperazione, Folchi decise di appellarsi, con un memoriale, direttamente al Ministero degli Affari Esteri¹⁸, per chiedere giustizia, perché “...*almeno mi si dica che razza di peccati ho commesso!*”¹⁹, e che se Martini lo menava “...*pel naso...*”, doveva sapere “...*davvero che egli ha fatto il conto senza l'oste*”²⁰.

La documentazione disponibile non ci permette di conoscere l'esito del ricorso al Ministero degli Affari Esteri. Sappiamo però che Teobaldo Folchi non fece più ritorno in Africa.

A questo punto conviene tentare di capire le probabili ragioni che spinsero Ferdinando Martini a non avvalersi di questo collaboratore. Il regio commissario civile straordinario della colonia, giunto in Eritrea cercò subito di crearsi uno *staff* di collaboratori affidabili e competenti che lo affiancassero nell'amministrazione del paese. Martini scrisse che Folchi era un “*bravo soldato*”²¹. Apprezzamento che per il letterato toscano probabilmente voleva indicare una persona ligia al proprio dovere ma non particolarmente dotata. L'opinione

¹⁶ Emblematico, ad esempio, il seguente passo: “*lo sbarazzarsi in tal modo, senza nemmeno un semplice preavviso, non dico di come persona onorata e rispettabile quale non può non essere un Ufficiale Superiore dell'Esercito, ma neppure dal più basso impiegato avventizio o di un operaio dell'infima classe, per gravi mancanze commesse*”, T. Folchi a [...], [1900], AGPG, busta 5.F.6.

¹⁷ Martini, 1942-1943 vol. I: 33.

¹⁸ Copia parziale del memoriale si trova in T. Folchi a [...], [1900] AGPG, busta 5.F.6.

¹⁹ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Milano 14 giugno 1900, AGPG, busta 5.F.6.

²⁰ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Milano 14 giugno 1900, AGPG, busta 5.F.6.

²¹ Martini, 1942-1943 vol. I: 168.

che Martini aveva degli ufficiali del Regio Corpo Truppe Coloniali (R.C.T.C) non era, infatti, particolarmente positiva.

A favore di Folchi giocava soprattutto un'ottima conoscenza del paese, che si accompagnava ad una forte consapevolezza di questa conoscenza. Mentre il primo aspetto costituiva un indubbio vantaggio, il secondo poteva creare qualche problema, soprattutto quando ingenerava quella che poteva parere una fastidiosa sicurezza ai limiti della supponenza. La fase successiva al disastro di Adwa, oltre ad imporre al paese una radicale riconsiderazione della propria politica coloniale, aveva costretto l'esercito a fare i conti e a dovere ammettere la propria impreparazione e i propri errori. Si erano così venuti a creare i presupposti per una radicale trasformazione del suo ruolo in Eritrea.

Molti dei protagonisti della prima fase del colonialismo italiano, avvertendo chiaramente la portata del cambiamento, e non essendo pronti a svolgere il proprio ruolo nel nuovo contesto, lasciarono il servizio. Folchi valutò negativamente la nuova fase. Per lui la colonia stava progressivamente perdendo gli ufficiali più capaci ed esperti, mentre i nuovi arrivati, anche se promettenti, avevano ancora bisogno di un periodo di permanenza prima di potere cominciare a comprendere la complessità del paese. Si era quindi generato un vuoto conoscitivo che imponeva a Folchi, rappresentante della vecchia guardia, "*vecchio della colonia*"²², di seguire, consigliare e guidare. Attitudine espressa abbastanza chiaramente in una lettera di Folchi a Guglielmo Pecori Giraldi, allora tenente colonnello delle truppe coloniali, ma ormai deciso a rientrare in Italia: "*La tua presenza [di Pecori Giraldi] qui è indispensabile, che diversamente chi resterà che conosca uomini e cose? Con tutta gente nuova ed inesperta, per quanto certamente non faccia difetto né lo studio, né la buona volontà, chi condurrà la barca in porto?*

Si commetteranno errori sopra errori, come tante altre volte è accaduto, mentre per l'appunto ci troviamo attraversando una crisi che per superarla fa d'uopo avere abilità, pratica, e conoscenza soprattutto dell'ambiente"²³.

Essere fra gli ufficiali con più esperienza significava, allora, sentirsi depositari di una saggezza coloniale che legittimava il proprio punto di vista. Martini, però, non era disposto a farsi scavalcare da questi militari a cui riconosceva l'esperienza ma anche una chiara mancanza di tatto e senso dell'equilibrio. Della supremazia del politico sul militare, Martini fece un punto centrale della sua azione e su questo non mostrò incertezze. La via del ritorno era aperta a tutti quanti mostrassero difficoltà a comprendere la portata del cambiamento.

Alle prese con un ricercato la cui proverbiale imprevedibilità stava cominciando ad imbarazzare il governo, Martini confidò al suo diario l'insofferenza verso questo gruppo di vecchi ufficiali: "*Nulla di Negussiè. Ma egli avrà giovato a questo: a farmi persuaso che con gli uomini che ho a mia disposizione negli uffici più importanti concernenti la pubblica sicurezza, la Colonia non si governa. Vecchi tutti dell'Africa, ognuno d'essi*

²² È questa l'espressione che veniva utilizzata ai tempi di Martini per designare gli ufficiali con una lunga permanenza nel paese: cfr. Martini, 1942-1943 vol. I: 53, 100.

²³ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 27 marzo 1898, AGPG, busta 5.F.6.

*crede conoscerla egli solo, egli solo esser in grado di consigliare savi partiti*²⁴. L'insofferenza di Martini per "I vecchi d'Affrica" era manifesta, per questo, malgrado le loro indubbe qualità, il nuovo governatore dell'Eritrea pensava che, in definitiva, stessero meglio in Italia: "Quando la guerra ricomincerà, se vorranno ricominciarla, allora i vecchi d'Affrica sarà utile farli tornare nell'Eritrea; ma in tempo di pace giova rimangano in Italia, perché qui, un po' per consuetudine tollerata, un po' per le imprese che hanno compiuto e cui hanno partecipato con maggiore o minore fortuna, si credono liberi d'ogni vincolo: e padroni di far ciò che loro meglio talenta. Elementi di dissoluzione dove c'è molto bisogno di ricomporre e di stringere"²⁵. L'ira di Martini si rivolgeva particolarmente nei confronti degli ufficiali di comando, e Folchi era uno di questi²⁶.

Mentre Folchi era responsabile della regione di Keren, Martini visitò due volte il commissariato, nel maggio del 1898 e nel marzo dell'anno successivo. In entrambe le occasioni ebbe modo di osservare da vicino Folchi, senza però riuscire a superare le sue riserve. In occasione dell'ultima visita scrisse: "Parto col convincimento che la prima cosa da fare è di togliere il Folchi da Cheren. È un bravo ufficiale: da soldato semplice arrivato al grado di maggiore, ha preso parte in Affrica a quasi tutti i combattimenti sia verso sud, sia verso ovest. Ma è dispotico e invadente. Non tollera divisione di potere: fa, strafà, qualche volta mal fa a furia di strafare.

*D'altra parte una lettera del Ministero della Guerra afferma ch'egli non può essere compreso nelle promozioni a scelta, prima d'aver raggiunto il limite d'età che lo colloca in posizione ausiliaria. Gli offrirò il Commissariato di Massaua. Se vuole, bene; se no faremo – con rincrescimento – senza di lui*²⁷.

Un altro elemento non aiutava Folchi, ed era l'età. Prossimo ad essere collocato in servizio ausiliario per anzianità di servizio, il profilo di Folchi si distaccava da quelli degli

²⁴ Non è forse un caso che Martini, proseguendo nella sua annotazione diaristica e volendo sottolineare il suo disappunto con un esempio, tirò in ballo proprio Folchi: "Il maggiore Folchi telegrafò da Cheren proponendo di costituire una banda, a così dire, volante, la quale desse la caccia al bandito: alla qual cosa è ormai dimostrato che l'Arma dei Carabinieri non riesce: ora dimostrarla impotente non giova. Proponeva il Folchi di porre a capo di questa banda di 20 fucili certo Fitaurari Eicun, che fu già al nostro servizio come Iusbasci. Poichè Eicun dimorò in Adua e fu colà licenziato da uno dei miei predecessori, telegrafò al tenente Sapelli in Arresa e al colonnello Pecori ad Adi-Ugri, per avere notizie sul conto di lui che il Folchi diceva essere abile, conoscitore della regione e del quale si poteva per motivi fidarsi. Pecori e Sapelli rispondono concordi: Eicun? Mai. Non conosce i luoghi, non è capace: quando fosse a capo di 20 fucili passerebbe il confine e ci pianterebbe in asso.

La persona adatta ce l'abbiamo noi. Tesfondenchiel: abile, conoscitore della regione, già armato, il quale per giunta ha con Negussìè la vendetta del sangue. Benissimo. Serviamoci dunque di Tsfondenchiel: ma prima interroghiamo il capitano dei Carabinieri al quale, in sostanza, si tratta di venire in aiuto. Tsfondenchiel? Per carità! Neanche per sogno. Non conosce i luoghi, non è adatto, ci procurerebbe dei guai, sarebbe un impiccio. Or io domando: come si fa a raccapazzarsi?", Martini, 1942-1943 vol. I: 87.

²⁵ Martini, 1942-1943 vol. I: 135.

²⁶ Martini, 1942-1943 vol. I: 130: "C'è da perdere la testa. Asini e fuffanti, fuffanti e asini depredatori del pubblico denaro. Io non so come altrimenti chiamare questi maggiori e questi colonnelli".

²⁷ Martini, 1942-1943 vol. I: 548.

ufficiali che proprio in quegli anni Martini incoraggiava a transitare nei ruoli civili della colonia. Come vedremo meglio nella seconda parte dell'introduzione, il candidato ideale per questo tipo di carriera era il classico giovane tenente, motivato, intelligente, ambizioso ma anche dotato di un forte senso della gerarchia. Folchi non era sicuramente giovane e dall'alto della sua esperienza poteva tenere facilmente testa allo stesso governatore.

Furono, molto probabilmente, queste considerazioni a rendere Martini così titubante al momento di inserire Folchi fra i suoi collaboratori. E quando poi si decise a farlo, mostrò sempre una mancanza di entusiasmo che, al diretto interessato doveva suonare incomprensibile e, soprattutto, ingiusta.

Deluso e amareggiato, lo sconforto di Folchi finì per colpire anche la sua attività di ricerca. Il ritratto che Martini fece di Folchi non rendeva, infatti, giustizia all'attività di studioso di questo ufficiale. Descritto come volenteroso, ma soprattutto come dispotico ed invadente, le parole di Martini dimenticarono di riferire come da anni Folchi avesse affiancato, al pari di altri suoi colleghi, alla sua attività di militare un'attività di ricerca. Scusando il gioco di parole, quello di Folchi era un diletterismo molto professionale. L'attività di raccolta delle informazioni su "*usi e costumi*" dell'Eritrea non era infatti improntata alla casualità, ma seguiva schemi ben definiti e collaudati che volevano certificare l'affidabilità dei dati raccolti. A fare le spese della disillusione di Folchi, della mancata promozione e decorazione e del ritorno in colonia negato, furono un lavoro su "*Baria e Baza*" e uno studio sul commissariato di Keren, di cui Folchi voleva occuparsi "*nei lunghi ozii forzati, nella illustre mia città natale*"²⁸. Era, infatti, il ritorno alla monotonia della vita di guarnigione che consentiva spesso a questi ufficiali di mettere mano alle proprie carte e ai propri appunti, riorganizzati in veri e propri scritti. Così fece il cap. Antonio Miani che, dopo undici anni di Eritrea, scrisse per la Scuola di Guerra un'apprezzata monografia sulla colonia e lavorò alla *Carta dimostrativa della Colonia Eritrea* al 500.000. Nel 1905 la carta venne finalmente pubblicata dall'Istituto Geografico Militare e rimase, fino alla campagna del 1935-36, la rappresentazione cartografica più precisa per l'Eritrea²⁹. Anche Folchi avrebbe voluto approfittare dei "*lunghi ozii forzati*" ma era così amareggiato che, nel febbraio del 1899, confessò di avere ormai "*mandato ogni cosa al diavolo*", che gli "*era passata la voglia*". E fu un vero peccato perché, a giudicare dai "*Cenni*" sul commissariato di Massawa, quelle note su Keren, Nara e Kunama, avrebbero sicuramente offerto un'importante testimonianza sull'Eritrea.

I Cenni storico amministrativi

Teobaldo Folchi fece riferimento per la prima volta all'esistenza dei "*Cenni*" in un rapporto a Martini del 25 dicembre 1898. In esso ricordava come una copia dei "*Cenni storico amministrativi*" fosse stata inviata al governatore il 26 novembre 1898 e che lo

²⁸ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 24 febbraio 1899, AGPG, busta 5.F.6.

²⁹ Del Boca, 2004: 36-37. Per l'attività di studio dell'Eritrea di A. Miani si veda anche p. 30 dove si fa un breve cenno agli studi compiuti nella regione occidentale della colonia.

scopo del lavoro era quello di facilitare lo studio della regione e delle genti del commissariato, “...anche nel senso della loro amministrazione futura, dei loro bisogni e delle loro risorse”³⁰. Un secondo riferimento al lavoro è contenuto, circa due mesi dopo, in una lettera di Folchi all’amico Pecori Giraldi, al momento di inviargli copia del lavoro³¹. Con eccessiva modestia, Folchi presentò a Pecori Giraldi la sua fatica come “*un cumulo di dati [...] buttati giù con poco nesso e con uno stile barbaro*”³², non sottoposto ad una “*limatura necessarissima*”³³. A Pecori Giraldi chiedeva di perdonare una relazione stilisticamente povera e, soprattutto, preparata in fretta, in un periodo in cui l’autore era impegnato nella non facile organizzazione del Commissariato di Massawa, scritta, tra l’altro, nelle proibitive condizioni climatiche estive. Limiti che Folchi si sentiva in dovere di sottolineare anche nell’introduzione stessa dei suoi “*Cenni*” dove, rivolgendosi al governatore Martini, confessava, un po’ retoricamente, di “*aver semplicemente abborracciato una quantità di indicazioni e di dati, fors’anco non tutti utili e necessari*”³⁴. Secondo quanto riferito dall’autore, l’unica revisione del testo avvenne a Keren, subito dopo il rientro di Folchi da Massawa, quando il manoscritto venne affidato alle cure dell’ufficiale Spampinato, che ricopiò e controllò il testo. Alla fine del febbraio 1899 i “*Cenni*” erano pronti e le poche copie in cui fu preparato vennero distribuite. Ovviamente, l’immagine di un testo “*abborracciato*” “*in uno stile barbaro*” è più che altro una professione di umiltà da parte dell’autore. Anche una semplice scorsa al testo evidenzia, infatti, come il lavoro di Folchi avesse più di un’ambizione e possa figurare tra le opere più importanti curate da ufficiali dell’esercito in questa prima fase della conquista italiana dell’Eritrea.

In primo luogo non era la prima volta che Folchi si dedicava a studi di questo tipo. Alberto Pollera ricordava, infatti, come il suo nome era rimasto legato ai “*primi studi ordinati ed organici*” sulla regione dei Nara e dei Kunama³⁵. Nel 1897 Folchi aveva compilato un “*Elenco dei villaggi Baria e Baza*”³⁶ dipendenti dal presidio di Agordat³⁷, e

³⁰ “Cessione del Commissariato Regionale”, T. Folchi a F. Martini, Massawa 25 dicembre 1898, prot. nr. 223, AGPG, busta 3.E.74.

³¹ A nostra conoscenza, è questa l’unica copia esistente e su cui abbiamo basato il lavoro di trascrizione.

³² T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 24 febbraio 1899, AGPG, busta 5.F.6.

³³ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 24 febbraio 1899, AGPG, busta 5.F.6. Al momento sono due le copie dei “*Cenni*” sicuramente preparate. La prima venne inviata a Martini e non è stata ancora individuata, la seconda si trova fra le carte di Guglielmo Pecori Giraldi, conservate presso il Museo del Risorgimento e della Resistenza di Vicenza.

³⁴ T. Folchi, *Cenni*, p. [3].

³⁵ A. Pollera, *I Baria e i Cunama*, Roma, 1913, pp. 72-73: “*Si debbono a lui i primi studi ordinati ed organici sulla regione, e a malgrado delle difficoltà inerenti alla stessa organizzazione, si deve certamente alla sua solerzia e al migliorato servizio d’informazioni e di vigilanza al confine, se le incursioni ebbero, almeno per quanto riguarda i paesi di qua dal Gasc, una certa tregua.*

Questo periodo segnò l’inizio di una nuova intensità di azione nostra nella regione; al maggiore Folchi spetta il merito di avere colla sua insistenza e colle pregevoli relazioni sue richiamato l’attenzione del Governo sulle grandi risorse che questi paesi in avvenire avrebbero potuto offrire”.

³⁶ *Baria* e *Baza* sono i nomi con cui nell’Ottocento si indicavano rispettivamente i gruppi etnici dei Nara e dei Kunama.

ancora due anni dopo Folchi confessava di avere dovuto sospendere un lavoro sui “*Baria e Baza*” proprio per la missione a Massawa. Nel 1898 aveva poi iniziato un lavoro sul commissariato di Keren, ma la notizia del suo imminente collocamento in posizione ausiliaria per limiti d’età aveva gettato nella costernazione Folchi, inducendolo, come abbiamo visto, ad abbandonare questi progetti³⁸. È quindi evidente che l’autore dei “*Cenni*” avesse oramai maturato una rilevante esperienza in questo tipo di ricerche.

Ma c’è un altro elemento che, molto probabilmente, deve aver stimolato Folchi ad investire un’ulteriore dose di energie nella sua relazione sul commissariato di Massawa. Erano, infatti, i mesi in cui Martini stava cercando all’interno dei ruoli militari gli elementi da inserire nella sua amministrazione civile. Folchi, certo del collocamento a riposo, vedeva quindi nel funzionariato civile la possibilità per rimanere in Eritrea in una posizione decorosa. Di qui una probabile spinta a dimostrare, proprio attraverso questi “*Cenni*”, il possesso di pronunciate competenze e corroborare così la sua candidatura. Per Folchi la stesura della relazione rappresentò un modo per mostrare le sue capacità conoscitive ed organizzative e l’abilità nel reperire le informazioni e nell’organizzarle in un insieme coerente e strutturato. I “*Cenni*”, sono quindi la concreta attestazione di un’*expertise* coloniale che pochi altri ufficiali potevano vantare e che ampiamente comprovavano la sua idoneità al servizio civile. Descritto come provvisorio e viziato da evidenti imprecisioni, il testo di Folchi è in realtà molto meno approssimativo di quanto l’autore volesse far credere, e in più punti emerge chiaramente la consapevolezza di offrire un testo dove prassi di governo e passione conoscitiva si integravano efficacemente, anticipando di quasi tre lustri i più noti lavori di Salvadei ed Odorizzi³⁹. Sfortunatamente per Folchi, il rapporto non diede lo sperato contributo. Come abbiamo visto, in colonia la disponibilità di Folchi fu accolta senza alcun entusiasmo e l’agognata promozione non venne. Questo “*vecchio d’Africa*” quando aveva apposto gli ultimi ritocchi al suo scritto, era più che altro una persona stanca e delusa. Inizialmente inserito nello staff di Martini, la licenza in Italia permise il suo allontanamento dalla colonia, sottoponendo Folchi all’umiliazione di una questua che non diede alcun risultato.

Il territorio

Una doverosa precisazione va fatta a proposito dell’area coperta dal lavoro di Teobaldo Folchi. Fino al 1889 il possedimento era stato governato come un’unica unità amministrativa. Fu solo nel 1890 (circolare governatoriale n. 610 del 26 dicembre 1890) che il paese venne diviso in tre zone (Massawa, Asmara, Keren) più una sottozona autonoma (Arkiko). Successivamente, in base al Regolamento Organico del 18 febbraio

³⁷ Maggiore T. Folchi, Presidio di Agordat, Ufficio Comando, n. 234, “Elenco di villaggi Baria e Baza dipendenti da questo Presidio. Autorità di Arei Agaba sui Baria e Baza”, al Sig. Comandante della Zona di Cheren, Agordat 25 luglio 1897, Archivio Alberto Pollera, cfr. Sorgoni, 2001: 43 e n.

³⁸ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 24 febbraio 1899, AGPG, busta 5.F.6.

³⁹ Salvadei, 1913: [1813]-1843. Odorizzi, 1911.

1894, n. 68, la colonia fu costituita dal territorio dipendente da Massawa e dai Regi Commissariati di Asmara, Keren ed Assab. Questa ripartizione e le responsabilità attribuite ai quattro commissari avevano reso il loro servizio particolarmente gravoso, tanto da auspicare una trasformazione in tempi rapidi. Massimo Romandini, a proposito di questi carichi lavorativi, scrive: “*Il commissario doveva amministrare la giustizia indigena, occupandosi delle cause civili e di gran parte delle penali (un lavoro molto complesso per quattro funzionari alle prese con una popolazione complessiva di 300 mila persone, presenti in particolare a Massaua, Keren e Asmara).*”

Inoltre, i commissari, con l’esclusione di quello di Massaua, oltre ad avere tutte le attribuzioni giudiziarie, tra cui quella di giudici conciliatori per europei ed assimilati, provvedevano a tutte le cause penali eccedenti la loro competenza nelle località in cui mancava chi potesse esercitare le funzioni di procuratore del Re. Per non dire, poi, di una lunga serie di compiti: accertare e amministrare i terreni demaniali, imporre le tasse di coltivazione e di pascolo, attendere alla sorveglianza dei boschi e delle acque. Come rappresentante del governatore nel suo territorio, il commissario doveva inoltre far proposte sull’imposizione tributaria per ogni anno ed eseguire i dovuti accertamenti per stabilire le somme da versare all’Erario per le tasse sui fabbricati. Era anche preposto ai servizi di carattere municipale, di pubblica sicurezza, di stato civile”⁴⁰. Per questa ragione i confini dei commissariati e delle residenze subirono delle costanti e sensibili modificazioni. È quindi necessario definire l’area inclusa nella giurisdizione del *Commissariato Regionale di Massaua* così come definita nel 1898. I confini del commissariato di Massawa, oggetto del rapporto Folchi, comprendevano il Sahel, la Dancalia settentrionale ed altre porzioni di territorio che poi vennero trasformate in Residenze o accorpate ad altri commissariati⁴¹. È, quindi, un commissariato di Massawa “esteso”, e questo aggiunge un ulteriore motivo di interesse alla relazione che si presenta. Qualche anno dopo il *Commissariato Regionale di Massaua*, pur mantenendo intatto il nome, verrà notevolmente ridotto, tanto che, se volessimo compiere un’analisi comparativa delle informazioni contenute nei “*Cenni*” con quelle presentate nella relazione di F. Martini del 1902-1907, per ricostituire l’area d’indagine di Folchi, bisognerebbe attingere alle relazioni sul Sahel (Filippo Marazzani Visconti Terzo), Massawa (Giovanni Salvadei), Dancalia settentrionale (Dante Odorizzi) ed Acchele Guzai (Rinaldo Bruna).

La relazione curata da Folchi non venne mai pubblicata, ma se gli fosse stato concesso questo privilegio si sarebbe posta al fianco di scritti come *Di qua dal Mareb* del capitano Ruffillo Perini, opera già pronta nel 1893, ma pubblicata solamente nel 1905 su interessamento del governatore Martini. I due lavori, essendo pressoché contemporanei, con la loro sensibilità per il dato storico, sociale e giuridico delle zone prese in esame, evidenziano un interesse molto preciso verso determinati aspetti delle società eritree. Comune è anche l’attenzione prestata alle suddivisioni interne, alle partizioni claniche e

⁴⁰ Romandini, 1985: 664. Gli studiosi concordano su questo punto, si veda, ad esempio, Chelati Dirar – Dore, 2000: 159.

⁴¹ Per la precisa delimitazione del commissariato si rimanda alla parte introduttiva dei “*Cenni*”.

familiari, restituite da elaborati alberi genealogici⁴². Il volume di Ruffillo Perini copre le regioni dello Hamasien, Akele Guzai e Seraè, mentre la relazione di Folchi si occupa della parte settentrionale dell'Eritrea e dell'area costiera. Insieme, dimostrano come già alla fine del XIX secolo l'esercito italiano avesse compiuto uno sforzo considerevole per comprendere la storia e le logiche politiche dei territori conquistati. Uno sforzo che non era circoscritto esclusivamente alle regioni dell'altopiano, ma che includeva anche il bassopiano e la regione settentrionale. Collegando le due opere emerge chiaramente l'entità dello sforzo e dei risultati conseguiti, suggerendo una valutazione meno prevenuta del contributo dei militari alla conoscenza della colonia. L'importanza dei "Cenni" di Folchi è rappresentata anche dal fatto che, concentrandosi esclusivamente sui gruppi del bassopiano orientale e del Sahel, consente di desumere informazioni su realtà tradizionalmente poco conosciute. La scelta di concentrarsi sulle risorse dell'altopiano, infatti, spostò su queste zone l'interesse dell'amministrazione coloniale, suscitando l'impressione di un sostanziale vuoto conoscitivo sulle società prevalentemente nomadi del bassopiano⁴³. I "Cenni" di Folchi confermano questo quadro, ma suggeriscono anche come, nella prima fase del colonialismo italiano, fosse maturata un'attenzione per le popolazioni di lingua Tigrè, Saho e Afar, che finora non è emersa con la dovuta chiarezza. In realtà è molto probabile che la ricerca sulle due aree sia proceduta molto più in parallelo di quanto sinora si sia pensato.

Parte seconda

Dominio e conoscenza

Dominare significa, in primo luogo, conoscere e ogni opera di dominazione implica un'opera di conoscenza. L'Italia giunse in Africa determinata ad instaurare una forma di governo diretto, convinta di potere progressivamente sostituire i poteri locali con la sua amministrazione⁴⁴. Le difficoltà subito incontrate nella realizzazione di questo progetto suggerirono un atteggiamento più cauto e pragmatico e, ben presto, all'ideale della sostituzione s'impose quello della collaborazione, anche se sotto stretta supervisione italiana. Le popolazioni locali si trasformarono così in un interlocutore attivo, dando vita a quello che Irma Taddia ha definito una "*prassi della collaborazione indotta*"⁴⁵. La logica era quella di evitare una contrapposizione diretta, favorendo invece momenti e situazioni in cui la resistenza finiva per essere avvertita come meno conveniente rispetto a un rapporto di collaborazione. Il momento cruciale in questo rapporto finì ben presto per essere costituito dalla selezione delle guide delle comunità locali, alla ricerca di un non facile equilibrio fra legittimità del candidato e sintonia con le politiche coloniali. Nell'accezione italiana, quindi, la politica del governo indiretto non significava autonomia

⁴² Marrassini, 2002: 196-198.

⁴³ Taddia, 1986: 36-37.

⁴⁴ Rosoni, 2006: 60-64.

⁴⁵ Taddia – Chelati Dirar, 1997: 234.

politica delle comunità locali ma, piuttosto, un lavoro molto delicato di selezione dei capi tradizionali e della loro cooptazione nel sistema coloniale. Di qui la necessità di conoscere minuziosamente le strutture locali e le persone che vi erano preposte, così da individuare candidati affidabili e riconosciuti. Per orientarsi in questa scelta il funzionario coloniale ricorreva alla genealogia dei capi e dei gruppi etnici, si trasformava cioè in funzionario genealogista, e trasferiva nei modelli lineari ad albero il complesso reticolo familiare dei gruppi ritenuti più importanti. In queste elaborate ricostruzioni, il funzionario andava alla ricerca delle genealogie più antiche e detentrici delle cariche più prestigiose. Dalla migliore combinazione fra queste due variabili e dalla fedeltà al regime coloniale emergeva il candidato ideale. Ma anche quella delle ricostruzioni genealogiche era una pratica ben lontana dall'essere neutra ed affidabile. A questo proposito particolarmente pregnanti mi sembrano le considerazioni di Salman Rushdie laddove sostiene che “*description is itself a political act*” e “*redescribing a world is the necessary first step towards changing it*”⁴⁶. Lo scrupolo del raccoglitore doveva, infatti, fare i conti con le aspirazioni delle élite locali, desiderose di rafforzare le proprie rivendicazioni invocando un passato tra storia e mito. Come ha rilevato Gianni Dore “*I capi, in questa interazione discorsiva, costruiscono un tempo e uno spazio genealogico funzionale che si proietta ed espande su uno spazio territoriale, sul quale rivendicare continuità di comando o nuove attribuzioni*”⁴⁷. Il lavoro di “descrizione” di Folchi finisce inevitabilmente per rivelare la dinamicità del processo di costruzione dell'identità dei gruppi, risultato di una complessa operazione in cui alcune componenti vengono dapprima selezionate, e poi costantemente adattate al mutare delle situazioni e delle esigenze. Il dato storico, l'esperienza, è solo parzialmente vincolante, e là dove le necessità lo richiedono una determinata comunità può forzare alcuni aspetti del proprio passato per legittimare la propria posizione nel presente. Esempio a questo proposito è, ancora una volta, la costruzione dell'albero genealogico che, nella sua schematicità e linearità, vorrebbe andare ad individuare una verità fattuale difficilmente controvertibile. La pratica dimostra però come anche i vincoli di sangue siano spesso il frutto di articolate elaborazioni, attraverso cui i gruppi costruiscono una propria interpretazione del passato, e dove filiazioni più o meno immaginarie vengono fissate in trame ad uso del presente. Lo scritto di Folchi rivela il continuo lavoro di aggiustamento e ricalibratura portato avanti dalle comunità stesse e l'analoga operazione patrocinata dall'amministrazione coloniale. Il risultato finale mette in evidenza con chiarezza, anche se non di proposito, la fluidità piuttosto che la fissità delle identità dei gruppi descritti.

Si trattava di un sistema che, per funzionare efficacemente, imponeva un pertinace sforzo conoscitivo. I poteri coloniali crearono così basi di conoscenza finalizzate al dominio, cominciarono cioè a fare dell’*“etnologia applicata”*. Il primo passo consisteva nel descrivere e nel definire le unità costitutive dei nuovi territori, attraverso la creazione di confini, nazionali ed amministrativi, si passava poi a classificare le popolazioni soggette e le risorse del territorio. Operazioni solo apparentemente neutre ma che, in realtà,

⁴⁶ S. Rushdie, *Imaginary homelands. Essays and criticism, 1981-1991*, London, 1991, p. 13, 14.

⁴⁷ Dore – Mantel-Niečko – Taddia, 2005: 50.

implicavano la strutturazione della realtà locale in una propria griglia di lettura del territorio e di interpretazione dei rapporti fra le varie componenti che lo costituivano.

Il funzionario coloniale partecipava quindi attivamente a plasmare il territorio che gli veniva affidato di cui, gradualmente, cominciava a comprendere la complessità e mobilità. Dopo aver tentato di decifrare il contesto di riferimento, iniziava un'altra fase in cui, ancora, interveniva la soggettività dei funzionari. Bisognava decidere quali tratti del contesto locale preservare e quali invece modificare o eliminare, l'amministrazione coloniale cercava cioè di interpretare il territorio dopo averlo letto. Il pilastro dell'amministrazione indiretta era la struttura "*tradizionale*", generalmente presentata come preesistente ed immutabile. Ma la solidità delle strutture tradizionali, quando indagata sul campo, appariva subito molto più precaria. La "*tribù*", al pari di tutte le istituzioni, era il frutto di un processo storico e più che la permanenza era il cambiamento a cogliere meglio la sua natura⁴⁸. Che la supposta fissità delle gerarchie etniche fosse solamente teorica era un fatto che non poteva sfuggire ai funzionari coloniali perché spesso erano loro stessi gli artefici di modifiche ed aggregazioni etniche. Nel 1896 i Bet Faki vennero costituiti in tribù⁴⁹. Un anno dopo fu la volta degli Edda, che fino al 1897 erano stati parte dei Lelish, a cui l'amministrazione italiana concesse di costituirsi in "tribù autonoma" con un proprio capo⁵⁰. Nel 1900, le famiglie Dabrimela cristiane si rivolsero alle autorità coloniali per potersi costituire in tribù. Il permesso fu accordato e i Dabrimela cristiani, che prima erano sparsi per lo Scimezana, si riunirono a Macò, "*ricostituitisi in tribù*" come scriveva nel suo diario Aldobrandino Mochi⁵¹. Esito negativo ebbe invece l'istanza della popolazione Chitabu Abussa che, nel 1910, si vide rifiutare la richiesta di costituirsi in tribù⁵².

Tutte operazioni che rendono evidente come questi tentativi di mappatura del territorio fossero sostanzialmente delle vere e proprie ricostruzioni, che lasciavano ampi margini al fenomeno di "*invenzione della tradizione*"⁵³. Operazioni in cui il funzionario coloniale, mentre proclamava di individuare e descrivere situazioni "*tradizionali*", si trovava nella condizioni di poter riformulare pesantemente questi assetti, intervenendo a tutti i livelli mediante la creazione ex novo di unità amministrative e, anche, gruppi etnici. Spacciata per una descrizione, l'opera degli amministratori coloniali era, in realtà, molto più simile ad un lavoro di riorganizzazione del territorio, in cui venivano selezionati i soggetti e le strutture più funzionali al mantenimento dell'ordine coloniale. Gli elementi "*tradizionali*" e "*consuetudinari*" vennero attentamente vagliati e il loro rispetto selettivo servì a legittimare le costanti modifiche introdotte. Per facilitare questo delicato lavoro di tradizionalizzazione dell'innovazione occorreva, ancora una volta, conoscere le strutture

⁴⁸ Daly, 1998.

⁴⁹ Chelati Dirar – Dore, 2000: 148.

⁵⁰ Folchi, 1898: 403.

⁵¹ Ciruzzi, Piccardi, Riccio, Roselli, 2002: 121.

⁵² Chelati Dirar – Dore, 2000: 147.

⁵³ Classico, ed ancora attuale, il riferimento al lavoro a cura di Eric Hobsbawm e Terence Ranger, *The invention of tradition*, Cambridge, 1983 ed il successivo Ranger, 1993.

di partenza, le unità costitutive del “*sistema consuetudinario*”. L’analisi dei meccanismi di creazione di questi primi lavori di etnografia coloniale evidenzia chiaramente come “l’oggettività” delle scienze coloniali fosse eminentemente teorica. Il ruolo dell’osservatore obiettivo non poteva essere svolto dal funzionario coloniale, non solo perché l’osservatore obiettivo non esiste, ma soprattutto perché il funzionario era coinvolto direttamente nei processi di cui si proclamava osservatore. I più critici fra questi non impiegavano molto tempo a riconoscere la relatività di termini come “*tribù*” e “*tradizione*”, e nella loro azione quotidiana avevano chiara la percezione dell’arbitrarietà della loro azione⁵⁴.

L’uso di questa letteratura richiede quindi uno sforzo di contestualizzazione e decostruzione che, al momento, resta in buona parte da fare.

Agenzia delle tribù e biografie dei capi

Per tutto il periodo coloniale, le varie amministrazioni percepirono chiaramente il valore strategico della raccolta delle informazioni e il rapporto diretto fra la qualità della conoscenza del contesto locale e la possibilità di instaurare un’efficace dominazione coloniale. La creazione, nel luglio del 1890, di un’*Agenzia delle tribù* rappresentò una prima risposta a questa necessità. Fino al giugno del 1898 l’*Agenzia* fu guidata dal capitano Giuseppe Noè, che coordinò il lavoro di raccolta delle informazioni sui vari gruppi etnici della colonia. Noè era regolarmente interpellato al momento della nomina dei notabili locali: spettava a lui preparare una lista dei candidati più idonei, suggerire il loro stipendio ed esprimersi sull’eventuale imposizione di tributi. Per svolgere la sua mansione Giuseppe Noè visitò buona parte dell’Eritrea. Sono rimaste tracce di questi frequenti movimenti e delle relazioni che ne derivarono. Un esempio di questa tipologia di scritto è rappresentato dalla relazione sulle isole Dahlak, frutto di una missione compiuta nell’arcipelago dal 17 al 27 gennaio 1891, riassunta in un rapporto di 24 carte conservato presso la Biblioteca dell’Archiginnasio di Bologna⁵⁵. A Noè succedettero poi Gherardo Pio di Savoia e Giulio Pestalozza. Dapprima alle dipendenze dell’*Ufficio per l’Agricoltura e il Commercio* e poi, nel 1894, da quello dell’*Ufficio Politico e Militare*, le vicende dell’*Agenzia* e quelle del *Segretariato per gli Affari Indigeni*, devono ancora essere indagate compiutamente, ma evidenziano il ruolo strategico che venne progressivamente dato ad una maggiore conoscenza degli equilibri locali⁵⁶.

L’entità delle energie che vennero investite in questo non facile lavoro di mappatura etnica e politica del territorio, è in qualche modo desumibile dalla letteratura che si accumulò. In primo luogo quello che per molti aspetti ha assunto le caratteristiche di un

⁵⁴ La definizione dei confini coloniali era la tipica situazione in cui si doveva forzatamente ridurre la complessità locale all’interno di una logica di inclusione/esclusione. Il funzionario finiva così per godere di un’ampia discrezionalità, a questo proposito risultano illuminanti le considerazioni contenute in Kelly, 1997.

⁵⁵ Biblioteca dell’Archiginnasio, Bologna, Fondo A. Gandolfi, busta 5, *Isole Dahlak*.

⁵⁶ Alcuni accenni relativi alle vicende dell’*Agenzia per le tribù* si trovano anche in Chelati Dirar, 2007: 264.

vero e proprio genere, vale a dire le raccolte di “*Biografie dei capi*”⁵⁷. Si trattava di repertori biografici delle *élite* politiche locali in cui confluirono notizie estremamente dettagliate che volevano quantificare il grado di legittimità del personaggio, il suo percorso formativo, le propensioni politiche, il fondamentale indice di affidabilità e, non ultimi, i tratti psicologici. Il lavoro di continuo aggiornamento di questi profili ha fatto sì che esistano varie versioni di queste “*Biografie dei capi*”, sparse in vari archivi e fondi⁵⁸. Generalmente dedicate alle *élite* politiche dell’altopiano, alle *Biografie dei capi* si aggiungono ora i profili delle *élite* del bassopiano contenute nei “*Cenni*” di Folchi. Ne deriva un quadro più omogeneo delle figure depositarie della legittimità politica in Eritrea. Sarà l’analisi comparativa di questi nuovi dati a stabilire in che modo il lavoro di Folchi può confermare o modificare la nostra conoscenza su questi aspetti della storia dell’Eritrea.

Parallelamente a questo genere si affermarono studi altrettanto precisi sulle varie residenze ad opera, in genere, dei relativi responsabili. In questo senso il rapporto Folchi è paradigmatico, la sua mole e la quantità di notizie contenute evidenziano ulteriormente, e forse nella sua forma più compiuta, l’importanza che le autorità riservavano alla raccolta degli elementi su cui poi basare scelte strategiche fondamentali⁵⁹.

L’amministrazione coloniale fino alla sconfitta di Adwa, confrontandosi con il problema di una maggiore conoscenza del territorio si concentrò principalmente sul dato politico, compiendo uno sforzo notevole per comprendere la conformazione e i rapporti di potere all’interno e fra le varie comunità, con l’obiettivo di manipolarli a proprio vantaggio. Si trattava di una prassi della conquista classica, collaudata ed efficace, già utilizzata con successo dagli ottomani che quando, a partire dal XVI secolo, intervennero nel Samhar, sfruttarono con successo le divisioni interne dei vari gruppi⁶⁰. Accanto al dato politico

⁵⁷ Taddia, 1986: 194-200.

⁵⁸ Ad esempio, si trovano “*Biografie dei capi*” presso l’Archivio Storico Diplomatico del Ministero Affari Esteri, Archivio Eritrea [da ora in poi ASDMAE, AE]: pacco 178, *Ruoli e biografie di capi indigeni*, 1893; pacco 294, fasc. 2, *Biografie dei capi*; pacco 378, *Capi e notabili*; pacco 1042, *Specchi dei capi etiopici 1895-1933*.

Altre “*Biografie dei capi*” si trovano anche presso l’Archivio Centrale dello Stato, Fondo Martini [da ora in poi ACS, FM], scat. 8, fasc. 23, *Biografie dei capi indigeni della colonia Eritrea*; scat. 8, fasc. 24, *Lettere e notizie di capi indigeni*, scat. 16, fasc. 54, Governo dell’Eritrea, *Biografie dei capi d’oltreconfine*.

Presso l’AGPG si trova, busta 2.E.58 un manoscritto contenente i profili biografici di una cinquantina di capi del Tigrai. Presso il Museo Civico Giulio Ferrari di Carpi, al numero di inventario G/173 sono custoditi un *Elenco delle tribù della Colonia Eritrea* e un registro dei *Notabili italiani, indigeni e stranieri* per le città di Asmara e Massawa.

Nel fondo Conti Rossini dell’Accademia dei Lincei è conservata una raccolta, a cura della Direzione Affari Civili, di profili biografici con il titolo di *Biografie dei Capi indigeni della Colonia Eritrea*, Asmara, 1903.

Alcuni di questi documenti furono anche pubblicati, a testimoniare l’interesse continuo sulla raccolta di materiale biografico, cfr. Colonia Eritrea. Direzione Centrale degli Affari Coloniali, *Etiopia. Elenco dei principali capi etiopici con l’indicazione delle zone alle quali sono preposti*, Roma, 1913.

⁵⁹ I. Taddia, “Constructing colonial power and political collaboration in Italian Eritrea”, M. Page (ed.), *Personality and political culture in modern Africa. Studies presented to professor Harold G. Marcus*, Boston, 1998, pp. 25-26.

⁶⁰ Miran, 2007, pp. 33-88.

furono poi i settori degli “*usi e costumi*”, la materia fiscale e il campo della giurisprudenza le aree in cui si concretizzarono gli sforzi più consistenti per riuscire a padroneggiare la complessità del territorio. La rivolta di Bahta Hagos e poi l’esodo contestativo degli Habab nel 1895⁶¹ avevano, infatti, evidenziato come le carenze in questi ambiti potessero avere conseguenze gravi sulla stabilità della colonia. Di qui la necessità di promuovere uno sforzo continuo nella direzione di una maggiore e più precisa conoscenza delle aree sottoposte. Frutto immediato di questa esigenza fu la comparsa di una letteratura che doveva facilitare la raccolta e la circolazione delle informazioni all’interno degli apparati amministrativi. Era un flusso costante di relazioni periodiche e straordinarie quello che dalle periferie convergeva verso Massawa e poi Asmara, nel tentativo di monitorare gli effetti dei cambiamenti introdotti e le ripercussioni sul tessuto sociale. Per potere disegnare la politica più adatta ad un determinato gruppo l’importante era conoscere. Conti Rossi ammoniva “*si studi l’indigeno per poterlo governare*”⁶², e più si studiava più le politiche locali diventavano articolate. Alcune soluzioni adottate potevano parere singolarmente in contrasto fra loro, come la promozione di quella che è stata definita “*una rivoluzione democratica*” presso gli Habab⁶³, mentre lo stesso problema veniva affrontato fra i Maria in maniera diametralmente opposta, bloccando il “*cambiamento democratico*”⁶⁴. Alla base di questo diverso orientamento non vi era però il mero arbitrio, ma una serie di calcoli, giusti o sbagliati che fossero, di politica interna, basati su osservazioni e considerazioni frutto di “*studio per poter governare*”. Cogliere la complessità degli equilibri interni ai vari gruppi non equivaleva ad assicurarsi la possibilità di manipolarli a proprio piacere. Anzi, paradossalmente, ci si accorse che, in alcuni casi, il maggiore studio garantiva solamente esiti più incerti e che l’individuazione della corretta strategia implicava variabili non sempre prevedibili. Dovendosi misurare con gli Habab gli italiani, prima di elaborare una strategia efficace, finirono per essere vittime a più riprese degli intricati equilibri interni di questo gruppo etnico. In sei anni, dal 1890 al 1896, fu necessario imporre quattro diversi *kantibai*⁶⁵ e questo non impedì un esodo di massa nel 1895, organizzato dal *kantibai* Mahmud. La crisi rientrò quando gli italiani, ancora una volta mettendo a frutto le loro conoscenze sugli Habab, riuscirono ad individuare un equilibrio meno precario, sfruttando gli antagonismi fra i discendenti dell’ex *kantibai* Hamed e quelli di Heddad.

Lo studio e la catalogazione degli “*usi e costumi*” delle popolazioni controllate divenne, quindi, una sorta di dovere dei responsabili delle varie unità amministrative che così facendo non solo resero un utile servizio, ma dimostrarono, spesso con velato compiacimento, il loro status di esperti della complessa realtà coloniale.

Ad assistere i funzionari coloniali in questa non semplice attività di raccolta vi era una letteratura e una “*modulistica*” abbastanza consolidata, opera principalmente di istituti

⁶¹ Guazzini, 2002.

⁶² Conti Rossini, 1913: 90.

⁶³ Lenci, 1999: 349-378.

⁶⁴ Dinucci, 2000: 92-93.

⁶⁵ Lenci, 1996; Guazzini, 2002.

geografici ed etnografici. Il suo scopo era quello di inquadrare metodologicamente, e quindi certificare, la qualità dei lavori svolti da chi operava sul campo. Come ha ricordato Claudio Cerreti era a questi diplomatici, ufficiali di marina, viaggiatori, missionari, militari, ufficiali coloniali ecc., che veniva appaltato un fondamentale lavoro di raccolta di notizie che poi venivano elaborate “*scientificamente*” in patria, dagli addetti ai lavori istituzionali⁶⁶. Per guidare la loro azione “dilettantesca” furono preparati veri e propri strumenti per la raccolta dei dati e delle informazioni.

Quando mancavano gli strumenti in lingua italiana, a livello internazionale un sistema di guide molto articolato era capace di soddisfare richieste anche molto settoriali. Il *Questionario sui costumi giuridici di alcune tribù della zona di Cheren – Cassala* del ten. Giulio Mucci, segnalato da Federica Guazzini, ad esempio, era ispirato ad uno schema elaborato dall’*Internationalen Vereinigung für Vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre* di Berlino⁶⁷.

Ricerche e plagi

Teobaldo Folchi, come abbiamo visto, andò a Massawa alla fine del giugno 1898. I “*Cenni*” vennero inviati a Martini al termine del novembre dello stesso anno. Furono quindi cinque i mesi impiegati per la redazione di questo voluminoso scritto. Un intervallo di tempo estremamente limitato, soprattutto se si considera il fatto che Folchi era stato inviato a Massawa per fondare il commissariato e che la stesura dei “*Cenni*” rimaneva un’attività sostanzialmente accessoria.

Come Folchi si sia impossessato degli strumenti per poter compiere la sua ricerca, le tecniche dell’intervista, la costruzione degli alberi genealogici, l’organizzazione delle informazioni raccolte in serie coerenti, ecc. non è possibile stabilirlo con sicurezza. È evidente che sia stato seguito uno schema di fondo unitario e collaudato, probabilmente già seguito in altre occasioni anche se non in maniera così sistematica. Sul problema di come fosse stata acquisita questo tipo di competenza da figure che non facevano parte del mondo accademico si sono interrogate anche Federica Guazzini⁶⁸ al momento di analizzare il *Questionario sui costumi giuridici di alcune tribù della zona di Cheren-Cassala* del ten. Giulio Mucci e Barbara Sorgoni parlando dell’opera di A. Pollera. Nel primo caso, come abbiamo visto, è stato possibile stabilire come il ten. Mucci avesse utilizzato nel suo lavoro, redatto nell’ottobre del 1897 - un anno prima della relazione di Folchi - un questionario elaborato da un prestigioso istituto di Berlino. La circostanza evidenzia come all’interno dell’amministrazione italiana, già alla fine del 1897, fossero attive pratiche abbastanza consolidate e scientificamente vagliate per la raccolta dei dati sul territorio.

In secondo luogo è ipotizzabile che Folchi abbia avuto accesso ad una serie di rapporti e studi preesistenti, che formarono la base documentaria per ampie parti del suo testo. Se,

⁶⁶ C. Cerreti, “L’istruzione geografica dei viaggiatori”, *La Ricerca Folklorica*, n. 32, 1995, pp. 71-72.

⁶⁷ Guazzini 2000a.

⁶⁸ Guazzini, 2000a: 323-330.

ad esempio, confrontiamo i passi relativi agli Habab con la documentazione allora disponibile, sono evidenti molti punti in comune fra la relazione di Folchi e quelle del cap. Salvatore Persico⁶⁹, primo residente italiano fra gli Habab (maggio-dicembre 1890) e del suo successore, Alessandro Pavoni (luglio 1891)⁷⁰. Difficile non pensare che Folchi abbia usufruito di questi lavori, come del resto non è possibile non notare come le relazioni e i rapporti precedenti fossero caratterizzati da analisi maggiormente circoscritte e da un respiro decisamente più ridotto. A Folchi va quindi il merito di avere integrato i contributi precedenti in un'ampia narrazione, che fornisce una descrizione complessiva di un commissariato che, come abbiamo visto, nei suoi primi confini, aveva un'estensione molto maggiore delle successive. La condivisione di dati ed informazioni era una pratica abbastanza ricorrente in questa fase del colonialismo italiano. Talmente ricorrente, verrebbe da dire, da generare negli autori il diffuso timore di essere vittime di plagii ed abusi. Lo stesso Folchi manifestò questa sua preoccupazione all'amico Pecori Giraldi quando scrisse che una delle ragioni che lo spinsero a non proseguire il lavoro sui "*Baria e Baza*" era proprio quella del plagio: "*Tu mi scrivi di continuare il lavoro sui Baria e e Baza... ma io mi domando a qual pro e a quale scopo. Per vedere ricompensare chi poi le copierà letteralmente senza nemmeno aver la pudicizia di citare quell'asino che ha sgobbato dei mesi per compilarlo?*"

Ti dico questo perché è cosa che presto si verificherà"⁷¹.

In alcuni casi questa pratica assunse dimensioni tali da rendere inevitabile delle sanzioni. Fu questo il caso del maggiore Fusco che, partito in licenza straordinaria, non venne più richiamato in Eritrea perché accusato di avere sottratto alcuni studi sulla colonia depositati presso il Comando delle Truppe⁷². Non dovevano essere poche, infatti, le relazioni conservate in quella che Conti Rossini definì "*l'oblìosa polvere d'archivi*" dei vari commissariati e residenze⁷³. Il noto studioso proseguiva segnalando, a titolo d'esempio, il caso di due relazioni mai pubblicate anche se, a suo avviso, esemplari sotto il profilo scientifico. Erano le "*ammirevoli*" note del capitano Verri sulle popolazioni del Seraè "*che non esiterei a proporre come modello*" e poi la "*bellissima monografia del Cav. Odorizzi sugli Habab*"⁷⁴. Un esempio delle potenzialità contenute in questo tipo di documentazione ci è offerto dai lavori di Anthony D'Avray⁷⁵, mentre Irma Taddia ha segnalato le carte dell'archivio regionale di Addi Qāyyeh, che ancora oggi aspettano di essere adeguatamente valorizzate⁷⁶. Entrambi i casi evidenziano l'opportunità di una

⁶⁹ Puglisi lo definisce come "...uno dei migliori ufficiali italiani in Eritrea per le sue qualità di coraggio, intelligenza e cultura", Puglisi, [1952]: ad vocem. Su Persico si veda anche M. Romandini, "Un carteggio inedito Felter-Persico durante la prima guerra d'Africa", *Miscellanea di Storia delle Esplorazioni*, XII, 1987, pp. 183-199.

⁷⁰ D'Avray, 1996; 2000.

⁷¹ T. Folchi a G. Pecori Giraldi, Keren 24 febbraio 1899, AGPG, busta 5.F.6.

⁷² G. Giannini a G. Pecori Giraldi, Asmara 10 agosto 1898, AGPG, busta 5.G.6.

⁷³ Conti Rossini, 1913: 89.

⁷⁴ Conti Rossini, 1913: p. 89.

⁷⁵ D'Avray, 1996, 2000.

⁷⁶ Taddia, 1998b.

ricerca che miri a definire meglio la logica di formazione di questi depositi, e un più generale discorso di “etnografia” degli archivi coloniali che non sarebbe del tutto inopportuno intraprendere⁷⁷.

Informarsi

Ma come veniva raccolto il materiale da utilizzarsi in questo tipo di studi?

La questione delle modalità e dei soggetti coinvolti nell’opera di raccolta ed elaborazione dei dati presentati in questi lavori è, infatti, fondamentale per inquadrare alcune caratteristiche che possono essere molto utili in fase di valutazione critica delle informazioni contenute.

È evidente che i compilatori facessero frequente riferimento ai rapporti e agli studi disponibili. Abbiamo visto come, con ogni probabilità, Folchi si conformò a questa pratica e come anche Salvadei ed Odorizzi vi avessero fatto ricorso (con una certa naturalezza), tanto da non ritenere necessario riconoscere alcun debito intellettuale al lavoro dei loro colleghi. Una delle prime popolazioni ad attirare l’attenzione degli italiani fu quella degli Habab. Questo sforzo conoscitivo ha lasciato cospicue tracce⁷⁸, creando, tra l’altro, le condizioni per la traduzione in italiano di alcune opere di Werner Munzinger⁷⁹. Numerosi rapporti interni non vennero mai pubblicati, ma ebbero comunque la capacità di influenzare profondamente la percezione e la politica italiana verso questo gruppo etnico⁸⁰. Ma è l’oralità ad essere il principale veicolo per la conoscenza di queste aree. Conti Rossini riconosceva apertamente il carattere “*pericoloso e infido*”⁸¹ delle fonti orali, ma anche, nel contesto eritreo, la loro fondamentale importanza. In mancanza di documentazione scritta e con ancora la ricerca archeologica, etnografica e linguistica agli albori, la testimonianza orale rappresentava la fonte principale per ricostruire la storia di ampie porzioni del territorio eritreo. Questi primi compilatori di storie locali fecero un ricorso sistematico alle fonti orali, riconoscendo il loro debito con veloci accenni ai loro principali informatori nelle pagine stesse delle loro relazioni.

⁷⁷ Cfr. Dore – Niečko – Taddia, 2005: 42 e N. B. Dirks, “The crimes of colonialism. Anthropology and the textualization of India”, in P. Pels – O. Salemink (eds), *Colonial subjects. Essays on the practical history on anthropology*, Ann Arbor, 2002.

⁷⁸ Per una bibliografia sugli Habab si veda M. Lenci, 1996 e 1999.

⁷⁹ W. Munzinger, *Studi sull’Africa orientale*, trad. dal tedesco per cura del Corpo di Stato maggiore, Roma, Voghera, 1890, 446 p.; *Dei costumi e del diritto dei Bogos*, Roma, 1891.

⁸⁰ *Gli Habab*, memoria del Capitano Ferruccio Roberto, pubblicazione riservata, agosto 1888, in AUSSME, Eritrea 59, fasc. 6, cit. in Lenci, 1996: 138, n. 12. A. Pavoni, *Notizie sulla tribù degli Habab*, Massawa 1 marzo 1892 in ASMAE, ASMAI, pos. 4/3, fasc. 21, citato in M. Lenci, 1999: 350 n. 3; si veda inoltre la relazione del ten. Romolo Mosca Riatel contenuta nella cartella: *Sahel. Relazione sul dissidio esistente fra il Cantibai ed i Bet-Asghedè*, Nakfa, 30 settembre 1896, in AE, pacco 189.

⁸¹ Conti Rossini, 1913: 62.

L'ufficiale che firmava la relazione non poteva fare a meno di contare su una rete di informatori locali che rappresentava il cuore dell'intero sistema preposto alla raccolta dei dati sulle varie realtà. Quasi mai sufficientemente pratico della lingua locale, l'ufficiale italiano doveva, infatti, fare affidamento su una serie di intermediari che andavano dall'interprete alle truppe e agli informatori locali.

In condizioni normali erano le "truppe indigene" ad assicurare un primo indispensabile lavoro di *intelligence*. A queste si affiancava una rete di informatori che doveva essere creata e gestita con molta attenzione, tanto che Folchi riteneva che questo fosse uno dei problemi più complicati e delicati da risolvere. Ci si aspettava, ad esempio, che i notabili locali contribuissero regolarmente alla raccolta dei dati relativi ai territori da loro amministrati. "Muhammad Suca", capo degli Ad Temariam venne imprigionato a fine secolo dal commissario di Keren, Sanminiatelli, perché ritenuto "...*poco disposto a secondare il Governo nella richiesta di dati scritti*"⁸². Ai notabili locali fece ampio ricorso anche Folchi, che dichiarò a più riprese come buona parte dei dati da lui raccolti fossero il frutto di interviste dei capi e dei notabili del commissariato. Tra questi si sentì in dovere di segnalare il contributo del "Naib Idris Hassan", capo di Moncullo, che fornì "*tantissime*" notizie su Arkiko e su altri gruppi e località del Samhar⁸³.

La questione della raccolta dei dati rimaneva comunque per molti aspetti estremamente problematica. In alcune situazioni, "anche pagando bene", non era facile trovare persone disposte ad informare su cose e fatti relativi ai vari gruppi etnici. Folchi aveva sperimentato queste difficoltà specialmente fra i musulmani e diceva di essere riuscito a superare l'inconveniente solamente grazie alle proprie conoscenze personali e all'amicizia che, dopo più di dieci anni di servizio, lo legava ad alcuni notabili⁸⁴. Al momento di assumere informatori, Folchi consigliava di retribuirli bene, perché convinto che esistesse un chiaro nesso fra la qualità delle notizie raccolte e il compenso fornito agli informatori. Folchi, ad esempio, sosteneva che un informatore mal pagato avrebbe finito per accettare soldi dalle "*tribù*", per sottostimare i loro beni, proponendoli così per un carico fiscale

⁸² Martini, 1942-1943 vol. I: 128.

⁸³ Cfr. "*Cenni*", p. 139 e "Cessione del Commissariato Regionale", T. Folchi a F. Martini, Massawa 25 dicembre 1898, prot. nr. 223, AGPG, busta 3.E. 74; secondo Folchi, il caso di Idris Hassan era in questo senso straordinario. In segno di riconoscenza, il commissario di Massawa volle regalargli un quadro contenente la genealogia della famiglia dei Bellou, a cui il Naib apparteneva. Per una stimolante trattazione del rapporto fra élite locali e amministrazione coloniale nell'Africa Occidentale Francese si veda Robinson, 2000.

⁸⁴ "*La questione di un personale da impiegarsi nella qualità di informatori delle cose locali e corrieri, sebbene a prima vista sembri di leggera importanza, ha invece molto valore e credo che sarebbe opportuno studiarla, che anzi, a tale riguardo devo far noto ancora come non sempre riesca facile trovare chi voglia, per mille ragioni e suscettibilità, tanto comuni fra i musulmani, prendersi l'incarico di dare qualche informazione sulle cose delle altre tribù, anche dietro lauto pagamento, ne tutti potranno forse avere la fortunata combinazione che io mi ebbi, di trovare chi volentieri si prestò a fornirne delle interessanti unicamente per effetto di mia vecchia conoscenza con tali persone*", "Cessione del Commissariato Regionale", T. Folchi a F. Martini, Massawa 25 dicembre 1898, prot. nr. 223, AGPG, busta 3.E. 74.

minore. Generalmente erano i notabili locali a fornire alle autorità italiane dei candidati, e anche questo era un passaggio che non era mai neutro⁸⁵.

In secondo luogo rimaneva sempre aperta la questione relativa all'attendibilità delle notizie raccolte. I funzionari erano, infatti, consapevoli delle inevitabili distorsioni operate dai vari informatori, frutto di modificazioni inconsapevoli come anche di veri e propri tentativi di restituire descrizioni più consone ai propri interessi e a quelli dei gruppi di riferimento. Era a tutti chiaro che le *élite* locali fossero portatrici di interessi che avevano la capacità di interferire nelle informazioni fornite. Anche se molti funzionari mancavano di un bagaglio epistemologico capace di supportare concretamente questa intuizione, era evidente che le notizie dovevano essere accuratamente vagliate prima di ogni utilizzo. Il bravo funzionario coloniale era colui che sapeva gestire al meglio il proprio apparato di *intelligence*, consapevole dei pregi e dei limiti di ogni tessera della rete che presiedeva. L'idea di un'élite collaborativa completamente controllata dal potere coloniale ha forse il limite di non restituire pienamente la complessità e dinamicità di questa delicata relazione. I "collaborazionisti" non erano, infatti, uno strumento totalmente assoggettato e piegato al *diktat* coloniale. Il più delle volte, invece, la decisione di collaborare veniva presa perseguendo una propria strategia di manipolazione dell'amministrazione coloniale. Nel delicato gioco di interessi contrapposti, non era allora infrequente che fosse proprio il potere coloniale a scoprire, quando ormai era troppo tardi, chi aveva veramente "condotto il gioco". Una delusione attenuata dal fatto che si poteva sempre ricorrere al potere coercitivo dell'esercito.

Ancora una volta per riuscire a decifrare questa rete di interessi reciproci era fondamentale sapere, conoscere le aspirazioni dei gruppi e delle persone. Paradigmatico, a questo proposito, era il rapporto che il funzionario coloniale instaurava col proprio interprete. La pluralità linguistica sul campo rendeva indispensabile il costante ricorso ad una serie di interpreti che diventavano "gli occhi, le orecchie e la bocca" del funzionario. Più seria era la disabilità linguistica e culturale del funzionario e più pronunciata era la tendenza a dipendere dal proprio interprete, che finiva per potere influire in maniera sensibile sulla percezione che questo aveva del territorio sotto sua amministrazione. L'interprete di ruolo era spesso l'africano più vicino al centro di potere coloniale, capace di cogliere distintamente i limiti e le possibilità sia delle persone che delle strutture con cui interagiva. Il prezzo di questo privilegio era spesso un doppio livello di diffidenza, quello delle autorità coloniali, mai pienamente convinte della sua affidabilità, e quello delle comunità locali, altrettanto sospettose di una figura percepita come ambigua, pericolosamente vicina al potere coloniale⁸⁶.

⁸⁵ "Cessione del Commissariato Regionale", T. Folchi a F. Martini, Massawa 25 dicembre 1898, prot. nr. 223, AGPG, busta 3.E. 74

⁸⁶ Sul tema e il ruolo degli interpreti nell'amministrazione coloniale si veda: A. H. Bâ, *L'étrange destin de Wangrin, ou les roueries d'une interprète africain*, Paris, 1973; H. Brunshwig, "Interprètes indigènes pendant la période d'expansion française en Afrique noire (1871-1914)", in A. A. Heggoy – D. E. Gardiner (a cura di), *Proceedings of the second meeting of the French Colonial History Society*, Milwaukee, 1976; R. Mopoho, "Statut de l'interprète dans

Quando Folchi riorganizzò il commissariato di Massawa erano quattro le lingue normalmente utilizzate: arabo, tigrè, assaorta⁸⁷ e dancalo. Per la prima lingua era presente un interprete di ruolo. Per tigrè ed assaorta gli italiani utilizzavano Muhammad Idris, figlio del Naib di Otumlo e Moncullo. Per il dancalo, invece, la mancanza di un interprete di fiducia impose il ricorso a personale straordinario, assoldato a seconda dei bisogni. L'assenza di un interprete di dancalo, secondo Folchi, era particolarmente problematica e andava risolta al più presto⁸⁸.

Per evitare che il potere dell'interprete divenisse difficile da controllare, al funzionario non rimaneva che esercitare una tenace opera di vigilanza. Folchi segnalava come, spesso, fosse saggio diffidare dell'interprete, rendendolo il meno possibile partecipe alle scelte politiche, come quando ricordava, a proposito delle autorità locali, di “...essere larghi verso costoro di ringraziamenti in presenza dell'interprete, per poi di nascosto far scivolare nelle loro mani un bel gruzzolo di talleri inquantochè mai si trova un notevole che apertamente accetti il ben che minimo compenso per prestazioni di tal genere”⁸⁹.

Un terzo aspetto che va evidenziato è che il processo di conoscenza del territorio veniva inteso come uno sforzo permanente. Non si trattava di definire una volta per tutte le caratteristiche di un'area, ma di precisare, grazie ad un lavoro costante di scavo e ricerca, situazioni di cui, tra l'altro, si avvertiva l'estrema fluidità. Si spiegano in questo modo i continui richiami a studiare ed approfondire la conoscenza delle realtà in cui si operava. Richiami frequenti nel periodo dell'amministrazione militare e che Martini fece immediatamente suoi, incitando i funzionari a studiare la colonia, non più esclusivamente dal punto di vista politico ma anche da quello economico. Martini riuscì a conferire ai frutti di queste indagini una circolazione prima sconosciuta, promuovendo iniziative editoriali e pubbliche centrate sull'Eritrea. Se da una parte riuscì a contenere l'ostilità nei confronti di questo possedimento coloniale, creò anche la falsa impressione che solo con lui fosse iniziato un serio lavoro di ricerca sull'Eritrea.

Tassare

Accanto alla dovizia di dati etnici e storici, il lavoro di Folchi è particolarmente sensibile alla distribuzione della ricchezza all'interno del commissariato che aveva avuto l'ordine di istituire. L'attenzione prestata al dato economico, ovviamente, non era casuale. Uno degli obiettivi prioritari di questa letteratura era quello di impostare una corretta politica fiscale,

l'administration coloniale en Afrique francophone”, *Meta*, 2001, vol. 46, n. 3, pp. 615-626 e il recente volume a cura di Lawrance – Osborn – Roberts, 2006.

⁸⁷ Più precisamente l'assaorta è un dialetto saho, usato spesso per estensione in riferimento a tutto il saho.

⁸⁸ “Cessione del Commissariato Regionale”, T. Folchi a F. Martini, Massawa 25 dicembre 1898, prot. nr. 223, AGPG, busta 3.E. 74.

⁸⁹ “Cessione del Commissariato Regionale”, T. Folchi a F. Martini, Massawa 25 dicembre 1898, prot. nr. 223, AGPG, busta 3.E. 74.

vale a dire attribuire alle varie comunità quello che sembrava un carico fiscale proporzionato alle risorse effettivamente possedute.

L'importanza del tributo risiedeva però più nella sua imposizione e riscossione che nel beneficio economico per le casse della colonia. Le spese per la gestione coloniale erano, infatti, tali che ogni ipotesi di autosufficienza economica veniva considerata irrealistica. Il pareggio fra entrate ed uscite era più che altro un ideale a cui le varie scelte dovevano sempre ispirarsi. Nessuno lo riteneva un obiettivo raggiungibile nel medio come nel lungo periodo. In questa fase, piuttosto, la raccolta dei tributi finiva per costituire il riconoscimento concreto da parte delle comunità locali del nuovo ordine e la dimostrazione della loro volontà di inclusione.

Questa logica è chiaramente discernibile nel caso degli Habab, gruppo etnico su cui maggiori sono le informazioni anche su questo particolare aspetto. Gli Habab erano riusciti a godere di un discreto margine di autonomia per circa tre secoli e mezzo. Isolati in aree difficilmente accessibili, non particolarmente ricchi e quindi poco importanti dal punto di vista economico, erano riusciti ad evitare tassazioni sistematiche. Il tributo veniva per lo più raccolto irregolarmente e in modo difforme a seconda della zona e dei periodi. Mentre gli Habab erano ufficialmente un gruppo sottoposto, in pratica godevano di un'ampia autonomia.

L'arrivo, nel 1866, dei turco-egiziani segnò una nuova fase in cui le autorità di Massawa cercarono di estendere il controllo sugli Habab con maggiore determinazione. Johann Albert Werner Munzinger, cui fu affidato nel 1871 il governo di Massawa, impresso un maggiore dinamismo alla regione. Le risorse per questo rilancio vennero ricavate in buona parte localmente. Il peso fiscale conobbe quindi un considerevole aumento. A Munzinger è riconosciuto non tanto il dubbio merito di avere aumentato le tasse, quanto piuttosto quello di avere dato alla materia fiscale una maggiore organizzazione, avviando un processo di centralizzazione che modificò profondamente gli equilibri regionali. Fu Munzinger a promuovere il censimento del bestiame posseduto dagli Habab.

La dissoluzione del regime turco-egiziano segnò la fine di questo tentativo e gli Habab riconquistarono la passata autonomia ritornando ad evitare in buona parte ogni forma di tassazione⁹⁰. L'arrivo degli italiani non produsse, inizialmente, grandi cambiamenti. Vennero studiati i sistemi fiscali precedenti ed elaborate alcune ipotesi, ma il bisogno di legarsi gli Habab consigliò di posporre ogni seria iniziativa in materia fiscale. Per facilitare le relazioni con gli Habab, non solo venne sospesa ogni riforma fiscale, ma vennero anche investite considerevoli risorse per rendere più allettante varie forme di collaborazione. I vertici del potere Habab vennero così coptati nel sistema coloniale attraverso un sistema di stipendi molto vantaggioso⁹¹.

Nel 1888-89 le autorità italiane imposero il tributo alle popolazioni del Samhar⁹². Nell'inverno del 1890-91, il capitano Boari venne incaricato di visitare Samhar e Sahel e proporre un nuovo schema di tassazione. Le due regioni non erano ancora state sottoposte

⁹⁰ D'Avray, 1996: 81-83.

⁹¹ D'Avray, 1996: 191-196.

⁹² Folchi, *Cenni*: 253.

ad alcun prelievo sistematico da parte degli italiani, e gli stipendi pagati alle autorità locali ammontavano oramai a 91.872 lire⁹³. Il cap. Boari elaborò una proposta che, anche se non venne applicata, confermava come verso il 1890-91 fosse cominciato a maturare negli italiani la consapevolezza che la politica fiscale nella colonia necessitasse di una revisione. A questo scopo, qualche tempo dopo, sempre nella stessa area, venne inviato il cap. Pavoni, con l'ordine di censire le mandrie degli Habab⁹⁴. Più o meno nello stesso periodo, il governatore Antonio Gandolfi sollecitò tutti i responsabili delle zone affinché preparassero relazioni contenenti informazioni sulle consuetudini tributarie locali e suggerimenti circa la più appropriata politica fiscale nelle aree di competenza. Di questa iniziativa sono rimaste una serie di considerazioni generali “*sull'imposizione dei tributi presso le tribù*” e le relazioni sulle isole Dahlak (cap. Giuseppe Noè), le zone di Asmara (ten. col. Federico Piano), Anseba (col. Oreste Baratieri) e Sahmar (cap. G. Noè)⁹⁵. Non è un caso che questi movimenti si registrassero proprio nel 1891-92. In quel periodo, infatti, erano giunte dall'Italia pressanti sollecitazioni per il contenimento delle spese. Parallelamente alle richieste del governo, i militari in colonia avevano maturato la convinzione che cinque anni di amministrazione italiana in Eritrea avessero contribuito ad un rinnovato benessere. L'area si era ripresa dalla devastante epizoozia degli anni precedenti, le mandrie avevano potuto ricostituirsi e tutti i settori dell'economia sembravano beneficiare da quella che veniva definita la *Pax Italica*. Tassare diveniva quindi una sorta di diritto di chi pensava di avere creato le condizioni per questa ritrovata prosperità. Ma anche in questo frangente, era l'aspetto politico della tassazione ad essere maggiormente avvertito. Baratieri, nell'autunno del 1891, scriveva: “*L'imposizione del tributo alle popolazioni indigene ... è fatta anzitutto a scopo politico*”⁹⁶. Era opinione diffusa che tassare rappresentasse un diritto e un dovere dell'autorità in carica. Boari ricordava che “*...nei paesi musulmani, più che in tutti gli altri [la] Signoria si afferma coi tributi*”. Per rafforzare il concetto il cap. Boari sentì il bisogno di citare un “*proverbio arabo*”: “*Chi non paga la decima al sultano, la paga al diavolo, dice un proverbio arabo conosciuto anche qui. Esso in altri termini suona: È giusto, doveroso pagare chi Governa*”⁹⁷.

La prassi voleva che il potere coloniale cominciasse ad esigere le tasse là dove effettivamente esso era in grado di far arrivare il suo controllo, assicurando alle popolazioni l'indispensabile sicurezza. Per questa ragione il cap. Boari consigliava, nel marzo del 1891, di non estendere il tributo a Dancali, Miniferi, Hazu, Taroa e agli Assaorta (di sopra), perché gruppi etnici ancora da studiare e soggetti a “*razzie degli abissini*”⁹⁸. Tendenzialmente il tributo imposto, specialmente nei primi anni, sembrò essere

⁹³ D'Avray, 1996: 193.

⁹⁴ D'Avray, 1996: 213.

⁹⁵ Biblioteca dell'Archiginnasio, Bologna, Fondo A. Gandolfi, busta 5.2.2.

⁹⁶ Labanca, 1993: 298.

⁹⁷ Boari a Governatore Civile, Asmara 11 marzo 1891, cit. in D'Avray, 2000: 272-273.

⁹⁸ Boari a Governatore Civile, Asmara 11 marzo 1891, cit. in D'Avray, 2000: 281.

contenuto. Questa almeno è l'idea che si ricava consultando la documentazione italiana, dove unanime appare la convinzione che i tributi richiesti fossero estremamente ridotti, quasi irrisori. Riferendosi alla tassa municipale introdotta a Massawa dopo l'esecuzione di una serie di lavori pubblici, Eteocle Cagnassi scriveva: “*L'imposta era così lieve e tanto giustificata dal maggior benessere procurato alla cittadinanza che a nessuno passava neppure per la mente di lagnarsene*”⁹⁹. In molti casi si preferì non raccogliere per lungo tempo alcuna tassa. Si trattava di una scelta strategica, volta a contenere possibili malumori e a creare un clima favorevole alla presenza italiana.

Gli ufficiali che agli inizi degli anni '90 furono incaricati di ipotizzare possibili schemi di tassazione, e che per questo visitarono il Samhar e il Sahel, sottolinearono in maniera unanime come il carico fosse decisamente ridotto. L'indicazione era quella di aumentare, anche in maniera sensibile, il carico fiscale. Folchi, scrivendo quasi dieci anni dopo le missioni e i commenti di Boari, Persico, Piano, Noè e Baratieri ribadì le stesse indicazioni, sostenendo come il Commissariato di Massawa avrebbe garantito un gettito fiscale decisamente superiore. Segno che si era preferito non recepire le raccomandazioni del 1891-92. Il governo coloniale sapeva che l'aumento della pressione fiscale non era estraneo al malcontento espresso in quegli anni da alcuni gruppi. Lo spostamento del ramo Ad Egiel Ali Ianghè degli Aflenda nel 1887-1888¹⁰⁰ e poi quello dei Beni Amer in Sudan nel 1899 e dei Rashaida nel 1900, erano in parte legati all'aumento del carico fiscale¹⁰¹. Fu quindi con molta cautela che si adottò una politica fiscale più decisa.

Parte terza

Funzionari coloniali

Interrogandosi sull'attenzione riservata dal corpo ufficiali e dai funzionari coloniali alle realtà in cui si trovavano ad operare, la storiografia italiana è stata molto severa. Secondo Rochat “*in termini generali non è dubbio che il colonialismo italiano fu caratterizzato da una straordinaria ignoranza delle regioni e delle popolazioni che andava a conquistare [...] basti pensare che gli ufficiali e i funzionari coloniali non conoscevano la lingua delle regioni che amministravano, né erano incoraggiati a studiarla*”¹⁰².

Il fatto che gli ufficiali dell'esercito giungessero in Eritrea senza una preparazione specifica ha rafforzato la percezione di un sistema coloniale impreparato e insensibile, se non quasi ostile, ad ogni sforzo per una maggiore conoscenza dei territori che gli erano stati affidati. L'arroganza con cui l'esercito gestì il potere, reclamando il controllo

⁹⁹ [E. Cagnassi], *I nostri errori. Tredici anni in Eritrea. Note storiche e considerazioni*, Torino, 1989, pp. 85-86.

¹⁰⁰ Folchi, *Cenni*: 253.

¹⁰¹ Guazzini, 2002: 175-176.

¹⁰² G. Rochat, “Il colonialismo italiano”, in *L'Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali in Italia*, a cura di N. Labanca, Paese, 1992, pp. 10-11; G. Rochat, *Le guerre italiane 1935-1943. Dall'impero d'Etiopia alla disfatta*, Torino, Einaudi, 2005, p. 91

assoluto di tutti gli ambiti della vita coloniale, non ha contribuito a generare un giudizio critico più equilibrato sul suo operato. Di fronte ad un esercito che tendeva ad essere casta e che era ostile ad ogni controllo esterno, la critica storica ha reagito elaborando articolate casistiche della sua impreparazione. Attente ricerche hanno così messo in luce concussioni, frodi, incurie, sprechi, discriminazioni ed ingiustizie di cui l'esercito si macchiò nelle colonie¹⁰³. Parere negativo condiviso anche dalla letteratura internazionale. Nadel, Trevaskis¹⁰⁴, Evans Pritchard e più recentemente Tekeste Negash¹⁰⁵, Le Houerou¹⁰⁶ e Mia Fuller¹⁰⁷ hanno sottolineato l'impreparazione della burocrazia e dei funzionari coloniali italiani. Vari i fattori che hanno contribuito alla formazione di questo giudizio.

Il fatto che Martini fosse stato inviato in colonia a governare in luogo dei militari ha contribuito a consolidare l'immagine di un sistema fortemente polarizzato dove il potere civile si contrapponeva a quello militare. In effetti l'arrivo di Martini in Eritrea sancì la piena supremazia del potere civile su quello militare. Transizione che non fu indolore e che venne accompagnata da fasi di notevole tensione, come le pagine del *Diario* di Martini ben testimoniano. I militari vi vengono descritti come assolutamente incompetenti, spesso disonesti, spreconi ed inaffidabili, tanto da spingere Alberto Aquarone a sottolineare come “*per parecchi mesi, dopo l'arrivo in Eritrea, il suo diario fu tutto un florilegio delle malefatte dei militari in proposito, puntigliosamente annotate con dovizia di particolari*”¹⁰⁸. Considerazione valida, ma a cui va premessa il fatto che nel diario privato, in genere, a prevalere è il libero sfogo degli stati d'animo e, specialmente nel caso di Martini, un certo tono querulo. In ossequio alla legge del contrappasso, alla geremiade del *Diario eritreo* fa eco il mugugno di centinaia di lettere di ufficiali dell'esercito, conservate nei faldoni dell'Archivio Guglielmo Pecori Girali e fra le carte di Pèleo Bacci¹⁰⁹. Ad essere messi a nudo in questi sfoghi non sono solo le gelosie interne dell'ambiente militare, ma anche l'operato di Martini e della sua “*cricca*”.

“Etnografi per caso”

L'immagine dell'amministratore coloniale italiano completamente insensibile all'ambiente locale e incapace di comunicare nelle lingue del posto è valida in molti casi. Non in tutti.

¹⁰³ Labanca, 1993: 261-266; 2002: 338-340.

¹⁰⁴ Ancora nel 1960 Trevaskis scriveva: “*The Italian district officer had usually been remote from the Eritrean. Few made a practice of touring their districts of acquired more than a superficial knowledge of Eritrean customs and ways; during the fifty years of the Italian rule less than a dozen had learned any Eritrean dialect*”, G. K. N. Trevaskis, *Eritrea, a colony in transition, 1941-1952*, London, 1960, p. 32 cit. in G. Dore, 2002 : 195.

¹⁰⁵ Negash, 1987: 104.

¹⁰⁶ Le Houerou, 1994: 40-42.

¹⁰⁷ Fuller, 2007: 42.

¹⁰⁸ Aquarone, 1989: 199.

¹⁰⁹ Guazzini, 1999: 144; 2000.

È stato Gianni Dore ad ammonire di come “*conclusioni così liquidatorie*” sul funzionariato coloniale italiano rischino di non far cogliere differenze e peculiarità che pur esistono e che devono essere tenute nella dovuta considerazione¹¹⁰. Uno sguardo più attento alla realtà sul campo evidenzia, infatti, la frequente presenza di funzionari giunti magari in colonia senza una specifica preparazione, ma poi capaci di costruirsi un proprio bagaglio di conoscenze che, nonostante gli evidenti limiti, non deve neppure essere cassato sommariamente. Sono quelli che Barbara Sorgoni ha chiamato “*etnografi per caso*”, “*coloniali – militari o civili – che si inventano il mestiere dell’antropologo pur non essendo in origine degli studiosi, e producono importanti capitoli di etnografia coloniale*”¹¹¹.

Questo tipo di antropologia pratica era generalmente il frutto di non addetti ai lavori, etnografi per necessità, ma che dalla loro parte avevano un contatto diretto e prolungato con le realtà descritte. L’antropologia accademica mantenne un atteggiamento ambiguo nei confronti del lavoro di questi “*etnografi per caso*”. Da una parte giudicò con molto scetticismo la loro scientificità, dall’altra vi ricorse molto più di quanto apparentemente si possa pensare. L’antropologia accademica italiana aveva, infatti, in quegli anni una certa difficoltà ad “andare sul campo” e, quindi, divenne inevitabile fare affidamento a qualcuno che, dal campo, fornisse i dati da elaborare, vale a dire gli “*etnografi per caso*”. Se si esce dalla retorica un po’ interessata, un po’ prevenuta, dell’antropologia accademica, un secondo dato è abbastanza chiaro: spesso il lavoro di questi funzionari era di buon livello¹¹².

Senza essere tentati da operazioni di rivalutazione dell’elemento militare, il rapporto Folchi, nella sua evidente complessità, richiama la nostra attenzione sul fatto che dopo circa tre lustri di permanenza, alcuni settori dell’esercito avevano maturato delle buone competenze coloniali.

I primi a contestare l’immagine di un corpo ufficiali insensibile e corrotto sarebbero stati, ovviamente, i militari stessi, decisamente inclini a presentarsi come schierati anche sulla prima linea della conoscenza. In visita in Eritrea dal settembre al dicembre del 1895, il Colonnello di Stato Maggiore G. Pittaluga ci ha lasciato una descrizione di come gli ufficiali dipingessero il loro contributo scientifico: “*Perché, lo dico qui cadendomi acconcio, i nostri ufficiali in Africa, attratti dalla novità e grandiosità delle osservazioni danno quasi tutti una direzione al loro spirito all’infuori ed in più delle preoccupazioni professionali. La zoologia, la botanica, l’etnografia, le lingue locali, la legislazione, la biografia, la storia, la geografia, l’archeologia, sono per essi oggetto di studio intenso ed appassionato. Per molti lo studio e l’assimilazione rimangono patrimonio subiettivo, che dona loro prestigio, autorevolezza, coscienza di sé ed attitudine a rendere segnalati servizi. Per altri si esplicano anche in lavori scritti, memorie, monografie, rapporti, oppure in*

¹¹⁰ Chelati Dirar – Dore, 2000: 7; anche Marco Lenci ha sottolineato queste peculiarità, 1999: 366.

¹¹¹ Sorgoni, 2002: 22.

¹¹² Sorgoni, 1998: 54.

*collezioni speciali di ogni sorta, assai pregevoli*¹¹³. Pittaluga descriveva un ambiente giovane, dinamico, pervaso dalla curiosità, anche se segnalare la collezione di colibrì del maggiore Valle, quella di coleotteri del tenente Derchi e di uccelli rapaci del sottotenente Fabbri, poteva indurre il grande pubblico a scorgere una certa dose di frivolezza alla base di questo sforzo conoscitivo. È però fuori dubbio che quello che era in corso allora in Eritrea era un rilevante lavoro di ricognizione e descrizione del territorio. Come abbiamo visto, le gerarchie militari erano consapevoli che uno degli elementi per la riuscita della dominazione coloniale, consistesse nella conoscenza dei luoghi e delle genti. Fu quindi fatto uno sforzo per riuscire a comprendere questa complessità. Sforzo che non fu sporadico e che non fu portato avanti da isolati “studiosi” militari, ma che ebbe un carattere più sistematico e coinvolse un numero significativo di uomini.

L'impressione che, nonostante tutto, alcuni ufficiali italiani dedicassero molte energie ad una migliore comprensione dell'ambiente circostante, è quindi plausibile. Quello che la relazione Folchi mostra è che questo impegno era molto meno diletteristico di quanto si fosse portati a pensare. Accanto a chi si dedicava a ricerche tutto sommato personali, infatti, bisogna calcolare una serie di funzionari che cominciarono a lavorare ad una sapere condiviso, che doveva fornire la base conoscitiva per l'amministrazione del territorio. Il rapporto che qui si presenta, redatto nel 1898, esemplifica questa tendenza e la capacità di produrre etnografia pratica all'interno dell'esercito italiano.

Organizzare spazio, strutture e uomini

Il programma di Martini poteva avere qualche probabilità di successo solamente se avesse potuto contare su un corpo di validi funzionari inseriti in strutture efficienti, per questa ragione Martini dedicò subito attenzione al raggiungimento di questi obiettivi. Martini volle subito affrontare la suddivisione regionale della colonia e delle attribuzioni dei commissari e residenti. Fra i primi provvedimenti promossi da Martini vi fu allora la soppressione dei comandi di zona che, retti da militari, avevano rappresentato la base della struttura amministrativa precedente. Al loro posto vennero create regioni guidate da commissari civili (in tutto quattro commissariati: Massawa, Keren, Asmara e Assab) e tre

¹¹³ R. Pittaluga, *Rievocazioni africane (con diario inedito della Campagna Eritrea 1895)*, Brescia, 1935, pp. 150-151.

Proseguiva Pittaluga: “*Nelle mie conversazioni con Toselli apprezzai la limpida conoscenza politica che egli aveva di tutta l’Etiopia, devo lodare il profondo studio etnografico di De Vito sull’Oculè Cusai. Intrattenendomi con Persico ne ammirai la estesissima coltura linguistica ed etnografica. Il capitano Bignami si occupa con amore di archeologia etiopica. Il maggiore Valle, che è in Africa da un anno soltanto trovasi a Cheren, ha fatto una raccolta di colibrì che è uno splendore e me ne regalò molti esemplari che aveva doppi. Il tenente Derchi ha arricchito il Museo di Genova di migliaia di coleotteri scientificamente ordinati; continua il lavoro in base ai più recenti progressi della scienza, e la nuova collezione mostratami a Cheren è meravigliosa. Lo stesso fa il tenente Bartoli a Cassala, che me ne regalò un saggio. Il sottotenente Fabbri ha raccolto 96 qualità di uccelli rapaci in massima parte della famiglia dei falchi, alcune di aquile ed altre di avvoltoi. Armi, utensili, ornamenti muliebri, saggi mineralogici, tutto è studiato con metodi razionali ed amore*”, idem.

residenze (Achele Guzai, Mareb e Mogareb). Essendo le residenze località lontane o di confine, si ritenne opportuno affidarle a militari, mentre i commissariati vennero destinati a “*civili*”. Questo assetto mutò sensibilmente nel 1903, quando il territorio venne ripartito in 7 Commissariati e in 4 Residenze¹¹⁴. Il continuo aggiustamento delle unità amministrative fu influenzato anche dalle trattative per la definizione dei confini¹¹⁵. Nell’identificazione delle unità amministrative gli italiani seguirono in parte l’organizzazione precedente il loro arrivo¹¹⁶, ma non mancarono di apportare quelle modifiche che ritennero utili al consolidamento del loro potere. Ad ogni modo, anche la configurazione del territorio coloniale non poteva prescindere da una sua precisa conoscenza. I nuovi assetti furono sanciti dalla pubblicazione del D. G. 9 maggio 1903. Il Decreto Governatoriale venne ben presto integrato da ulteriori modifiche. Quando Martini lasciò l’Eritrea la ripartizione territoriale si articolava in sette Commissariati e cinque residenze¹¹⁷.

Parallelamente alla riorganizzazione territoriale Martini tentò, ancora nel 1898, di semplificare ed alleggerire la struttura amministrativa, abolendo l’Ufficio del Governatore e quello politico amministrativo ed istituendo un proprio Gabinetto. Vennero inoltre aboliti gli uffici del Demanio e le casse centrali, succursali e presidiarie. L’importanza di questi strumenti nella strategia di Martini è confermata dal fatto che, dopo questa prima sistemazione, si continuò ad intervenire con provvedimenti che intendevano affinare ed

¹¹⁴ “L’eccessiva estensione di alcune regioni spinse il Martini ad operare alcuni cambiamenti, soprattutto sull’altopiano dove le attribuzioni giudiziarie dei suoi funzionari erano più gravose che nel territorio musulmano.

Fu così che il governatore civile separò lo Scimezana dall’Acchelè-Guzai e il Decchi Tesfà dal Seraè, trasformando la residenza dell’Acchelè Guzai in commissariato e creando le nuove residenze dello Scimezana, del Seraè e del Decchi Tesfà, tutte confinarie. Fu poi creata dal Martini la residenza del Sahel per risolvere alcuni problemi insorti tra le locali popolazioni; e nel 1903, dopo il passaggio all’amministrazione coloniale della tribù dei Cunama, la residenza del Gasc e del Setit”, Romandini, 1985: 665.

¹¹⁵ Guazzini, 1999.

¹¹⁶ Negash, 1984: 101-102.

¹¹⁷

Commissariati

(tra parentesi la località sede del Commissariato e della Residenza)

Hamasién (Asmara)
Seraè (Adi Ugri)
Acchelè-Guzai (Saganeiti)
Barca (Agordat)
Massawa (Massawa)
Assab (Assab)
Keren (Keren)

Residenze

Sahel (Elghenà)
Gasc e Setit (Barentù)
Mareb (Adi Quala)
Scimezana (Senafè)
Dancalia (Thiò)

ottimizzare il sistema¹¹⁸. L'evoluzione legislativa che si verificò nel settore e le frequenti ristrutturazioni non modificarono però la natura di fondo dell'amministrazione coloniale. In Eritrea il numero di funzionari oscillò in questo periodo (1900-1905) fra i 90 e i 109. Al vertice della piramide vi era un ristretto gruppo di una trentina di funzionari a cui erano riservate le direzioni di governo, i commissariati, le residenze e la direzione dei servizi doganali e postelegrafici¹¹⁹. In questo sistema le nomine, le promozioni e gli spostamenti del personale avvenivano sempre con l'assenso del Governatore, che godeva quindi della possibilità di esercitare un'ampia discrezionalità nella scelta del personale.

Se il rapporto Folchi ci aiuta ad intuire come l'etnografia pratica dei militari italiani avesse raggiunto dei livelli qualitativi non indifferenti, le biografie dei commissari e dei residenti che prestarono servizio in Eritrea nei primi venti anni del XX secolo, permettono di vedere come buona parte di queste cariche furono ricoperte da ex militari con un *background* di conoscenze ed esperienze in alcuni casi assolutamente rilevanti.

A parte le inevitabili diversità personali, ogni tentativo di individuare punti in comune fra persone così distanti è ulteriormente complicato dalla mancanza di un adeguato supporto documentale. Ma nonostante questa limitazione, alcuni fra i dati reperiti sembrano consentire una prima serie di conclusioni e l'individuazione di una serie di peculiarità che possono aiutare a comprendere meglio il "*caso italiano*". Si tratta di uno studio inevitabilmente parziale, che vuole però offrire un piccolo contributo in vista di un'analisi del funzionariato coloniale, allargata all'intera storia del colonialismo italiano, così come auspicato da G. Dore¹²⁰.

In primo luogo, è evidente la schiacciante presenza di funzionari provenienti dall'ambiente militare, transitati nei ruoli civili dopo qualche anno di servizio nel paese. Queste figure avevano il vantaggio di assicurare quella praticità e versatilità d'impiego che erano doti particolarmente apprezzate, specialmente nelle residenze, dove maggiore era l'instabilità e frequenti i problemi di sicurezza.

Un'altra considerazione che faceva preferire il ricorso ad ex militari era legata alla loro preparazione. La destinazione degli ufficiali in Eritrea avveniva, di regola, su domanda degli interessati. Da questi si richiedeva la qualifica di "ottimo" e un eccellente stato di

¹¹⁸ Ordinamento Organico della Colonia, R. D. 11 feb. 1900; D. R. 30 marzo 1902, n. 168; Ordinamento Organico della Colonia, L. 24 mag. N. 205; D. G., 30 maggio 1903, regolamento per i Commissariati Regionali e le residenze; R. D. 22 settembre 1905, n. 507; D. G. 10 novembre 1905.

¹¹⁹ Nel 1900 questi funzionari erano 30, suddivisi su 6 classi. Nel 1902, col titolo di Ufficiali Coloniali di Prima Categoria erano 25 ripartiti in 5 classi, mentre nel 1905 la prima categoria, con la nuova qualifica di "Agenti coloniali", comprendeva 29 Agenti ripartiti in tre classi. Cfr. Ministero degli Affari Esteri, 1963: 241-243.

¹²⁰ Chelati Dirar – Dore, 2000: 7.

servizio¹²¹. Questi criteri di selezione permisero la formazione di un buon corpo di ufficiali coloniali e agli elementi che sembravano più idonei era prassi affidare la gestione dei commissariati e delle residenze. Di qui la spiccata tendenza, fra queste figure ad affiancare alle doti militari anche buone capacità amministrative ed organizzative in ambienti e situazioni che, va ricordato, non erano particolarmente facili¹²². Martini cercò di individuare fra questi ufficiali i più capaci, proponendogli di transitare nei ruoli civili. A questi ex-ufficiali dell'esercito finirono per essere affidate quasi tutti i commissariati e le residenze del paese durante, ma anche dopo, il governatorato Martini.

Il passaggio ai ruoli civili non era quasi mai vissuto come una semplice transizione burocratica, ma assumeva il più delle volte i contorni di una tormentata scelta di vita, con la faticosa rinuncia alla vita militare. Rinuncia capace, spesso, di generare una forte conflittualità, esasperata dal sospetto di essere oggetto del biasimo da parte di chi, invece, quel passaggio non lo aveva fatto ed era rimasto fedele al corpo d'appartenenza e al giuramento fatto. Emblematico a questo proposito è lo sfogo contenuto in una lettera indirizzata al "*suo Generale*" Pecori Giraldi, dal commissario del Seraè, Paolo Teodorani e in cui confidava il dolore provato, lui che aveva "...*passato in Africa ormai 12 anni – i migliori – delle propria esistenza e che vi è venuto quando in Africa si moriva [cioè in occasione della campagna del 1895-1896]*" nel vedersi "...*trattare da molti, ostentatamente, con nessuna deferenza, pel solo fatto che il Governo lo ha creduto degno di dargli il governo di una provincia, mentre appunto per ciò ognuno dovrebbe sapere (parlo sempre di Adi Ugri) quali sono i riguardi dovutigli*"¹²³. La denuncia di quei comportamenti che tanto infastidivano Teodorani, avveniva indirizzandosi al comandante del R.C.T.C. Il fatto mette in luce una caratteristica fondamentale di questi funzionari,

¹²¹ In mancanza di una vera e propria scuola di scienze coloniali, sul modello della francese École Coloniale (1895), fu all'Accademia Militare di Modena che molti di questi militari si formarono. Qui il tipo di insegnamento impartito, anche se non pensato specificamente per le colonie, venne egualmente convertito alle esigenze africane. Molte delle competenze pensate per l'impiego nell'opera di ricognizione e repressione nell'Italia meridionale e insulare, coincidevano con le attività condotte dall'esercito in Eritrea. Il rilevamento topografico della Colonia e quello eseguito in alcune zone dell'Italia fu sostanzialmente contemporaneo e l'Accademia di Modena cercò di preparare i propri cadetti a queste compiti.

¹²² Queste condizioni hanno creato le premesse per una certa esaltazione delle loro figure. Si veda, a questo proposito, la descrizione di Massimo Adolfo Vitali: "*Unicamente da elementi cui si accompagnassero non comuni qualità fisiche, morali ed intellettuali, si poteva pretendere, entro un lasso di tempo relativamente breve, l'acquisizione di così varie doti oltre alla dote primissima del più assoluto ascendente sull'elemento indigeno e non solo su quello alle dirette dipendenze.*

Per raggiungere tale meta, gli Ufficiali dovevano ambientarsi nel più breve tempo e sotto buona guida, rendersi conto delle peculiari caratteristiche delle truppe e delle popolazioni indigene in modo da governare il reparto o la regione senza incertezze, tenendo in opportuna considerazione l'"animus" delle varie stirpi, la loro fede religiosa, i loro usi e costumi, i loro modi di guerra", M. A. Vitale, 1.1. *L'opera dell'esercito. 1., Ordinamento e reclutamento, 1885-1943*, Roma, 1960, pp. 67-68, fa parte di *L'Italia in Africa*, Serie Storico Militare.

¹²³ P. Teodorani a G. Pecori Giraldi, Adi Ugri, 4 marzo 1907, AGPG, busta 15.T.10.

vale a dire che l'esercito, anche per chi ne usciva, rimaneva sempre un punto di riferimento imprescindibile.

Profili

Abbiamo sottolineato, in precedenza, come il governatore della colonia fosse affiancato nelle sue mansioni da una cerchia ristretta di collaboratori che ricoprivano i ruoli di direttori di governo, commissari e residenti. Il loro numero oscillò costantemente fra le venti e le trenta unità. Si trattava di figure centrali per la gestione della colonia e che assicuravano l'indispensabile continuità all'opera di governo. I dati biografici in nostro possesso sono estremamente scarni, ma l'esame dei profili di alcuni funzionari operanti in Eritrea nel periodo 1900-1920, evidenzia alcune stimolanti similitudini nel loro percorso professionale e privato. Nella carrellata che seguirà i profili dei funzionari sono stati organizzati in due macrocategorie: i funzionari provenienti dai ruoli militari e quelli provenienti dai ruoli civili. I profili in ogni categoria sono stati organizzati in ordine cronologico per anno di arrivo nel paese. In nota si sono raccolte le indicazioni bibliografiche relative alla loro produzione scientifica.

Fra i primi a giungere in Eritrea vi fu **Alessandro Allori**¹²⁴ (Rio Marina, 1870), sbarcato come volontario del 1° battaglione Cacciatori del Corpo Speciale d'Africa nel 1890. Impiegato inizialmente come interprete di arabo¹²⁵, rimase in Eritrea anche dopo il congedo e nel 1895 divenne ufficiale coloniale. Fu nominato commissario di Asmara (1899), e a più riprese responsabile del Commissariato dell'Hamasién (1898, 1905-1906) e poi dell'Achelle-Guzai (1901-1904). Nel 1908 venne messo a capo della Direzione Affari Civili e Politici. Mantenne questo importante incarico fino alla morte prematura, avvenuta in Eritrea durante la prima guerra mondiale.

Risale invece al 1892 l'arrivo in Eritrea di **Dante Odorizzi** (Mantova, 14 nov. 1867 – Mersa Fatma 7 nov. 1917), proveniente dal distretto militare di Verona. Fino al 1898 ricoprì varie funzioni fra cui membro del Gabinetto del R. Commissario Civile e facente funzioni del Commissariato di Keren quando ancora figurava col grado di tenente contabile¹²⁶. Inviato nel 1899 nell'Assaorta, per alcuni studi sulle questioni fondiarie, fu poi nominato residente a Nakfa (1902). Richiamato dopo breve tempo, tra il 1903 e il 1904, gli furono affidate missioni nell'altopiano eritreo e nel Tigrai. Nel 1904 resse per qualche mese il consolato di Moka. Fu poi commissario di Massawa e, successivamente, della Dancalia Settentrionale. Indotto alle dimissioni, passò prima alle dipendenze della

¹²⁴ Alessandro Allori, *Piccolo dizionario eritreo*, Milano, 1895; nel 1936 il dizionario venne rivisto da Giuseppe Serrano che vi aggiunse la parte relativa alla lingua tigrina: Allori Alessandro – Serrano Giuseppe, *Piccolo dizionario eritreo. Raccolta dei vocaboli più usuali nelle principali lingue parlate nella colonia eritrea. Italiano-arabo-amarico-tigrino*, Milano, 1936.

¹²⁵ “Memoriale Allori su accuse mossegli”, ASMAE, ASMAI, 11/8/86.

¹²⁶ AUSSME, D4, Volumi Eritrea, Vol. 34, *Ufficiali del Corpo Coloniale settembre 1896*.

ditta Gandolfi e poi alla Compagnia per lo Sfruttamento dei Sali potassici di Dallol¹²⁷. Versato nell'apprendimento delle lingue, conosceva oltre all'arabo vari dialetti dancali e saho. Personalità complessa e controversa, Odorizzi ha lasciato una serie notevole di studi sull'Eritrea¹²⁸.

Nello stesso anno dell'arrivo di Odorizzi, giunse in Eritrea anche **Vittorio Fioccardi**, tenente del 5° lancieri di Novara che prese parte alle principali campagne militari della colonia, tra cui la battaglia di Kassala (dicembre 1894, 2° plotone dello squadrone di cavalleria). Rimpatriato per una breve licenza in patria, Ferdinando Martini lo volle in forza allo squadrone cavalleria indigena di Asmara¹²⁹. Martini gli affidò, nel 1903, il Commissariato di Keren dove rimase fino al 1912¹³⁰. Fu responsabile, fra l'altro, dell'Ufficio Politico, direttore dell'Ufficio di colonizzazione, ispettore degli Affari Economici e Finanziari. Nel 1923 venne collocato a riposo. Dopo il pensionamento, fu consigliere e consulente di enti governativi e privati operanti in Eritrea e partecipò, nel 1930, alla costituzione della Società Imprese Africane (SIA). Morì a Keren, la località che più gli fu cara, nel 1935¹³¹.

Fu tra il 1894 e il 1896 che arrivarono nel paese un gruppo di ufficiali che legheranno il loro nome allo studio dell'Eritrea. Il più noto fra questi fu sicuramente **Alberto Pollera** (Lucca 8 dic. 1873 – Asmara 1 ago. 1939), che dopo aver preso parte ai principali fatti d'armi della colonia passò ai ruoli civili e dal 1903 al 1908 si vide affidare la residenza della regione fra Gasc e Setit. Nel 1909 fu commissario del Seraè. Nel 1916 fu agente commerciale a Dessiè, mentre nel 1919 passò, con la stessa carica, alla sede di Adwa. Nel 1928 fu messo a riposo per limiti d'età, ma rimase in Eritrea con la famiglia. Nel 1930 venne richiamato in servizio, e gli venne affidato il consolato italiano di Gondar fino al 1932. Fu poi responsabile dell'Ufficio Studi e Propaganda e Biblioteca del Governo.

¹²⁷ Puglisi, [1952]: ad vocem.

¹²⁸ Odorizzi D. - Checchi M. – Talamonti L., “Viabilità dell’Africa italiana e vie di penetrazione, tema posto al Congresso Coloniale di Asmara”, 1905; *Studio storico sulla provincia arabica dello Jemen e sulle sue relazioni etniche con l’Eritrea e con l’Etiopia. Conferenza*, Roma, 1906; “Notizie sull’ordinamento della proprietà terriera in Etiopia e nella zona abissina della Colonia Eritrea. Vocaboli di uso comune nelle questioni che riguardano le terre”, in *Atti del Congresso Coloniale Italiano in Asmara (settembre-ottobre 1905)*, a cura di C. Rossetti, Roma, 1906; Checchi M. – Odorizzi D., “Carta linguistica dell’Eritrea, Etiopia e paesi limitrofi”, *Giornale della Società Asiatica Italiana*, 43 (1906); “Il commercio eritreo e il mercato etiopico”, *Rivista Coloniale*, I, 1, 1906; *La Dancalia settentrionale. Colonia Eritrea*, Asmara, 1909; *Vie commerciali di penetrazione dalla Colonia Eritrea all’Impero Etiopico*, Roma, 1909; *Il commissariato regionale di Massaua al 1 gennaio 1910*, Asmara, 1911; “Della mano d’opera nelle nostre colonie”, *Atti 2° Congresso sugli Italiani all’estero*, Roma, 1911; “La Dancalia italiana del nord”, in Camera dei Deputati, 1913; *Sulla nostra guerra. Conferenza tenuta in Asmara dal cav. uff. Dante Odorizzi la sera del 23 agosto 1915*, Asmara, 1915; *Note storiche sulla religione mussulmana e sulle divisioni dell’Islam, con appunti speciali relativi all’Islam in Eritrea*, compilate dal Commissario regionale della Dancalia cav. uff. Odorizzi Dante per uso degli uffici regionali dell’Eritrea, Asmara, 1916, vedi anche l’edizione del 1937.

¹²⁹ AUSSME, D4, Volumi Eritrea, Vol. 34, *Ufficiali del Corpo Coloniale settembre 1896*.

¹³⁰ V. Fioccardi, “Il Commissariato regionale di Cheren”, in Camera dei Deputati, 1913: [1873]-1881.

¹³¹ Puglisi, [1952]: ad vocem.

Impressionante la sua produzione bibliografica, comprendente monografie, articoli, bibliografie e perfino una guida turistica¹³².

Il fratello di Alberto, **Ludovico Pollera** (Lucca 4 giu. 1870), arrivò in Eritrea nel 1895 e vi rimase fino al 1928. Nel 1900 passò dai ruoli militari a quelli civili. Ludovico Pollera ebbe una carriera particolarmente brillante. Iniziò come residente ad Agordat e poi fu commissario regionale del Barca. Nel 1912 accompagnò una compagnia di meharisti aggregata al V° battaglione ascari nelle operazioni in Libia. Fu poi a capo della Direzione Affari Civili e Politici (1918-1920). Dal 20 novembre 1920 al 13 aprile 1921 fu segretario generale reggente il Governo della Colonia Eritrea, e poi rimase alla Segreteria Generale fino al 1928. Malgrado il suo eccellente stato di servizio e la sua partecipazione, attiva e prolungata, alla vita politica della colonia, Ludovico Pollera non ha pubblicato che uno scritto¹³³.

Ancora fra “*i ragazzi del 1895*” va sicuramente ricordato **Giuseppe De Rossi**¹³⁴ (Calizzano 26 feb. 1867 – 21 apr. 1944) che, proveniente dal 76° fanteria, sbarcò in colonia il 30 gennaio 1895. Partecipò alle battaglie di Adwa e Tukruf e in entrambi i casi venne decorato. Il 2 maggio 1898 rimpatriò, ma l’11 gennaio 1899 venne richiamato¹³⁵ e gli fu affidata la residenza dell’Acchele Guzai dove rimase fino al 1901. L’anno successivo passò a quella dello Scimezana (1902-1906). Nel 1917 era nuovamente alla guida dell’Acchele Guzai. Fu poi nominato responsabile degli Affari Economici dell’Eritrea. Console italiano a Dessiè, nel 1919 lasciò l’amministrazione coloniale col grado di direttore di governo e anche dopo il pensionamento rimase in Eritrea, occupandosi di varie iniziative volte alla valorizzazione economica della colonia. Nel campo degli studi, il suo nome è legato all’assistenza offerta a Conti Rossini durante la sua visita al convento di Debra Libanos, visita in cui poté consultare l’*Evangelo d’oro*¹³⁶. A lui si deve anche la trascrizione di un manoscritto contenente la vita del santo Buruk ‘Amlak edito poi da Conti Rossini¹³⁷ e una relazione sulla residenza dello Scimezana¹³⁸.

Anche **Paolo Teodorani** (1867) arrivò in Eritrea nel dicembre del 1895, tenente dell’11° battaglione fanteria. Dopo aver preso parte alle principali battaglie della colonia, nel febbraio del 1900 il cap. Mulazzani lo segnalò a Martini come ufficiale adatto a reggere una residenza e disposto a lasciare per questo il servizio militare. L’anno successivo fu residente del Decchi Tesfa e del Mareb. Nel 1903 istituì il Commissariato del Seraè¹³⁹, lo stesso anno passò all’amministrazione civile. Dal 1907 al 1909 fu

¹³² La bibliografia più accurata a nostra disposizione comprende 101 titoli, cfr. Sorgoni, 2001, pp. [241]-244.

¹³³ L. Pollera, “Commissariato regionale del Barca”, in Camera dei Deputati, 1913: [1883]-1892.

¹³⁴ Puglisi, [1952]: ad vocem.

¹³⁵ AUSSME, D4, Volumi Eritrea, Vol. 34, *Ufficiali del Corpo Coloniale settembre 1896*.

¹³⁶ C. Conti Rossini, “L’evangelo d’oro di Dabra Libanos”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. V, 10 (1901), p. 180. Cit. in Marrassini, 2001-2002: 200.

¹³⁷ C. Conti Rossini, “Una santo eritreo: Buruk ‘Amlak”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. VI, 14 (1938), pp. 1-48. Cit. in Marrassini, 2001-2002: 200.

¹³⁸ G. De Rossi, “Residenza dello Scimezana”, in Camera dei Deputati, 1913: [1733]-1755.

¹³⁹ P. Teodorani, “Commissariato del Seraè”, in Camera dei Deputati, 1913: [1757]-1776.

commissario dell'Hamasiën. Dal 1910 al 1915 fu inviato in Tigrài come R. Agente d'Italia¹⁴⁰. Nel 1915 rientrò in Eritrea dove fu commissario di Massawa e, nel 1917, commissario del Seraè. Nel 1918-19 fu nominato commissario speciale della città di Asmara. Nel 1920-1921, commissario dell'Hamasiën e poi anche di Massawa. Dal 1921 al 1923 fu commissario straordinario per il terremoto in Massawa. Rimase in Eritrea fino agli anni '30.

Il 6 febbraio 1896 sbarco in Eritrea il ten. **Rinaldo Bruna** (1863), proveniente dal distretto militare di Messina, e destinato in Africa quale tenente del VI battaglione indigeni¹⁴¹. Nel 1900 passò alla dipendenza del residente dell'Acchelè-Guzai ove rimase fino al 1903. Nel giugno di quell'anno fu nominato ufficiale coloniale e destinato alla residenza del Mareb. Nel 1905 ritornò nell'Accalè Guzai quale commissario e vi rimase fino al 1908. Nel 1906 venne insignito dell'onorificenza della Corona d'Italia. Fornì a Conti Rossini tradizioni orali eritree e preparò una descrizione del commissariato dell'Acchele Guzai che venne poi pubblicata nella relazione di Martini sulla Colonia¹⁴². Implicato in un caso giudiziario, fu arrestato e quindi sospeso dall'impiego e dallo stipendio in attesa di giudizio¹⁴³. Qualche anno dopo riuscì ad essere riammesso in servizio in Eritrea.

Di altri militari passati ai ruoli civili non conosciamo la data di arrivo in Eritrea. Il ten. **Luigi Talamonti**¹⁴⁴ giunse, molto probabilmente, agli inizi del XX secolo. Di questo importante funzionario sappiamo con certezza che nel giugno del 1902 si trovava in forza presso il I° indigeni e che venne incaricato di una ricognizione nel bassopiano occidentale. Fra il 1902 e il 1903 gli fu affidata per qualche mese la residenza del Sahel¹⁴⁵. Nell'aprile del 1904 fu messo alla guida della residenza del Mareb¹⁴⁶. Due anni dopo fu insignito dell'ordine della *Corona d'Italia*. Nel 1911 fu commissario regionale di Massawa. Nel 1914 venne nominato Direttore degli Affari Civili. L'anno successivo fu inviato ad Adwa come console, ricoprendo tale posizione fino al 1919, anno in cui resse la legazione di Addis Ababa. Dopo una missione nello Yemen nel 1920, fu nominato console in Tigrài. Nel 1935-36, divenuto oramai generale, Graziani lo volle fra i suoi consiglieri politici. Fu Talamonti a segnalare alcune rovine archeologiche e a legare il suo nome ad un manoscritto della "Vita di Buruk 'Amlak"¹⁴⁷ e ad un altro scritto contenente una "Storia

¹⁴⁰ P. Teodorani, *Commerci e dogane del Tigrài*, Asmara, 1912.

¹⁴¹ AUSSME, D4, Volumi Eritrea, Vol. 34, *Ufficiali del Corpo Coloniale settembre 1896*.

¹⁴² R. Bruna, "Acchelè-Guzai", in Camera dei Deputati, 1913: [1655]-1732.

¹⁴³ "Rinaldo Bruna", s.d., ASMAE, ASMAI, vol. I, 12/12, fasc. 105 "Processo del Commissario Bruna". Su questo caso e, più in generale, sulla conflittualità interna alla società coloniale in Eritrea si veda anche Zaccaria, 2006: 317-395.

¹⁴⁴ Checchi M. – Talamonti L. – Odorizzi D., "Viabilità dell'Africa italiana e vie di penetrazione, tema posto al Congresso Coloniale di Asmara, 1905.

¹⁴⁵ Martini, 1942-1943 vol. III: 14, 66, 94.

¹⁴⁶ L. Talamonti, "Residenza del Marèb", in Camera dei Deputati, 1913: [1777]-1809.

¹⁴⁷ C. Conti Rossini, "Una santo eritreo: Buruk 'Amlak", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. VI, 14 (1938), p. 3 cit. in Marrassini, 2001-2002: 200.

dei re”¹⁴⁸. Raccolse ed interpretò un testo tigrè nel dialetto degli Habab che poi Carlo Conti Rossini utilizzò per la stesura dell’articolo “Sul calendario astrologico degli Habab”¹⁴⁹.

Sappiamo veramente poco di **Giovanni Tornari**, commissario dell’Achelle-Guzai dal 1902 al 1908. Salvago Raggi nutriva nei suoi confronti una notevole stima, in ragione dell’esperienza del paese e dell’ottima conoscenza del tigrigna. Dal 1927 al 1928 fu capo dell’Ufficio giurisdizione¹⁵⁰. Nel 1930 era nuovamente responsabile del commissariato regionale dell’Achelle-Guzai¹⁵¹.

Anche fra i funzionari civili è possibile individuare facilmente diverse carriere paragonabili a quelle appena ricordate, a partire da **Giovanni Battista Del Corso**, giunto nel paese nel 1890 e messo subito a capo dell’Ufficio Ragioneria. L’anno seguente fu nominato reggente l’Ufficio per le Finanze. Nel 1892 era ragioniere della Colonia e nel 1898 fu capo dell’Ufficio Amministrativo e, successivamente, direttore dell’Ufficio Finanze (1901-1904). Dal 1902 poté fregiarsi del titolo di commendatore dell’ordine della Corona d’Italia. Nel 1911 era Direttore di Finanza.

Tra gli altri funzionari civili da ricordare, figura sicuramente il Prof. **Isaia Baldrati** che, giunto in Eritrea alla fine del 1902, vi rimase fino al 1936. Diresse dapprima l’Ufficio Agrario della Colonia Eritrea poi, nel 1909, gli fu affidata la guida della Direzione della Colonizzazione. Nel 1920 uscì dai ruoli coloniali, ma rimase nel paese dove si dedicò alla cura di alcune tenute presso Keren ed Asmara. Fu poi presidente del Consorzio Agrario dell’Eritrea. Anche se manca un repertorio bibliografico accurato della sua produzione scientifica, sono almeno una quarantina i titoli a sua firma¹⁵². Un altro funzionario coloniale animato da una viva curiosità, fu **Ilario Capomazza** (Pozzuoli, 1875 – Merca [Som.], 1932)¹⁵³, arrivato nel paese nel 1906. Iniziò la propria carriera come cancelliere, ma ben presto gli venne affidata la responsabilità di alcune residenze. A lui si devono una

¹⁴⁸ S. Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l’Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1976.

¹⁴⁹ C. Conti Rossini, “Sul calendario astrologico degli Habab”, *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. 5, 1946, pp. 83-92, 86, il riferimento a L. Talamonti è a p. 84. Ringrazio M. Vergari per la preziosa segnalazione.

¹⁵⁰ Chelati – Taddia – Gori, 1997: 149.

¹⁵¹ Questa generazione di ufficiali era stata preceduta, tra il 1887 e il 1889, da **Ludovico De Vito, Antonio Miani, Benedetto Arturo Mulazzani, Ruffillo Perini, Alessandro Sapelli, Alfonso Maria Tancredi, Pietro Zanardi** ecc. Tutti gli ufficiali ricordati diedero un contributo fattivo alla conoscenza della colonia. Con l’arrivo di Martini, in buona parte fecero rientro in Italia. Teobaldo Folchi era arrivato in Eritrea nel 1887 e figura a pieno titolo in questo gruppo.

¹⁵² Fra questi ricordiamo almeno le monografie: *Catalogo illustrativo della Mostra Eritrea*, nelle edizioni del 1903, 1904 e 1906; *Le condizioni agricole della valle del Barca*, Firenze, 1911; *In occasione della visita di S. M. il Re. Mostra delle attività economiche della Colonia Eritrea*, Asmara, 1932; *Piante officinali dell’Africa Orientale*, Firenze, 1946; *Trattato delle coltivazioni tropicali e sub-tropicali*, Milano, 1950.

¹⁵³ Ringrazio J. Miran per questa preziosa segnalazione.

serie di studi che, seppure chiaramente frutto di un dilettante, meritano di essere citati¹⁵⁴. Altri funzionari come **Salvadei Giovanni**¹⁵⁵, giunsero in Eritrea molto probabilmente verso gli inizi del secolo per trascorrervi buona parte della propria carriera. Giovanni Salvadei, ad esempio, nel 1898 era in forza presso le dogane di Massawa, fu nominato da Martini Commissario regionale di Massawa dal 1901 al 1905.

Tra i funzionari civili di questo periodo deve essere anche ricordato **Carlo Conti Rossini** (Salerno 25 apr. 1872 – Roma 24 ago. 1948), chiamato, nel 1898, da Martini in qualità di consulente amministrativo e poi direttore degli Affari Civili. Se finora abbiamo parlato di etnografi per caso, per Conti Rossini non sarebbe sbagliato parlare di “*funzionario per caso*” vista la spiccata propensione per la ricerca storica mostrata dal giovane Conti Rossini. Nel 1903 fece ritorno in Italia. Destinato a divenire uno dei più noti etiopisti del periodo, Conti Rossini trascorse solamente cinque anni in Eritrea, ma rimase un punto di riferimento costante per tutti quei funzionari che approfondirono aspetti della cultura e della storia dell’Eritrea. Con essi Conti Rossini mantenne relazioni costanti che contribuirono a rafforzare i lavori condotti sul campo¹⁵⁶.

Nel tardo periodo fascista si userà l’espressione “*vecchi coloniali*” per indicare queste figure. Ma i “*vecchi coloniali*” non sono solo coloro che arrivarono per primi, i decani della colonia, ma soprattutto quelli che avevano fatto della colonia la propria vita attraverso un coinvolgimento che andava ben oltre le mansioni puramente professionali. Oltre all’aspetto cronologico, “*vecchio coloniale*” è anche e soprattutto uno stile di vita dove le distanze con l’ambiente circostante in più occasioni si riducevano al minimo. Per non generare equivoci è utile precisare che, malgrado la sensibile vicinanza, anche nel caso dei “*vecchi coloniali*” i termini del rapporto fra colonizzatore e colonizzato erano ben chiari. Era una relazione chiaramente improntata al paternalismo che, sebbene non

¹⁵⁴ Capomazza Ilario, *La lingua degli Afar. Vocabolario italiano-dankalo e dankalo-italiano*, Macerata, 1907; *Cenni etnografici sulla popolazione dell’Acchelè Guzai*, 1909; *Il diritto consuetudinario dell’Acchelè-Guzai. Massimario raccolto da Ilario Capomazza*, Asmara, 1909; *Usanze islamiche hanafite di Massaua e dintorni*, Macerata, 1910; *La legge degli Atchemè-Melgà. Istituzioni di diritto consuetudinario del Seraè*, Macerata, 1912; *Tzuùtzuai. Novelline popolari dell’Eritrea*, Macerata, 1913; *L’ Assaorta – Saho. Vocabolario italiano - assaorta-saho e assaorta-saho - italiano*, Napoli, 1914; *Il diritto consuetudinario dell’Acchele’ Guzai. Massimario raccolto da I. C. (Colonia Eritrea)*, Asmara, 1937.

¹⁵⁵ Salvadei Giovanni, *La musa romanesca. Ritaji dar fojo de Massaua l’Africa italiana, sonetti*, de Giovanni Salvadei (Enda Iesus), 1896; “Dei prodotti coloniali in rapporto ai bisogni della madrepatria (le perle e la madreperla in Eritrea)”, sezione ottava, tema 6 (lettera D) del Secondo congresso degli italiani all’estero, Roma, 1911; “L’Hamasen. Appunti monografici”, in Camera dei Deputati, 1913: [1645]-1653; “Massaua (Giurisdizione territoriale al 1° gennaio 1907)”, in Camera dei Deputati, 1913, pp. [1811]-1843; “*La pesca e il commercio delle perle e della madreperla in Eritrea*”, Roma 1913; “Elevazione Sociale e Morale degli Indigeni dell’Eritrea dopo la Colonizzazione italiana”, in *Atti del 2 congresso di studi coloniali*, Firenze, 1935, Vol. IV.

¹⁵⁶ Per una bibliografia della vasta produzione scientifica di C. Conti Rossini si veda: Stella, 1984. Per il profilo biografico si veda la relativa voce dell’*Encyclopaedia Aethiopia*.

contemplasse le forme di discriminazione adottate più tardi dal regime fascista, era basata su una scala di valori in cui invariabilmente primeggiava la cultura del colonizzatore.

L'appartenenza ai “*vecchi coloniali*” passava attraverso la condivisione di una serie di caratteristiche tra cui la principale rimaneva la lunga permanenza sul campo. Dieci anni di anzianità di servizio costituiva la soglia minima per l'inclusione nel gruppo (**Bruna**). La media si attestava però oltre i vent'anni di servizio (**Del Corso, Odorizzi, Tornari**), con numerosi casi in cui anche questa ragguardevole soglia era abbondantemente superata (**Baldrati, De Rossi, Fioccardi, Alberto e Lodovico Pollera, Talamonti, Teodorani**). Molti rimasero nel paese dopo il pensionamento (**De Rossi, Fioccardi**), numerosi quelli che ebbero relazioni e figli con donne eritree (**Del Corso, De Rossi, A. Pollera**). Anche la conoscenza delle lingue locali non era così rara come si potrebbe pensare, non pochi fra questi funzionari potevano, infatti, vantare la conoscenza di almeno una delle lingue del paese (**Allori, Odorizzi, Tornari**).

La longevità di questa “generazione” di funzionari coloniali può spiegarsi col fatto che parallelamente alle riforme di Martini in campo amministrativo, le istituzioni metropolitane avevano ottenuto risultati molto al di sotto delle aspettative nella preparazione di un corpo coloniale civile. Dagli istituti italiani non era, infatti, arrivata una nuova leva di funzionari coloniali capaci di sostituire alla formazione autodidatta, una percorso “*scientifico*” alla carriera coloniale. In Eritrea, dopo anni di polemiche e denunce, era arrivato solamente qualche funzionario che, malgrado le capacità personali, rimaneva sostanzialmente incapace di incidere in maniera sensibile sulla situazione. Il grosso dei commissari e dei residenti continuò ad essere selezionato all'interno di una rosa tutto sommato ristretta di funzionari che oltre al passato militare potevano vantare una lunga esperienza sul campo. La critica¹⁵⁷, ha espresso un giudizio positivo su questa generazione di funzionari, riconoscendo loro la capacità di muoversi all'interno di contesti non semplici. Ma una valutazione attendibile e precisa del loro contributo alle scelte operate in Eritrea dal potere coloniale, rimane ancora da fare.

Il primo consistente nucleo di questi funzionari terminò la propria carriera con la fine della I Guerra Mondiale. Ma molti cercarono di rimanere in servizio anche dopo la guerra. Nel 1921 erano, ad esempio, ancora commissari Teodorani, Talamonti, Tornari, Fioccardi e Pollera¹⁵⁸. Si dovette intervenire d'ufficio per pensionare questo agguerrito gruppo di commissari, per nulla intenzionati, dopo trent'anni d'Africa, a gettare la spugna. Il 17 aprile 1923, il Ministero delle Colonie, comunicava che in base alle nuove tabelle organiche in Eritrea esisteva un problema di eccedenza numerica. L'organico sarebbe quindi stato snellito partendo da quegli elementi che avevano la maggiore anzianità di servizio e di età. Il direttore coloniale Paolo Teodorani, commissario regionale di Massawa, risultava che avesse 55 anni e da 28 era in servizio, per questa ragione il suo nome era in testa alla lista proveniente da Roma. Per nulla intenzionato a farsi mettere da parte, Teodorani ricorse contro il provvedimento. Con dubbio fair play, le sue argomentazioni erano tutte basate sul fatto che due colleghi lo sopravanzavano come

¹⁵⁷ Romandini, 1985: 667.

¹⁵⁸ Sorgoni, 2001: 125.

anzianità di servizio, ma non erano stati proposti per l'esonero: **Giuseppe Mantia**, impiegato civile dal 1895¹⁵⁹, e **Michele Checchi** entrato in servizio nel 1901¹⁶⁰. Il Comm. Mantia, aggiungeva Teodorani, era stato proposto ben tre volte per l'esonero, per incapacità e scarso rendimento. Teodorani sottolineava, inoltre, che il suo servizio andava conteggiato dal momento in cui era entrato nell'amministrazione civile, non da quando era giunto in Eritrea¹⁶¹.

Un altro “*vecchio coloniale*” che venne messo a riposo nel 1923 fu Vittorio Fioccardi. Confidandosi con Guglielmo Pecori Giraldi, Fioccardi ricordava come insieme a lui altri cinque “*infelici compagni di sventura*” avessero subito la stessa sorte. Fioccardi scrisse di “*tristezza*” e di “*dolore immenso per la grande ingiustizia*” affermando che il Governo “*macellava i suoi più vecchi funzionari [...]. Fra i macellati vi doveva essere Pollera ma questi ha trovato più santi che lo salvarono*”¹⁶². Ma quello non era che l'ultimo segnale di una situazione che stava rapidamente cambiando. Era evidente l'approssimarsi di un mondo che non era più quello dei “*vecchi coloniali*”, e con sempre maggiore decisione¹⁶³ i pochi rimasti furono messi nelle condizioni di lasciare il servizio. Il loro stile di vita, le loro stesse figure incanutite, di uomini ormai prossimi alla sessantina, rappresentavano quel colonialismo liberale oggetto degli strali del regime fascista. La volontà di rompere i vecchi schemi e lanciare una politica coloniale più dinamica e spregiudicata passò, quindi, attraverso l'eliminazione di uno dei simboli del vecchio sistema¹⁶⁴. Stanchi e quasi tutti già in età pensionabile, i “*vecchi coloniali*” non combatterono quest'ultima battaglia e, dopo qualche timida resistenza, accettarono di mettersi da parte.

¹⁵⁹ Laureato in Giurisprudenza, arrivò in Eritrea nel 1895. Tre anni dopo fu a capo degli Affari Civili. Nel 1899 successe al magg. Folchi alla guida del commissariato di Massawa (1/1/1899 – 7/4/1899), fu nuovamente alla guida del commissariato nel 1901 (10/5/1901 – 24/12/1901).

¹⁶⁰ Michele Checchi fu chiamato appositamente da F. Martini. Ricoprì vari ruoli tecnici e nel 1903 venne nominato commissario regionale di Massawa. Pubblicò numerosi studi sul paese: Bartolommei Gioli G. - Checchi M., *La colonizzazione agricola dell'Eritrea. Memoria letta alla R. Accademia dei georgofili nell'adunanza ordinaria del 4 gennaio e 1 febbraio 1903*, Firenze, 1903; *Calendario eritreo*, Asmara, 1904; Checchi M. - Odorizzi D., “Carta linguistica dell'Eritrea, Etiopia e paesi limitrofi”, *Giornale della Società Asiatica Italiana*, 43 (1906); “Lingue parlate dalle popolazioni indigene della Colonia Eritrea”, *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana*, Roma, 1907; *Il commercio del caffè nella colonia Eritrea*, Roma, 1910; *La palma dum e l'euphorbia candelabra nella colonia Eritrea*, Roma, 1910; Checchi M. – Giardi G. – Mori A., *Lingue parlate nella colonia eritrea*, documento cartografico, 1912; Checchi M., *Movimento commerciale della colonia Eritrea*, Roma, 1912; M. Checchi – G. Giardi – A. Mori, volume IV di Camera dei Deputati, 1913, contenente 29 carte e 12 schizzi sull'Eritrea.

¹⁶¹ P. Teodorani a G. Pecori Giraldi, Asmara 16 maggio 1923, AGPG, busta 15.T.10.

¹⁶² Fioccardi a G. Pecori Giraldi, Asmara 3 dicembre 1923, AGPG, busta 5.F.5.

¹⁶³ Nel 1928 il R.D.L. 26 febbraio 1928, n. 355 stabiliva che chi avesse maturato quote necessarie ad avere il massimo della pensione doveva essere collocato a riposo d'autorità. Il provvedimento segnò la definitiva uscita di campo della generazione dei “*vecchi coloniali*”; cfr. L. Talamonti a G. Pecori Giraldi, Asmara 30 maggio 1928, AGPG, busta 15.T.4. e poi anche Sorgoni, 2001: [141].

¹⁶⁴ Labanca, 1995.

Ricerca e funzionariato coloniale

È sorprendente come la storiografia non abbia colto minimamente l'importanza di questa dimensione dell'esperienza coloniale italiana. Gli amministratori di cui abbiamo parlato, pur non godendo di una particolare notorietà, furono le persone che regolarono, e in molti casi plasmarono, la quotidianità della colonia. Come è del resto intuibile, la presenza di un gruppo così omogeneo di funzionari alla guida, per un periodo di tempo così lungo, di residenze, commissariati e direzioni centrali, ha sicuramente influito sugli orientamenti della politica italiana in Eritrea. Questi funzionari arrivarono nel paese alla fine del XIX secolo, iniziarono la propria carriera civile con Martini e poi la proseguirono con Salvago Raggi, Cerrina Feroni, De Martino, Pollera e De Camillis, creando i presupposti per una continuità d'azione che deve essere considerata ed opportunamente valutata. Problematizzare l'apporto delle varie individualità nella formazione della politica coloniale italiana, potrebbe bilanciare valutazioni che hanno solitamente ignorato questo dato, mostrando una certa insofferenza per un tipo di storia sensibile anche l'apporto dei singoli. Se si avrà così l'opportunità di effettuare i necessari approfondimenti, è probabile che emerga un quadro in cui a determinare alcune scelte di politica coloniale più che il centro del sistema, sia stata la periferia e le figure che presiedevano alla gestione locale dell'amministrazione coloniale. Le nostre valutazioni sono in buona parte limitate dal fatto che in Italia lo studio biografico e prosopografico dei funzionari coloniali ha conosciuto uno sviluppo assai limitato e, salvo alcune eccezioni, resta sostanzialmente tutto da fare¹⁶⁵. Lo studio dell'amministrazione coloniale, oltre ad essere stato a lungo un settore poco curato della storiografia, è stato inoltre affrontato prevalentemente come studio delle strutture e della legislazione¹⁶⁶. Pochi i casi in cui ci si è soffermati sul vissuto dei funzionari. A parte due studi su Giacomo Agnesa¹⁶⁷ e Luigi Pintor¹⁶⁸ e una pregevole biografia di Alberto Pollera¹⁶⁹, il tentativo più innovativo ed originale di indagine della vita e del lavoro di un funzionario coloniale, è stato quello compiuto intorno alla figura e all'opera di Giovanni Ellero. Le carte di questo giovane funzionario, in Africa Orientale dal 1936 al 1941, sono state analizzate secondo un'ottica multidisciplinare, coinvolgendo storici, antropologi e linguisti. Il risultato finale è stato una valorizzazione estremamente interessante di questo patrimonio, che ha esaltato la molteplicità di letture del materiale conservato¹⁷⁰.

Gli anni del regime fascista sono così quelli che forse si conoscono meglio, e dove la ricerca è riuscita a delineare un quadro in cui la storia delle strutture amministrative è stata affiancata in qualche caso anche da quella dei funzionari. È stato Gianni Dore a

¹⁶⁵ Labanca, 1995: 355; 2002: 360, 367.

¹⁶⁶ Ministero degli Affari Esteri, 1963; Pellegrini – Bertinelli, 1994; Ghisalberti, 1996; Rosoni, 2006.

¹⁶⁷ Mulas, 1996.

¹⁶⁸ Tosatti, 1996.

¹⁶⁹ Sorgoni, 2001.

¹⁷⁰ Ricca la bibliografia legata a questo progetto: Dore – Taddia, 1993; Dore, 1993; Ellero, 1995, 2005; Chelati Dirar – Gori – Taddia, 1997; Chelati Dirar – Dore, 2000; Dore, 2002, 2004.

fornire un contributo fondamentale per il superamento di questi limiti, proponendo analisi molto più raffinate, in cui la vicenda delle singole figure si interseca con quella del periodo e delle istituzioni di riferimento. Proseguendo in questa direzione è probabile che si possano creare i presupposti per un maggior raccordo con le iniziative che su questo tema sono state condotte a livello internazionale. Il caso britannico è forse quello più ricco, avendo ormai più di tre decenni di lavoro alle spalle ed essendo arrivato ad opere di sintesi di rilievo¹⁷¹. Anche altre storiografie hanno cercato di colmare questa lacuna. Un primo inquadramento del caso francese si è, ad esempio, già avuto nel 1971¹⁷², mentre L. H. Gann e P. Duignan hanno affrontato il caso tedesco, britannico e belga in tre distinte pubblicazioni¹⁷³. Negli ultimi anni è stato soprattutto in Francia che si è assistito al lancio delle iniziative più articolate sul tema del potere coloniale, le sue pratiche e i suoi agenti, attraverso frequenti incontri in cui, tra l'altro, costante è stato lo sforzo per mettere in relazione la storia coloniale con la storia dell'Africa, superando una dicotomia per molti aspetti artificiale. Molto dipenderà dalla capacità degli studiosi di non cadere vittime di un atteggiamento agiografico, magari riservando uno spazio ridotto ai rapporti fra il funzionario e gli attori locali.

La mancanza di un'adeguata riflessione su questo aspetto dell'esperienza coloniale italiana è resa ancor più evidente dal caso del Sudan. Nella storiografia sudanese il periodo anglo-egiziano (1899-1956), è stato ripercorso utilizzando in maniera sistematica le biografie dei vari funzionari coloniali. Dominante è stata la consapevolezza che nessuna storia del periodo anglo-egiziano sarebbe stata possibile senza prima conseguire un'intima conoscenza di questi funzionari, da che tipo di *background* familiare e culturale provenissero, come concepissero il loro ruolo istituzionale e l'ambiente in cui svolsero il proprio servizio. Nelle opere dei due principali storici del Sudan anglo-egiziano, quest'impostazione è chiaramente percepibile e, sia nel caso di M. W. Daly che in quello di R. O. Collins, l'attenzione prestata alla storia delle strutture amministrative e agli

¹⁷¹ La bibliografia su questo tema è vasta, rimangono dei punti di partenza fondamentali le opera di:

T. Barringer, *Administering empire. An annotated checklist of personal memoirs and related studies*, London, 2004 e i lavori di A. H. M. Kirk-Greene: *A biographical dictionary of the British Colonial Service, 1939-1966*, London, 1991; *On crown service. A history of HM Colonial and Overseas Civil Services, 1837-1997*, London – New York, 1999; *Britain's imperial administrators, 1858-1966*, New York, 2000; *Symbol of authority. The British district officer in Africa*, London, 2006.

¹⁷² W. B. Cohen, *Rulers of empire. The French Colonial Service in Africa*, Stanford, 1971. Sul caso francese la letteratura è vasta: O. Colombani, *Mémoires coloniaux. La fin d'empire français d'Afrique vue par les administrateurs coloniaux*, Paris, 1991; J. L. Amselle – E. Sibeud (eds.), *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et ethnographie. L'itinéraire d'un africaniste*, Paris, 1998.

¹⁷³ L. H. Gann – P. Duignan, *The rulers of German Africa, 1884-1914*, Standford, 1977; *The rulers of British Africa, 1870-1914*, Standford, 1978; *The rulers of Belgian Africa, 1884-1914*, Standford, 1979. Sul caso tedesco si veda anche M. Czaplinski, "The German colonial civil service: image and reality", *Africana Bulletin*, 1987, n. 34, pp. 107-119.

uomini che le presiedettero è stato un punto centrale della loro riflessione¹⁷⁴ ed invariabile è stato il tentativo di determinare l'influenza delle singole figure sulle scelte e le decisioni del governo¹⁷⁵. Il Sudan Political Service è stato studiato sia nella sua dimensione complessiva, con numerose ricerche sulla storia e le peculiarità di questa istituzione¹⁷⁶, sia nelle sue unità costitutive, con importanti approfondimenti sulle biografie di singoli funzionari¹⁷⁷. Recentemente, grazie al lavoro di Heather Sharkey, è stato messo in luce anche l'apporto fornito dai quadri amministrativi egiziani¹⁷⁸ e sudanesi¹⁷⁹.

La sensibilità mostrata nei confronti di questo tipo di fonti, ha permesso ulteriori approfondimenti che hanno affinato e rafforzato le capacità di lettura delle varie tipologie di materiali legate all'attività di queste figure. Si è così arrivati a ripercorrere le vicende del Sudan Political Service facendo ricorso ai ricordi delle mogli dei funzionari¹⁸⁰ mentre, tra il 1973 e il 1981, Francis M. Deng si è dedicato alla raccolta di una serie di interviste fra i protagonisti del sistema dell'amministrazione anglo-egiziana. Furono così raccolte le testimonianze di una cinquantina fra vecchi funzionari britannici e i loro collaboratori sudanesi. Questo impegnativo lavoro di storia orale è stato pubblicato con la

¹⁷⁴ M. W. Daly, *Empire on the Nile. The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934*, Cambridge, 1986, e *Imperial Sudan. The Anglo-Egyptian condominium, 1934-1956*, Cambridge, 1991; R. O. Collins, *Land beyond the rivers. The Southern Sudan, 1898-1918*, New Haven and London, 1971; *Shadow in the grass. Britain in the Southern Sudan, 1918-1956*, New Haven and London, 1983.

¹⁷⁵ Si veda ad esempio l'analisi dell'influenza di H. A. MacMichael sugli orientamenti politici del Sudan Political Service tra il 1905 e il 1933 contenuta in Daly, 1998.

¹⁷⁶ H. A. MacMichael, *Sudan Political Service 1899-1956*, Oxford, [1956]; M. W. Daly, *British administration and the Northern Sudan, 1917-1924. The governor-generalship of Sir Lee Stack in the Sudan*, Leiden, 1981; Oxford; J. A. Mangan, "The education of a elite imperial administration: the Sudan Political Service and the British public school system", *International Journal of African Historical Studies*, 15, 4, 1982; R. O. Collins, "The Sudan Political Service. A portrait of imperialists", *African Affairs*, LXXI, n. 284, 1972; A. H. M. Kirk-Greene, "The Sudan Political Service: a profile in the sociology of imperialism", *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 15, n. 1 (1982), pp. 21-48; R. O. Collins – F. M. Deng, *The British in the Sudan 1898-1956. The sweetness and the sorrow*, Standford, 1984; A. H. M. Kirk-Greene, *The Sudan Political Service 1902-1952. A preliminary register of second careers*, Oxford, 1989; G. Warburg, "The Wingate Literature Revisited: The Sudan As Seen by Members of the Sudan Political Service during the Condominium: 1899-1956", *Middle Eastern Studies*, 2005, Vol. 41; n. 3, pp. 373-390; Ahmed Ibrahim Abu Shouk, 1998.

¹⁷⁷ M. W. Daly, *The Sirdar. Sir Reginald Wingate and the British Empire in the Middle East*, Philadelphia, 1997; "Great White Chief. H. A. MacMichael and the tribes of Kordofan", in Endre Stiansen – Michael Kevane (eds.), *Kordofan invaded. Peripheral incorporation and social transformation in Islamic Africa*, Leiden, 1998; "MacMichael, Sir Harold Alfred (1882–1969)", *Oxford Dictionary of National Biography*, ad vocem.

¹⁷⁸ H. Sharkey, "The Egyptian Colonial Presence in the Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1932", in *White Nile, black blood. War, leadership and ethnicity from Khartoum to Kampala*, ed. Jay Spaulding & Stephanie Beswick, Lawrenceville, N. J., Red Sea Press, 2000, pp. 279-314.

¹⁷⁹ H. Sharkey, *Living with colonialism. Nationalism and culture in the Anglo-Egyptian Sudan*, Berkeley [etc.], University of California, c2003.

¹⁸⁰ R. Kenrick, *Sudan tales. Recollections of some Sudan Political Service wives, 1926-1956*, Cambridge, 1987.

collaborazione di M. W. Daly¹⁸¹. A quest'ultimo autore dobbiamo poi un recente e riuscito volume dove, ad essere presentata, è la documentazione fotografica relativa alla presenza britannica in Sudan durante il condominio¹⁸². Attraverso questa pluralità descrittiva, la vicenda del funzionariato coloniale britannico è stata inserita nella storia del Sudan, arricchendola di una prospettiva che ha contribuito ad una sua lettura più completa.

Il fatto che nel Sudan questo filone di studi sia stato e continui ad essere particolarmente curato non fa che evidenziare il vuoto storiografico italiano. L'iperattivismo britannico contrapposto al torpore italiano ha ragioni che si rifanno, sicuramente, alla diversa impostazione delle rispettive storiografie. Il genere biografico è sempre stato molto caro agli autori e lettori anglosassoni, mentre in Italia la simpatia è andata più alla storia politica e istituzionale. Ma accanto agli approcci storiografici, nel caso eritreo e sudanese è evidente che un peso rilevante sia stato giocato anche dalla disponibilità delle fonti e dal modo in cui queste sono state raccolte ed organizzate.

Per quanto riguarda le fonti scritte, è indubitabile che i funzionari coloniali britannici abbiano scritto molto di più, a partire dagli stessi governatori. Due di questi, Geoffrey Archer e Stewart Symes, pubblicarono le proprie memorie. Per quanto riguarda l'Eritrea ugualmente due sono i governatori che ci hanno lasciato memorie sulla propria esperienza. Accanto al famoso *Diario eritreo* di F. Martini dobbiamo, infatti, considerare anche le memorie di Giuseppe Salvago Raggi¹⁸³. La differenza emerge in tutta la sua evidenza quando si prende in considerazione la memorialistica dei funzionari italiani e la si confronta con quella dei britannici. Le memorie dei funzionari italiani si contano sulle classiche dita di una mano¹⁸⁴, mentre nel caso britannico ci troviamo di fronte a testimonianze molto più numerose¹⁸⁵.

Ma è a livello archivistico che si trova una delle ragioni principali alla base di questo diverso atteggiamento nei confronti del funzionariato coloniale. Se è vero che gli storici interpretano ed utilizzano le fonti, non bisogna dimenticare che, più spesso di quanto si pensi, sono le fonti a guidare gli storici. In Italia i ricercatori di storia del periodo coloniale hanno nell'Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri la principale fonte archivistica per le loro ricerche. Buona parte della ricerca promossa dal dopoguerra ad oggi si è sviluppata attingendo da questo imponente archivio, depositario di una documentazione che voleva essere principalmente politica e diplomatica¹⁸⁶.

Ugualmente istituzionali sono gli altri due grandi fondi archivistici utilizzati dagli storici del periodo coloniale: l'Archivio Centrale dello Stato (da ora ACS) e quello dello Stato Maggiore dell'Esercito.

¹⁸¹ F. M. Deng – M. W. Daly, “*Bonds of silk*”. *The human factor in the British administration of the Sudan*, East Lansing, 1989.

¹⁸² M. W. Daly – J. R. Hogan, *Images of empire. Photographic sources for the British in the Sudan*, Leiden, 2005.

¹⁸³ Le memorie di G. Salvago Raggi sono state pubblicate in Licata, 1968.

¹⁸⁴ Ambrosio, 1942; Casotti, 1981; Calabrò, 1988; Filesi, 1994; Borruso, 1997.

¹⁸⁵ Daly, 2005: 16, n. 34.

¹⁸⁶ L'unica posizione specificamente organizzata come repertorio biografico, le “*Persone operanti in Africa (1879-1925)*”, sfortunatamente non presenta alcuna cartella intestata ai nostri nominativi.

Gli ambienti accademici italiani hanno poi mostrato una marcata indifferenza, e in qualche caso anche aperta ostilità, nei confronti delle ricerche biografiche. Non è un caso che il repertorio biografico più apprezzato ed utilizzato per l'Eritrea sia opera di un pubblicista. Il *Chi è dell'Eritrea* di Giuseppe Puglisi rimane uno strumento insostituibile per la prosopografia coloniale¹⁸⁷. Gian Carlo Stella ha allargato il respiro del *Chi è*, col suo imponente *Dizionario biografico degli italiani d'Africa*, relativo ad Eritrea, Etiopia, Libia, Somalia e Sudan dal 1271 al 1990. Del progetto, al quale Stella lavora regolarmente, è finora uscito il fascicolo della lettera "A" relativo ai civili. Quando l'opera sarà disponibile, un contributo fondamentale per gli studi sulla storia dell'Italia in Africa potrà essere consultabile da tutti.

Per gli studi sul Sudan, invece, la situazione è sensibilmente diversa. Accanto agli archivi del Foreign Office presso i National Archives, gli studiosi possono contare sul Sudan Archive dell'Università di Durham. Qui la tipologia della documentazione raccolta è sostanzialmente diversa e lontana dal carattere politico – istituzionale delle sedi appena ricordate. Il Sudan Archive è nato su iniziativa di uno dei padri fondatori della storiografia sudanese, Richard Leslie Hill che, dopo aver concluso il proprio rapporto di lavoro con il Sudan Government Railways, passò ad insegnare storia del vicino oriente all'Università di Durham. Qui, accanto all'attività didattica, Richard Hill cominciò ad incoraggiare il deposito delle carte personali di molti ex funzionari del Sudan Political Service, dando vita, a partire dal 1957, al Sudan Archive dell'Università di Durham. Un archivio di carte private e, quindi, centrato più che sulla documentazione ufficiale e politica su quella personale ed informale. Nel giro di poco meno di trent'anni sono state 328 le collezioni depositate presso il Sudan Archive, trasformatosi in un formidabile magnete sia per ulteriori donazioni che per un flusso continuo di studiosi che hanno valorizzato questa documentazione. Negli anni '90, sotto gli auspici della British Academy, si è tentato di valorizzare alcuni documenti particolarmente interessanti conservati presso il Sudan Archive attraverso la loro pubblicazione¹⁸⁸.

Nel caso italiano, la rimozione del proprio passato coloniale, ha impedito, in anni cruciali, di organizzare una politica di preservazione di una memoria storica che ora sembra sempre più difficile poter recuperare. Personalmente credo che sia ormai troppo tardi per operazioni di recupero ampiamente fuori tempo, mancando soprattutto uomini, strutture e volontà. Un obiettivo minimo potrebbe consistere nell'individuazione delle carte private di alcuni di questi funzionari. È molto probabile che non tutto sia andato perduto e che qualche famiglia conservi ancora "carte africane". L'esempio del fondo Ellero è significativo e, oltre a fornire un modello metodologico, lascia un filo di speranza per analoghe scoperte. Un rapporto più costruttivo con le reti che raccolgono gli "*Asmarini*" e i "*Reduci d'Africa*", potrebbe fornire un altro contributo. È vero che le letture del fenomeno coloniale sono ancora diametralmente opposte, e che difficilmente si potranno

¹⁸⁷ Labanca, 1997: 215-219.

¹⁸⁸ La serie, intitolata "Oriental and African Archives", comprende Beasley, 1992; Lea, 1994; Willis, 1995 e Kelly, 1997.

elaborare valutazioni condivise, ma esistono dei margini di collaborazione, pur nel rispetto delle rispettive impostazioni.

I tempi non consentono neppure progetti basati sul recupero delle fonti orali, un'unica rilevante eccezione potrebbe essere costituita dalle vicende dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana in Somalia (AFIS). Un aiuto per la ricostruzione delle varie carriere potrebbe venire dalla consultazione di alcune pubblicazioni particolarmente rare, ma preziose per questo tipo di ricerca. La raccolta dei *fogli d'ordine* del governo dell'Eritrea, permette di ricostruire le tappe di molte carriere di funzionari¹⁸⁹. Alcuni fondi archivistici potrebbero, ugualmente, rivelarsi importanti. Fra questi il più interessante è sicuramente il materiale del personale coloniale conservato presso il fondo del Ministero dell'Africa Italiana dell'ACS. Vi sono conservate le cartelle del personale coloniale in Eritrea, Libia e Somalia. Il fondo, contenente varie centinaia di faldoni, non è attualmente accessibile in quanto non ancora inventariato, ma una volta che lo sarà darà un contributo fondamentale a questo tipo di ricerca. La cortesia e disponibilità del personale dell'ACS ha permesso allo scrivente e ad altri studiosi, alcune veloci ricognizioni che hanno evidenziato l'importanza del fondo. Un simile aiuto potrà venire anche dalla valorizzazione delle carte conservate presso il Tesoro, relative alla liquidazione delle pensioni dei funzionari coloniali¹⁹⁰. Sono tutte piste che possono, in qualche modo, aiutare a ricomporre il quadro delle vicende del funzionariato coloniale italiano, in modo da poter integrare anche questo aspetto in una storia del colonialismo italiano che tenga in debito conto la sua complessità.

Bibliografia

- AHMED IBRAHIM ABU SHOUK, *Dār Bidayriyya nazirate. Traditional leadership and indirect rule in the Sudan 1900-1970*, Ph.D. thesis: University of Bergen.
- AHMED IBRAHIM ABU SHOUK (1998) "Kordofan: from tribes to nazirates", in Endre Stiansen and Michael Kevane (eds.), *Kordofan invaded. Peripheral incorporation and social transformation in Islamic Africa*. Pp. [120]-143. Leiden: Brill.
- AMBROSIO, Vincenzo (1942) *Tre anni tra i Galla e i Sdama (1937-1940). Lettere di un funzionario coloniale e testimonianze della sua morte sul campo*, Roma: A. Signorelli.
- AQUARONE, Alberto (1989) *Dopo Adua: politica ed amministrazione coloniale*, Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici.
- BEASLEY, Ina (c1992) *Before the wind changed. People, places, and education in the Sudan*, edited by Janet Starkey, Oxford - New York: Oxford University Press.

¹⁸⁹ Raccolte di questa rara pubblicazione si trovano presso l'archivio della Municipalità di Asmara e presso la Biblioteca del Pavoni Social Centre di Asmara.

¹⁹⁰ Labanca, 1995: 358.

- BOLLINI, Maria Grazia (a cura di) (2007), *Eritrea 1885-1898. Nascita di una colonia attraverso i documenti e le fotografie di Antonio Gandolfi, Ledru Mauro e Federigo Guarducci*, Bologna: Comune di Bologna.
- BORRUSO, Paolo (a cura di) (1997), *Il mito infranto. La fine del "sogno africano" negli appunti e nelle immagini di Massimo Borruso, funzionario coloniale in Etiopia (1937-46)*, Manduria: P. Lacaita.
- CALABRÒ, Lino (1988) *Intermezzo africano. Ricordi di un residente di governo in Etiopia (1937-1941)*, Roma: Bonacci.
- CALZINI E. (1992), "Il "pensiero" coloniale di Ferdinando Martini attraverso le lettere edite", *Studi Piacentini*, n. 12: 81-101.
- CAMERA DEI DEPUTATI, (1913) *Relazione sulla Colonia Eritrea del R. Commissario Civile Deputato Ferdinando Martini per gli esercizi 1902-1907*, presentata dal Ministro delle colonie (Bertolini) nella seduta del 14 giugno 1913, Roma: tip. della Camera dei deputati.
- CAPUZZO, Ester (1995) "Per una storia degli organi consultivi dell'amministrazione coloniale italiana: la creazione del Consiglio coloniale", *Clio*, 31, 4: 550-565.
- CECCHI, Michele – GIARDI D. – MORI, Attilio (1914) *Colonia Eritrea: circoscrizioni amministrative*, Firenze.
- CHELATI DIRAR, Uoldelul - GORI, Alessandro – TADDIA, Irma (1997) *Lettere tigrine. I documenti etiopici del Fondo Ellero*, Torino: L'harmattan Italia.
- CHELATI DIRAR, Uoldelul and DORE, Gianni (2000) *Carte coloniali. Documenti italiani del Fondo Ellero*, Torino: L'harmattan Italia.
- CHELATI DIRAR, Uoldelul (2007) "Colonialism and the construction of national identities: the case of Eritrea", *Journal of Eastern African Studies*, vol. 1, n. 2: 256-276.
- CIRUZZI, S. – PICCARDI, M. – RICCIO, R. & ROSELLI, M.G. (2002) "Missione Eritrea, 1905-1906. Diario di Aldobrandino Mochi", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, CXXXII: 3-252.
- CONTI ROSSINI, Carlo (1913) "Schizzo etnico e storico delle popolazioni eritree", in *L'Eritrea economica*. Pp. [61]-90. Novara-Roma: Istituto Geografico De Agostini.
- DALY, M. W. (1998) "Great White Chief. H. A. MacMichael and the tribes of Kordofan", in Endre Stiansen – Michael Kevane (eds.), *Kordofan invaded. Peripheral incorporation and social transformation in Islamic Africa*, Leiden: Brill.
- D'AVRAY, Anthony (1996) *Lords of the Red Sea. The history of a Red Sea society from the Sixteenth to the Nineteenth centuries*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- D'AVRAY, Anthony [edited by] (2000), *The Nakfa documents : the despatches, memoranda, reports and correspondence describing and explaining the stories of the feudal societies of the Red Sea littoral from the christian-muslims wars of the sixteenth century to the Establishment 1885-1901 of the Italian Colony of Eritrea*, edited and annotated by Anthony d'Avray ; in collaboration with Richard Pankhurst, Wiesbaden: Harrassowitz.
- DEL BOCA, Angelo (2004) *La disfatta di Gasr bu Hàdi. 1915: il colonnello Miani e il più grande disastro dell'Italia coloniale*, Milano: Mondadori.

- DINUCCI, Alessandro (2000) “Considerazioni sulla politica indigena del primo colonialismo italiano in Eritrea. Il caso dei Maria”, *Africana*, VI.
- DORE, Gianni – TADDIA, Irma (1993) “I documenti inediti di Giovanni Ellero sull’Etiopia”, *Africa*, XLVIII, 1: 21-23.
- DORE, Gianni (1993) “Etnologia e storia nella ricerca di Giovanni Ellero”, *Africa*, XLVIII: 35-46.
- DORE, Gianni (1996) *Antropologia e colonialismo italiano. Miscellanea*, Bologna, s. e.!
- DORE, Gianni (2002) “Amministrare l’esotico. Un caso di etnologia applicata nell’Africa Orientale Italiana 1936-1941”, *Quaderni Storici*, 109, a. XXXVII, 1: 189-220.
- DORE, Gianni (2004) *Scritture di colonia. Lettere di Pia Maria Pezzoli dall’Africa orientale a Bologna (1936-1943)*, Bologna: Patron.
- DORE, Gianni - MANTEL-NIECKO, Joanna – TADDIA, Irma [a cura di], (c2005) *I quaderni del Walqayt. Documenti per la storia sociale dell’Etiopia*, Torino: L’harmattan Italia.
- ELLERO, Giovanni (1995) *Antropologia e storia d’Etiopia. Note sullo Scire, l’Enderta, i tacruri e il Uolcait*, a cura di Gianfrancesco Lusini, prefazione di Gianfranco Fiaccadori, Udine: Campanotto.
- FALZONE, S. (1906) “Reclutamento e cultura dell’ufficio coloniale nell’Africa Italiana, in *Atti del Congresso Coloniale in Asmara (settembre-ottobre 1905)*, a cura di Carlo Rossetti, pp. 209-227. Roma: tip. dell’Unione cooperativa editrice.
- FILESI, Teobaldo (1994) *Africa. Sul filo della memoria. Appunti e frammenti d’una stagione lontana*, Roma: s.n.
- FULLER, Mia (2007) *Moderns abroad. Architecture, cities and Italian imperialism*, London and New York: Routledge.
- GHISALBERTI, Carlo (1996) “Per una storia delle istituzioni coloniali italiane”, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana: Atti del convegno, Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989*, vol. I, pp. [379]-412. [Roma]: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici.
- GUAZZINI, Federica (1999) “Fonti per la storia del colonialismo italiano in Eritrea”, *Le Carte e la Storia*, V, 1: 144-147.
- GUAZZINI, Federica (1999) *Le ragioni di un confine coloniale. Eritrea 1898-1908*, Torino: L’harmattan Italia.
- GUAZZINI, Federica (2000a) “Un documento inedito di etnografia giuridica. Esperimenti di catalogazione degli usi nella colonia Eritrea”, *Studi Senesi*, CXII, 3: 310-353.
- GUAZZINI, Federica (2000b), “Frammenti di realtà coloniale nell’epistolario eritreo di Peleo Bacci”, *Studi Piacentini*, 28: 97-144.
- GUAZZINI, Federica (2002) “Note per una ricerca sull’esodo come protesta anti-coloniale”, *Studi Piacentini*, 31: 165-192; nr. 32: 155-182.
- KELLY HARRY HOLDSWORTH (c1997), *Imperial boundary making. The diary of Captain Kelly and the Sudan-Uganda Boundary Commission of 1913*, edited by G.H. Blake, Oxford - New York.
- LABANCA, Nicola (1993), *In marcia verso Adua*, Torino. Einaudi. 1993.

- Si veda il paragrafo “L’ufficiale come amministratore coloniale”, pp. 258-266.
- LABANCA, Nicola (1995) “L’amministrazione coloniale fascista. Stato, politica e società”, in DEL BOCA Angelo - LEGNANI Massimo - ROSSI Mario, *Il regime fascista. Storia e storiografia*. Pp. [352]-395. Roma – Bari: Laterza.
- LABANCA, Nicola (1991) “Ferdinando Martini in Eritrea, 1897-1907. Per un riesame di un mito del colonialismo italiano”, *Fare Storia*, a. X, 17: 26-42.
- LABANCA, Nicola (2000) “Politica e amministrazione coloniali dal 1922 al 1934”, in COLLOTTI Enzo con la collaborazione di LABANCA, Nicola e SALA, Teodoro *Fascismo e politica di potenza. Politica estera 1922-1939*. Pp. 81-136. Scandicci: La Nuova Italia.
- LABANCA, Nicola (2002) “Discorsi coloniali in uniforme militare, da Assab via Adua verso Tripoli”, in BARBERIS Walter (a cura di) *Storia d’Italia. Annali 18. Guerra e pace*. Pp. [503]-545, Torino: Einaudi.
- LABANCA, Nicola (2002) *Oltremare. Storia dell’espansione coloniale italiana*. Pp. 360-368. Bologna: Il Mulino. Si veda il paragrafo “Amministratori coloniali”.
- LAWRANCE, Benjamin N. – OSBORN, Emily Lynn – ROBERTS, Richard L. (2006) *Intermediaries, interpreters, and clerks. African employees in the making of colonial Africa*. Madison, Wis. : University of Wisconsin Press.
- LEA, Cyrill Alexander Edward (1994) *On trek in Kordofan. The diaries of a British district officer in the Sudan 1931-1933*, edited by DALY M. W., Oxford: Oxford University Press.
- LE HOUEROU Fabienne (1994!) *L’epopée des soldats de Mussolini en Abyssinie, 1936-1938. Les Ensables*. Paris: L’harmattan.
- LENCI, Marco (1996) “A margine dello “scandalo Livraghi”. Crisi al vertice degli Habab (1890-1896)”, *Studi Piacentini*, 19: 127-142.
- LENCI, Marco (1999) “Gli Habab d’Eritrea e il governatorato di Ferdinando Martini: dalla defezione alla sottomissione”, *Africa*, LIV: 349-278.
- LICATA, Glauco (1968) *Notabili della terza Italia*. Roma: Cinque Lune.
- MARRASSINI, Paolo (2001-2002) “Gli studi di filologia e storia e i militari italiani in Eritrea”, Società Italiana di Storia Militare, Quaderno 2001-2002: [187]-210.
- MARAZZANI, Visconti Terzo Filippo (1913) “La residenza del Sahel. Appunti monografici”, in Camera dei Deputati, *Relazione sulla Colonia Eritrea del R. Commissario Civile Deputato Ferdinando Martini per gli esercizi 1902-1907*. Roma, tip. della Camera dei Deputati, vol. III, [1847]- 1872.
- MARTINI, Ferdinando (1942-1943) *Il diario eritreo*. Firenze: Vallecchi.
- MASOTTI, Pier Marcello (1981) *Ricordi d’Etiopia di un funzionario coloniale*. Milano: Pan.
- MELIS, Guido (1980) *Burocrazia e socialismo nell’Italia liberale. Alle origini dell’organizzazione sindacale del pubblico impiego (1900-1922)*. Bologna: Il mulino.
- MELIS, Guido (1996) “I funzionari coloniali (1912-1924)”, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana: Atti del convegno, Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989*. Vol. I: [413]-437. Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali.

- MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI, Comitato per la Documentazione dell'Opera dell'Italia in Africa (1963) *L'Italia in Africa, Serie Giuridico-Amministrativa, (1869-1955). Il Governo dei Territori d'Oltremare, Parte II, Il personale civile*, a cura di T. Columbano, pp. 235-236. Roma.
- MIRAN, Jonathan (2004) *Facing the Land, Facing the Sea: Commercial Transformation and Urban Dynamics in the Red Sea Port of Massawa, 1840s-1900s*, Ph. D. Thesis, Michigan State University.
- MIRAN, Jonathan (2005) "A historical overview of Islam in Eritrea", *Die Welt des Islams*, 45, 2: [177]-215.
- MIRAN, Jonathan (2007) "Power without pashas: the anatomy of Na'ib autonomy in Ottoman Eritrea (17th – 19th c.)", *Eritrean Studies Review*, 5, 1: 33-88.
- MORENO, Mario (1942) "La politica indigena italiana in Africa Orientale", *Gli Annali dell'Africa Italiana*, V, 1: 63-77.
- MORENO, Mario (1943) "Il capo indigeno nella legislazione e nella prassi italiana", *Rassegna Sociale dell'Africa Italiana*, VI, 1: 3-9.
- MULAS, Maria Antonietta (1996), "Un funzionario del Ministero degli esteri nello Stato liberale: Giacomo Agnesa (1860-1919)", in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana: Atti del convegno, Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989*. Vol. II, pp. 914-940. [Roma]: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici.
- NEGASH, Tekeste (1984) "Resistance and collaboration in Eritrea (1882-1914)", in Sven Rubenson (ed.), *Proceedings of the seventh International Conference of Ethiopian Studies*, Lund, 26-29 april 1982. Pp. 315-325. Addis Ababa: Institute of Ethiopian studies.
- NEGASH, Tekeste (1987) *Italian colonialism in Eritrea, 1882-1941. Policies, praxis and impact*. Uppsala: University of Uppsala.
- ODORIZZI, Dante (1911) *Il commissariato regionale di Massaua al 1 gennaio 1910*. Asmara: Fioretti e Beltrami.
- ODORIZZI, Dante (1913) "La Dancalia italiana del nord", in Camera dei Deputati, *Relazione sulla Colonia Eritrea del R. Commissario Civile Deputato Ferdinando Martini per gli esercizi 1902-1907*. Vol. III, [1915]-1963. Roma: tip. della Camera dei deputati.
- PANKHURST, Richard (1967) "Tribute, taxation and government revenues in nineteenth century and early twentieth century Ethiopia, part I", *Journal of Ethiopian Studies*, 5, n. 2 37-88.
- PANKHURST, Richard (1968) "Tribute, taxation and government revenues in nineteenth century and early twentieth century Ethiopia, part II", *Journal of Ethiopian Studies*, 5, n. 2 21-72.
- PASSARIN, Mauro (1990) (a cura di), *Guglielmo Pecori Giraldi, maresciallo d'Italia. L'archivio*, Vicenza: Comune, Musei civici.
- PELLEGRINI, Vincenzo – BERTINELLI, Anna (1994) *Per la storia dell'amministrazione coloniale italiana*. Milano: Giuffrè.
- PERINI, Ruffillo (1905) *Di qua dal Mareb (Mareb - Mellase)*. Firenze: Tip. Cooperativa.

- PEZZOLI, Pia Maria (2004) *Scritture di colonia. Lettere di Pia Maria Pezzoli dall'Africa orientale a Bologna (1936-1943)* [a cura] di Gianni Dore. Bologna: Patron.
- PITTALUGA, Rosetta (1935) *Rievocazioni africane (con diario inedito della Campagna Eritrea 1895)*. Brescia: Vannini.
- POLLERA, Alberto (1935) *Le popolazioni indigene dell'Eritrea*. Bologna: Cappelli.
- PUCCIONI, Marina – CASERTA, Paola – RAGUZZONI, Katia (2000) “Una pagina di lavoro italiano nell’Africa coloniale: i tecnici agricoli”. In LABANCA, Nicola – MARCHI, Anna Lisa *Memorie d’oltremare. Prato – Italia – Africa*. Firenze: Giunti.
- PUGLISI, Giuseppe [1952] *Chi è? dell'Eritrea 1952. Dizionario biografico*. Asmara: Agenzia Regina.
- RANGER, Terence (1993) “The invention of tradition revisited. The case of colonial Africa”. In RANGER, Terence – VAUGHAN, Olufemi *Legitimacy and the state in twentieth-century Africa*. Pp. 62-111. London: MacMillan.
- ROBINSON, David (2000) *Path of accomodation. Muslim societies & French colonial authorities in Senegal & Mauritania, 1880-1920*. Athens: Ohio University Press.
- ROMANDINI, Massimo (1983) “Da Adua al governo civile in Eritrea nelle considerazioni di Ferdinando Martini”, *Africa*, XXXVIII, 4: 628-646.
- ROMANDINI, Massimo (1988) “Il problema dei tributi durante l’amministrazione Martini in Eritrea (1897-1907)”, *Studi Piacentini*, 4: 115-132.
- ROMANDINI, Massimo (1996) “Il “dopo Adua” di Ferdinando Martini, governatore civile in Eritrea (1897-1907)”, *Studi Piacentini*, 20: 177-204.
- ROMANDINI, Massimo (1985) “Commissariati e residenze in Eritrea durante il governatorato Martini (1897-1907)”, *Africa*, Roma, 40 (4),: 663-667.
- ROSONI, Isabella (2006) *La Colonia Eritrea. La prima amministrazione coloniale italiana (1880-1912)*. Macerata: EUM.
- SALVADEL, Giovanni (1913) “Massaua (giurisdizione territoriale al 1° gennaio 1907)”, in Camera dei Deputati, *Relazione sulla Colonia Eritrea del R. Commissario Civile Deputato Ferdinando Martini per gli esercizi 1902-1907*. vol. III, pp. [1813]-1843. Roma: tip. della Camera dei deputati.
- SIBEUD, Emmanuelle (2002) *Une science impériale pour l’Afrique? La construction des savoirs africanistes en France, 1878-1930*. Paris: Editions de l'Ecole des hautes etudes en sciences sociales.
- SORGONI, Barbara (1998) *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea, 1890-1941*. Napoli: Ligouri.
- SORGONI, Barbara (2001) *Etnografia e colonialismo. L'Eritrea e l'Etiopia di Alberto Pollera (1873-1939)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- SORGONI, Barbara (2002) “Diventare antropologo: Alberto Pollera e l’etnografia coloniale”, *Quaderni Storici*, 109, a. XXXVII, 1: [55]-82.
- STELLA, Gian Carlo (1984) “Carlo Conti Rossini ed i suoi scritti circa l’Etiopia e l’Eritrea (saggio bibliografico)”, *Quaderni di Studi Etiopici*, 5.

- STELLA, Gian Carlo (1998) *Dizionario biografico degli italiani d’Africa (Eritrea – Etiopia – Libia – Somalia – Sudan), 1271-1990. Parte I: civili*. Fusignano: Biblioteca-archivio "Africana".
- STELLA, Gian Carlo (2005) *Massaua. Note storiche sulla sua origine e descrizione della città attraverso scritti di viaggiatori dell’800*. Fusignano: Biblioteca-archivio "Africana".
- TADDIA, Irma (1986) *L’Eritrea colonia 1890-1952. Paesaggi, strutture, uomini del colonialismo*. Milano: Franco Angeli.
- TADDIA, Irma (1990) *Un intellettuale tigrino nell’Etiopia di Menelik: blatta Gäbrä Egzi’abeher Gilay (1890-1914)*. Milano: Giuffrè.
- TADDIA, Irma – CHELATI DIRAR, Uoldelul (1997) “Essere africani nell’Eritrea italiana”, in A. Del Boca (a cura di), *Adua. Le ragioni di una sconfitta*. Pp. 231-253. Roma – Bari: Laterza.
- TADDIA, Irma (1998) “Constructing colonial power and political collaboration in Italian Eritrea”, in M. Page (ed. by), *Personality and political culture in modern Africa. Studies presented to professor Harold G. Marcus*. Pp. 23-36. Boston: African Studies Center.
- TADDIA, Irma (1988) “The regional archive at Addi Qäyyeh, Eritrea”, *History in Africa*, 25: 423-425.
- TOSATTI, Giovanna (1996) “Le carte di un funzionario del Ministero delle colonie: Luigi Pintor”, in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana: Atti del convegno, Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989*. Vol. I: [366]-375. [Roma]: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici.
- VOLTERRA, Alessandro (1995) “Verso la Colonia Eritrea: la legislazione e l’amministrazione (1887-1889)”, *Clio*, XXVI, 5: 841-843.
- WILLIS CHARLES, Armine (c1995) *The Upper Nile Province handbook. A report on peoples and government in the Southern Sudan, 1931*, compiled by C. A. Willis with contributions from A.H. Alban...[et al.], edited by Douglas H. Johnson. Oxford - New York: Oxford University Press.
- ZACCARIA, Massimo (2006) “Tu hai venduto la giustizia in Colonia. Avvocati, giudici e coloni nell’Eritrea di Giuseppe Salvago Raggi 1907-1915”, *Africa*, LXI, 3-4: 317-395.

Ringraziamenti

Questa ricerca è iniziata quando lavorando sul fondo Guglielmo Pecori Giraldi conservato presso il Museo del Risorgimento e della Resistenza di Vicenza, mi sono imbattuto nella cartella contenente i *Brevi cenni storico amministrativi* di Teobaldo Folchi. Devo al Direttore del Museo, Mauro Passarin, autore dell'inventario di questo prezioso fondo, una disponibilità esemplare.

Ugualmente importanti sono stati i suggerimenti di Moreno Vergari che oltre a valido linguista è anche l'editore di *Ethnorêma*, la rivista che accoglie questo contributo. Un sentito ringraziamento va a Mattia Rossi che mi ha assistito validamente nel lavoro di trascrizione del testo. Alessandro Volterra ha svolto delle fondamentali verifiche presso l'Archivio Storico dello Stato Maggiore dell'Esercito e a lui va la mia gratitudine.

In questa occasione hanno letto e commentato l'introduzione Gianni Dore, Jonathan Miran, Gian Carlo Stella ed Irma Taddia. A loro vanno i miei più sentiti ringraziamenti per questo fondamentale aiuto. Sono ugualmente grato ad amici e colleghi che hanno discusso con me pezzi di questo progetto e della storia dell'Eritrea. Ringrazio anche F. Ezio Tonini della Biblioteca del Pavoni Social Centre di Asmara che in tutti questi anni di ricerche mi ha sempre assistito con pazienza e messo a disposizione il patrimonio di quella che resta una biblioteca unica.

[1]

Magg. Teobaldo Folchi

Commissariato Regionale di Massaua

**Brevi Cenni storico amministrativi sulle popolazioni, dal
suddetto Commissariato Regionale dipendenti**

[3]

Prefazione

Presentando a S.E. il Regio Commissario Civile della Colonia questo fascicolo di carta scritta, che intitolai:

«**Brevi Cenni storico-amministrativi sulle popolazioni dal Commissariato Regionale di Massaua dipendenti**» devo premettere una dichiarazione indispensabile;

Eccola:

Per un po' di tempo mi lusingai di aver condotto a termine **un lavoro**, ed invece con non molta difficoltà mi son dovuto convincere di aver semplicemente abborracciato una quantità di indicazioni e di dati, fors'anco non tutti utili e necessari.

Sarebbe stato molto più opportuno battezzare il fascicolo così:

«**Raccolta saltuaria di dati ed informazioni che forse potranno servire per.....ecc. ecc.**»

Ma ormai la cosa è fatta né ho tempo da porvi rimedio.

Siccome però è consuetudine ingenua nell'uomo di voler far sempre come Cicero pro domo sua, trovando cioè ad ogni costo della attenuanti per cercare di diminuire la non bella impressione che può generare la propria incapacità nel disimpegno di un incarico, si permetta anche a me di seguir la corrente.

E quindi dirò:

Che avendo dovuto iniziare questo lavoro, come suol dirsi ab ovo, mi è mancato il tempo materiale per far men peggio; [4] Che per vincere la riluttanza degli indigeni in genere e dei musulmani in ispecie a parlar di cose che la loro tribù, le loro famiglie riguardano, necessitano sforzi titanici di persistenza e di pazienza;

Che il raccogliere dati ed informazioni circa genealogie di famiglie, etimologie di parole, censimento di popolazioni e bestiame, è affare tanto improbo da rasentare l'impossibile; ecc. ecc.

Tante altre ragioni potrei addurre, ma siccome non vi è chi non le immagini, le tralascio.

Quello che è certo, si è che il lavoro fu buttato in iscritto correnti calamo e quindi purtroppo non è.....un lavoro, nemmeno sotto l'aspetto della esposizione.

Ad ogni modo nutro speranza, purché essa non sia accompagnata più dal desiderio che dalla probabilità di riuscita, di non aver del tutto gettato il tempo, inquantoché forse questo fascicolo potrà servire quale indirizzo, risparmio di tempo e di fatica a chi più di me saprà e potrà compire un lavoro migliore.

Dopo tutto non si dice «Meglio poco che niente?»; e quindi presa la cosa sotto questo punto di vista il presente fascicolo varrà, se non fosse altro, a dare una idea approssimativa dell'esistenza dei villaggi e delle tribù da questo Commissariato dipendente, tutta gente della quale, fino ad oggi, troppo poco (per non dire niente) si è saputo; coll'aggiunta che permetterà a me di credere come qualmente vi possa essere qualcuno tanto buono. [5] da pensare che la capacità sì, ma non la buona volontà mi fa difetto.

Quod est in votis.....

Massaua 20 Novembre 1898

Al presente fascicolo furono apportate tutte le modificazioni aggiunte resesi necessarie dalla data suddetta al 31 Dicembre 1898.

**Il Reggente
del Commissariato Regionale
T. Folchi**

[6]

Indice alfabetico delle località abitate nel Commissariato

N. Ordine	Località	Indicazione		Pagina del Volume
		della Regione	della Tribù	
1	Villaggio di AbbaGuba	Isola Omonima	Danachili e Somali	508
2	<i>idem</i> Adal	Isola di Dahalac	Tribù dell'arcipelago	313
3	<i>idem</i> Adegani	Samhar	Ad Sciuma	238
4	<i>idem</i> Ad Gaban	Costa Dancala	Damhoeita Buri	498
5	<i>idem</i> Aduli	<i>Idem</i>	Dahimela	526
6	<i>idem</i> Af-Abet	Sahel	Ad Temariam	83
7	<i>idem</i> Afta	Assaorta di sotto	Bet Tuacal	582
8	<i>idem</i> Agoo Ghitto	Costa Dancala	Dahimela	526
9	<i>idem</i> Ailet	Samhar	Tribù varie	203
10	<i>idem</i> Alas	Costa Dancala	Dahimela	526
11	<i>idem</i> Ambelè	Penisola di Buri	Damhieta Buri	490
12	<i>idem</i> Anfila	Costa Dancala	<i>idem</i>	490
13	<i>idem</i> Arafali	Golfo omonimo	Miniferi – Rasamo Bet Abdalla	423
14	<i>idem</i> Archico	Samhar	Tribù varie	137
15	<i>idem</i> Assa Bolo	Costa Dancala	Dahimela	526
16	<i>idem</i> Assus	Samhar	Tribù varie	219
17	<i>idem</i> Baca	Isola omonima	Somali	347
18	<i>idem</i> Badieita	Costa Dancala	Dahimela	526
19	<i>idem</i> Barà Racò	<i>idem</i>	<i>idem</i>	526
20	<i>idem</i> Cambiba	Isola di Dahalac	Tribù dell'arcipelago	313-315
21	<i>idem</i> Camcienà	Sahel	Ad Scekh	74
22	<i>idem</i> Cor Malil	Isola di Dahalac	Tribù Obus ed Erinat	313-315
23	<i>idem</i> Daaso	<i>Idem</i>	Tribù dell'arcipelago	313-315
24	<i>idem</i> Dahalac Chebir	<i>Idem</i>	<i>Idem</i>	313-315

[7]

N. Ordine	Località	Indicazione		Pagina del Volume
		della Regione	della Tribù	
25	Villaggio di Dalgabam	Isola omonima	Danachili	340
26	<i>idem</i> Dallamè	Isola omonima	Damhoeita Buri	500
27	<i>idem</i> Damhena	Assaorta di sopra	Assa Lessan	396
28	<i>idem</i> Darbuscet	Isola di Dahalac	Tribù dell'arcipelago	312-315
29	<i>idem</i> Debba	Costa Dancala	Hadarem	539
30	<i>idem</i> Dechica	Penisola di Buri	Damhoeita Buri	492
31	<i>idem</i> Derras	Costa Dancala	Dahimela	526
32	<i>idem</i> Dessè	Isola omonima	Tribù dell'arcipelago	331
33	<i>idem</i> Docco Afurel	Costa Dancala	Dahimela	526
34	<i>idem</i> Dohol	Isola omonima	Tribù dell'arcipelago	320
35	<i>idem</i> Doobà	Costa Dancala	Dahimela	526
36	<i>idem</i> Dub Elu	Isola di Dahalc	Tribù dell'arcipelago	312-313
37	<i>idem</i> Edd	Costa Dancala	Damhoeita Edd	547
38	<i>idem</i> Embèremì	Samhar	Tribù varie	129
39	<i>idem</i> Engal	Penisola di Buri	Ancàla	474
40	<i>idem</i> Gaaret	Samhar	Aflenda Nasser el Din	257
41	<i>idem</i> Galalo	Penisola di Buri	Damhoeita Buri	500
42	<i>idem</i> Gobari	Isola omonima	Tribù dell'arcipelago	324
43	<i>idem</i> Gumhot	Samhar	Tribù varie	211
44	<i>idem</i> Gurota	Penisola di Buri	Damhoeita Buri	495
45	<i>idem</i> Burteli Harat	Isola omonima	Tribù dell'arcipelago	320
46	<i>idem</i> Harena	Costa Dancala	Damhoeita Buri	495-498
47	<i>idem</i> Hanachil	Isola omonima	Tribù dell'arcipelago	339-340
48	<i>idem</i> Macallilè	Penisola di Buri	Ancàla	474
49	<i>idem</i> Madbarò	Costa Dancala	Dahimela	526
50	Città di Massaua	Samhar	Tribù varie	115

[8]

N. Ordine	Località	Indicazione		Pagina del Volume
		della Regione	della Tribù	
51	Villaggio di Meder	Costa Dancala	Damoheita Buri	492
52	<i>idem</i> Modaghe	Sahel	Habab	60
53	<i>idem</i> Moga	Sahel	Ad Scekh	75
54	<i>idem</i> Moncullo	Samhar	Tribù varie	177
55	<i>idem</i> Mora	Costa Dancala	Muutù (Dahimela)	528
56	<i>idem</i> Morissa	Isola omonima	Damhoeita Buri	495
57	<i>idem</i> Nacfa	Sahel	Habab	60
58	<i>idem</i> Nehelet	Isola di Norah	Tribù dell'arcipelago	322
59	<i>idem</i> Nocra	Isola omonima	<i>idem</i>	318
60	<i>idem</i> Norah	Isola omonima	<i>idem</i>	322
61	<i>idem</i> Ontullo	Isola di Norah	<i>idem</i>	322
62	<i>idem</i> Otumlo	Samhar	Tribù varie	165
63	<i>idem</i> Ramoda	Costa Dancala	Dahimela	526
64	<i>idem</i> Saati	Samhar	Tribù varie	193
65	<i>idem</i> Sabuchi	Costa Dancala	Dahimela	526
66	<i>idem</i> Saleit	Isola di Dahalac	Tribù dell'arcipelago	313-315
67	<i>idem</i> Seheliet	Isola di Norah	<i>idem</i>	322
68	<i>idem</i> Sgium Hele	Isola di Dahalac	<i>idem</i>	312
69	<i>idem</i> Sogo	Costa Dancala	Dahimela	526
70	<i>idem</i> Thio	<i>idem</i>	Damoheita Buri	490
71	<i>idem</i> Um el Agiuz	Isola omonima	Tribù dell'arcipelago	339, 341
72	<i>idem</i> Zaga	Samhar	Tribù varie	185
73	<i>idem</i> Zula	Assaorta di sotto	Bet Cadi Bet Califa e Bet Scekh Mohammed	378

N. B. Per i Damhoeita non si è potuto avere altra indicazione di località abitate all'infuori del villaggio di Edd (Vedi allegato 70 a pagina 549)

[9]

Genti o Tribù dipendenti

Il Commissariato Regionale di Massaua istituito con Decreto Governatoriale in data Asmara 29 Giugno 1898, n° 444, esercita la sua giurisdizione sulle genti o tribù:

- a) del Sahel
- b) del Samhar

- c) delle Isole
- d) sulle tribù Saho
- e) sui Miniferi
- f) sulla Costa Dancala

Le sedi di queste genti o tribù sono comprese fra i limiti seguenti:

Ad Est, il mare fra Ras Casar ed Edd;

A Nord, il confine fra l'Eritrea e il territorio Egiziano da Ras Casar fino al Monte Auda;

Ad Ovest, una linea segnata dalla cresta che separa il bacino dell'Anseba da quello dei torrenti che vanno al mare, e che passa pei contrafforti di Aighet Tzallim, Aighet Tsada e monte Camblescium; questa linea segue poi l'Adobaha Seghira fino alla confluenza col Maat, rimonta questo torrente sino alle origini, per riprendere la linea di displuvio tra l'Anseba ed il mare e per Rora Asghede [10] e pei monti Gherzata ed Agama giunge al Colle di Mescialit, ove incontra il Lebca discendendolo fino ad El-Ain.

Da questo punto la linea segue le falde dei contrafforti distaccantisi dall'altipiano e passa poco ad ovest degli Ad-Sciuma, di Ailet e Gumhot per arrivare a Sabarguma; rimonta quindi il Damas, e per Ambatocan e Baresa perviene ad Aidereso, donde scende nell'Alighedè che segue fino al torrente Arusof; risale quest'ultimo fino al passo di Dega a traverso del quale scende nell'Haddas; risale poi l'Haddas fino alle sorgenti e lasciando Toconda ad ovest raggiunge la linea generale di displuvio etiopico che divide le acque che vanno al mare dalle altre affluenti nel Mareb, e la segue fino all'Haghir;

A Sud, l'Haghir, l'Endeli fino a Ragulè quindi una linea parallela alla costa fino al 14° di latitudine nord che poi segue fino ad Edd.

Tali limiti sono da correggersi nella parte ovest, nel tratto cioè in cui il confine del torrente Arusof per il passo di Dega scende nell'Haddas. (Vedasi speciale menzione nell'allegato N° 38 Terroa Bet Sarah a pagina 3 ed allegato n° 48, Baraddotta a pag. 39).

Sono poi da precisarsi meglio in tutta la parte meridionale.

Di ogni singola gente o tribù che vive nelle 6 zone nella quali si suddivide questo Commissariato sarebbe ottima cosa parlare a lungo e descrivere la religione, gli ordinamenti interni, gli usi e i costumi [11] ma ciò oltretché superiore alle mie forze, sconfinerebbe dai modesti limiti che mi sono prefisso con questi appunti, quello cioè di far conoscere sommariamente di ogni singola gente o tribù, quanto necessita per saperne il vero nome, l'origine, la vita materiale, la proprietà e simili; tutti quei dati insomma che sono indispensabili per una equa e logica amministrazione.

Comunque, in ogni zona parlerò più diffusamente (in considerazione di qualche ragione speciale) di qualunque fra le tribù e villaggi che la zona stessa compongono, di modo che tali maggiori dettagli potranno valere per le altre genti che in detta zona dimorano, inquantoché è solo eccezionalmente che tribù aventi religione, ordinamenti interni, costumi, ed usi comuni non siano fra loro raggruppati.

D'altra parte, sebbene in una stessa zona abitino tribù di origine e di razza diverse, nullameno molte differenze etnografiche sono ormai scomparse e col tempo e colla lunga dimora in comune.

In tutto questo Commissariato per es.: la religione in uso è musulmana. Soltanto fra i Miniferi esiste una parte delle tribù dei Gaaso-Assa-Iofiscia che professa la religione cofta (Vedi allegato n° 54 pag. 18).

Tutte le questioni che alla religione sono inerenti vengono in ogni tribù o villaggio definite da

un Cadi, con appello al Mufti di Massaua, suprema autorità religiosa nel Commissariato.

Nelle leggi, invece, le differenze sono più sentite.

Nel Sahel, ad esempio, quasi tutte le tribù [12] hanno ordinamento aristocratico.

La carica del Capo è ereditaria; la popolazione è divisa in padroni o signori (Bet-Asghedè, Scekh, ecc.) ed in servi o dipendenti (Tigrè).

Anche nella Costa Dancala si riscontra qualche cosa di simile nei Damhoeita e nei Dahimela, giacché mentre essi sono eguali fra loro, non avendo speciali diritti che i soli anziani (Mocaaban), al contrario i componenti le frazioni delle varie tribù di origine o razza diversa che con essi convivono, sono tenuti come gente inferiore, ossia quali dipendenti e vengono distinti col nome di Adò Iamara, equivalente a Tigrè negli Habab, ed a Raia fra gli Arabi.

Nelle tribù, invece, che popolano le altre zone, fatte rare eccezioni, vigono ordinamenti democratici: Tutta la popolazione maschia è uguale di fronte agli obblighi ed ai diritti. I solo anziani (Sciummagalè, Abaii, ecc.) godono privilegi speciali sia per comporre litigi e questioni tra famiglie e famiglie, sia per la ripartizione del tributo, sia per la scelta e la nomina del Capo della tribù, ecc.ecc.

Nell'amministrazione della Giustizia poi le differenze sono minime nella sostanza, per quanto in ogni zona si osservino procedimenti diversi.

In generale il giudizio di prima istanza, è devoluto agli anziani od ai notabili. La loro decisione trova appello nanti il Capo della tribù o del Villaggio, e dopo di lui si ricorre all'Autorità Governativa. [13]

Non mi resta che a far cenno del modo che riguarda il pagamento del tributo da parte di ogni singolo componente una tribù, ma tale obbligo già prima soggetto a cento regole ed usanze diverse, causa tutte quante di contese e litigi interminabili, fu con recente e saggia disposizione regolato dal governo della Colonia, nel senso che ognuno può stare e lavorare dove meglio crede, ma deve pagare la propria quota tributo colla gente (villaggio o tribù) di cui fa parte.

Per le isole soltanto la cosa fu diversamente risolta; chi abita in un'isola, a qualunque tribù egli appartenga, deve sborsare la sua parte di tributo unitamente agli abitanti dell'isola presso i quali ottenne ospitalità.

Non credo sia il caso di intrattenermi a parlare delle consuetudini svariatissime che regolano il diritto di eredità o delle feste in occasioni di matrimonio o di commemorazione di defunti (feste conosciute sì le une che le altre col nome di Maulud) giacché poca importanza possono avere con questo lavoro.

Credo invece utile l'accennare brevemente alle norme che hanno sempre regolato e regolano ancora oggigiorno l'assegnazione del tributo.

Tacendo di Massaua e del suo distretto (Villaggi di Emberemi, Archico, Otumlo, Moncullo e Saati) in cui vengono applicate tasse municipali, che per alcuni di detti villaggi sarebbe utilissimo convertire in tributo, la proprietà imponibile si riduce al bestiame.

E questo è facile a spiegarsi se si considera che in generale la gente che vive nel territorio di questo [14] Commissariato è nomade e dedita esclusivamente alla pastorizia.

Il tributo adunque dovrebbe per ogni villaggio o tribù essere regolato in base al criterio che:

Per ogni cammello, o muletto, o capo bovino, oppure per ogni gruppo da 20 a 25 capi ovis, ed infine per ogni 2 asinelli, si calcola una tassa annua di 1 Tallero di M.T. pari da £. 2.50 a £.3.00.

Ho detto che il tributo dovrebbe essere regolato nell'anzidetto modo, giacché effettivamente la quota imposta oggi, almeno per quanto riguarda questo Commissariato, è inferiore di molto, forse perché basata su di un censimento arretrato di parecchi anni, compiuto cioè allorquando

il bestiame era molto minore in numero per le epizootie sofferte nel 1889-90.

Qualche aumento è stato fatto in quest'anno, anche dopo la pubblicazione del R. Decreto 3 Agosto, ma per mancanza ancora di dati precisi, fu cosa non completa.

In altri termini il tributo che paga questa regione è inferiore ai mezzi della popolazione, e quindi opportuno sarebbe l'aumentarlo.

Un altro forte motivo ne consiglia l'aumento, quando non fosse altro, per ragioni di giustizia distributiva:

Queste tribù e villaggi hanno goduto, dalla nostra occupazione in poi, (senza che perda tempo ad emendarli) vantaggi ben maggiori di quelli che poterono agevolare le popolazioni, ad es.: dell'altipiano, per effetto specialmente delle ultime campagne [15] di guerra che mentre furono oggetto di vistosi guadagni di ogni genere per gli abitanti della zona torrida, obbligarono le altre regioni a gravami speciali non indifferenti, coll'aggiunta che queste ultime pagarono, in servizio dell'Eritrea, un contributo di sangue di gran lunga superiore.

Nell'assegnazione del tributo alle isole si tien pur conto oltreché del bestiame, anche e specialmente del numero dei Sambuchi coi quali gli abitanti si dedicano a vari commerci.

Ed infine per le coltivazioni del suolo, rarissime pochi anni addietro, ma che ora accennano ad un incremento notevole, applicansi tasse speciali quale fitti dei terreni stesso.

Per ultimo non credo del tutto inutile un breve accenno per quanto riguarda il censimento in genere.

Per la popolazione, in tutte le zone di questo Commissariato si calcola che ad ogni uomo corrispondono in media due donne;

Il bestiame, nelle tribù del Sahò (meno l'Assaorta di sotto) e dei Miniferi è calcolato come segue:

A numero i cammelli e gli equini.

Ad armenti i bovini.

A greggi, gli ovini.

Ogni armento si compone dai 30 ai 40 capi, ad ogni gregge consta dai 100 ai 150 capi. In ogni altra tribù o villaggio, tutto quanto il bestiame è calcolato a numero.[16]

Quello equino, rappresentato dalle cifre dei vari censimenti, è composto per un terzo di muletti, e per due terzi di asini. I cavalli sono in numero tanto esiguo da non doversene tener calcolo.

Per l'Assaorta di sopra si fa cenno nelle annotazioni speciali di ogni tribù, del Chitet che ogni tribù di detta Zona doveva somministrare in tempo di guerra. I dati relativi riguardavano una speciale disposizione emanata nel Maggio 1896 dal Comando della Zona di Adi-Caiè (Maggiore Prestinai).

Per tutte le altre tribù di questo Commissariato tale accenno non esiste, nulla essendoci mai stato di prescritto.

Oggi giorno, gli ordini e le disposizioni per la chiamata del Chitet in tempo di guerra, sono di spettanza dei vari Comandi di presidio (Veggasi apposita circolare del Comando Truppe, Settembre 1898).

Ai Commissari Regionali non spetta che emanare, a nome del Governo della Colonia, i bandi necessari per la chiamata sia essa parziale o generale.

Il centro di riunione del Chitet, che genti e tribù da questo Commissariato dipendenti, devono somministrare, in base ai dati raccolti dai presidi, è Massaua. (Veggasi circolare suddetta).

[19]

Zona del Sahel

E' la più settentrionale ed è racchiusa fra i seguenti confini:

ad est, il mare da Ras Casar alle foci del Lebca:

a nord, il confine dell'Eritrea col territorio egiziano da Ras Casar fino al Monte Auda:

ad ovest, una linea segnata dalla cresta che separa il bacino dell'Anseba da quelli dei torrenti che vanno al mare, e che passa pei contrafforti di Aighet Tsallim, Aighet Tsada e monte Camblescium; questa linea segue poi l'Adobaha Seghira fino alla confluenza col Maat [??], rimonta questo torrente fino alle origini per riprendere la linea di displuvio fra l'Anseba ed il mare e per Rora Asghedè e pei monti Gherzata ed Agama giunge al colle di Mescialit ove incontra il Lebca:

a sud dal torrente suddetto sino alla sua foce.

E' una zona essenzialmente montuosa, attraversata come è, per quasi tutta la sua lunghezza *dal Falcat* al Lebca, da due principali catene di elevati ed aspri monti; Rora Asghedè che la divide dal Commissariato di Cheren ad ovest, e Rora Tsellim le cui pendici orientali degradando fino al mare lasciano una ristretta striscia di pianura a dune sabbiose, sparsa qua e là di collinette a cono, brulle e sabbiose esse pure. [20]

A nord del Falcat e fino al confine egiziano, la zona è molto meno aspra, ma frastagliatissima da monti poco elevati, da colline e ondulazioni sabbiose.

Nelle zona vivono le seguenti tribù:

1	I Rasciida Baratich	(Veggasi Allegato N°1)
2	Gli Ad-Azeri del Tabeh	(idem idem 2)
3	Gli Habab	(idem idem 3)
4	Gli Ad-Scekh	(idem idem 4)
5	Gli Ad-Temariam	(idem idem 5)
6	Gli Ad-Tsaura	(idem idem 6)
7	Gli Ad-Maalum	(idem idem 7)

Il censimento della zona quale appare dal seguente specchietto si è ricavato a mezzo di speciali informazioni raccolte nei mesi di Settembre ed Ottobre di quest'anno.

Esso è necessariamente approssimativo in ispecie per quanto riguarda la popolazione.

Pel bestiame è di certo inferiore al vero.

[19]

Allegato N° 1

Rasciaida Baratich

Agosto 1898

[21]

Riepilogo del Censimento ed altri dati

Nome delle tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo					Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.	Sambuchi					
Rasciaida Baratich	200	300	1500		300	20	3		400.00	Musulmana	Arab o Tigrè	
Ad Azeri del Tabeh	180	340	50	100	300				300.00			
Habab	6800	14000	7000	15000	300000	200		56000.00	60000.00		Tigrè	
Ad-Scekh	2000	3000	700	6000	45000			6500.00	6800.00			
Ad Temariam	2000	2900	500	5400	50000	10		9400.00	12000.00			
Ad Tsaura	680	1350	350	300	700	35		750.00	900.00			
Ad Maalum	500	1050	250	150	500	15		700.00	600.00			
Totale della Zona	12360	22940	10350	26950	396800	280	3	73350	81000			
	35300											

[25]

Tribù dei Rasciaida Baratich

Sono i Rasciaida d'origine araba, emigrati nella costa fra Tocar ed El-Ain da circa 25 anni, col permesso specialmente del Cantibai degli Habab Hassan Edad.

Appartengono alla grande famiglia dei Beni-Rascid dimorante tra Mecca e Medina.

Fieri della loro origine, nessun legame di parentela hanno mai contratto colle tribù in mezzo alle quali ora convivono, cosicché della loro razza conservano leggi, usi, costumi e lingua.

Aitanti della persona, snelli, di forme regolari sono bellissima gente: le donne specialmente di forme rigogliose e di aspetto aristocratico.

Sono pastori nomadi, coltivatori del terreno, commercianti di bestiame e contrabbandieri di armi e schiavi che trattano duramente.

Sono divisi in tre grandi rami:

1° I **Barasa** dei quali è capo **Scekh Marsciud Marahim**

2° I **Zalemet** dei quali è capo **Scekh Abdalla Mobarac**

3° I **Baratich** che hanno per capo lo **Scekh Saad Selim**

I due primi rami abitano a nord di Ras Casar e sono soggetti agli Anglo-Egiziani.

Il terzo ramo vive riunito in gruppi di parecchi famiglie, sparsi fra la Costa, da Ras Casar allo sbocco di Lebca in mare. Qualcuno spingevasi una volta fino ad Emberemi, ma per vendette di sangue esistenti da pochi anni fra i Rasciaida ed il ramo degli Aflenda «Ad Scekh Egiel» che abita fra Otumlo ed Emberemi, ormai non passano [26] più la foce del Lebca, verso sud.

Tutti i tre gruppi sono ricchi di bestiame specialmente di ottimi cammelli corridori e di molti ovini.

Posseggono poco bestiame bovino preferendo venderne la grande quantità che trasportano dalla costa araba e che senza pagare dazio alcuno, sbarcano alle Merse Barisci, Ghendehetai e Taclai (Territorio Italiano) agli Habab, agli Ad Azeri del Tabeh, agli Ad Scekh agli Ad Temariam, agli Ad Ocut, ecc. ecc.

Pochi anni addietro armati di sciabola e dei lunghi fucili beduini a pietra erano poco temibili; ora però sono provvisti di buoni remington che acquistarono dagli Hadendoa, ai quali il Governo Inglese ha da qualche tempo imposto il disarmo.

Acquistano tali armi a pochissimo prezzo in Tocar ed in Suakim, e ne fanno commercio sulla Costa araba, vendendo ogni fucile perfino al prezzo di 80 Talleri.

Hanno esercitato finora e su vasta scala il commercio degli schiavi, a mezzo pure degli Hadendoa che li acquistano nei mercati dei Dervisc e li rivendono ai Rasciaida che coi loro sambuchi li trasportano sulla costa araba ove hanno scali, rappresentanti ed agenzie.

Colla inevitabile e prossima scomparsa del Mhadismo è sperabile che la tratta verrà a cessare o per lo meno a diminuire di molto.

In gran parte coltivano il terreno (d'inverno) [27] a bultuc ed a cocomeri in qualunque località sia possibile avere un po' d'acqua.

Si comprende quindi come dall'insieme di tanti commerci e traffici i Rasciaida sieno ricchi, cosicché i loro ragazzi sono ricoperti di gingilli in argento ed anche d'oro, e le loro donne portano braccialetti d'argento e d'oro a dozzina ed hanno le dita delle mani ricoperte d'anelli; gli uomini stessi hanno cinture e borse trapunte d'argento.

Quanto sopra ho esposto in succinto, costituiva le principali caratteristiche di questa tribù gelosa della propria indipendenza, coraggiosa, eminentemente solidale e che mal volentieri si assoggetta a qualsiasi forma di governo.

Il ramo dei Baratich che vive in territorio italiano non paga tributo; da tre anni però gli venne imposto un fitto pel pascolo, nella tenuissima somma di talleri 150, che due volte pagò in Massaua e che per l'esercizio scorso sborsò al Residente nostro negli Habab, Tenente Chiarini del 3° Indigeni.

Prima del Capo attuale Scekh Saada Selim, questo ramo obbediva ad altro Capo, Scekh Mabarac Salem, ritornato poscia sotto gli Egiziani ed ora trasferitosi a Medina dall'epoca della defezione del Cantibai Mohammad degli Habab (1894). Restò poscia un anno senza un Capo regolarmente nominato. Ora da tre anni il nostro Governo fece cadere la scelta su quello attuale tuttora però in esperimento.

Si divide in tre frazioni:

1° **Baratich**

2° **Imeni** [28]

3° **Ghereefat**

Altra frazione ma del ramo dei Zelemet, fu sotto il Governo Italiano, ma per poco tempo. Dipendeva dal Capo Abu Rafed, ma presto ritornò sotto gli Inglesi. Sono per l'appunto i componenti di detta frazione che, unitamente ai Barasa, ebbero lo scontro con le nostre truppe (Tenente Scoccia della 4^a Compagnia del 4° indigeni) ai primi di Giugno del 1897 nelle

vicinanze di Fegret Rehab poco a sud di Ras Casar.

Il ramo Baratich da noi dipendente va di estate vagando col proprio bestiame da Mersa Taclai fino a sud nella regione di Adarit ed anche più in basso, giungendo qualche gruppo, come già dissi, fino alle foci del Lebca.

Di inverno rimontano la spiaggia e si portano nei pressi di Fegret Rehab fino al Corora nelle cui sabbie coltivano bultuc e cocomeri.

Vivono insomma durante l'anno in territorio degli Habab e qualcuno anche in territorio degli Ad Temariam, cosicché necessaria conseguenza sono frequenti quistioni per ragioni di pascolo e di acque, quistioni che ordinariamente finiscono in sanguinose risse nelle quali e Ad-Temariam ed Habab hanno sempre la peggio, sia pel minor valore personale, sia perché in genere armati di sole sciabole.

E qui avrebbero termine i pochi cenno che sono a mia conoscenza circa questa tribù, se ragioni di indole politica e finanziaria non mi obbligassero a parlare anche dei due altri rami abitanti oltre Ras Casar in territorio Egiziano. [29]

I Barasa ed i Zelemet confinati dal Governo Anglo-Egiziano in prossimità del Corora con proibizione di salire la costa verso Tocar allo scopo di impedir loro il commercio degli schiavi stante la facilità che ha il Governo suddetto di sorvegliare il tratto di costa ad essi assegnato e sprovvisto di merse, li obbliga ad invadere annualmente nella stagione calda il nostro territorio a sud delle foci del Corora stesso, per trovar pascoli migliori e più abbondanti ed acqua a sufficienza per le loro numerosissime mandrie di cammelli ed ovini.

Questo stato di cose fu sempre cagione di contestazioni, liti, ecc. tra i Rasciaida suddetto ed il Cantibai degli Habab, più volte, ed a riprese, incaricato della riscossione del fitto di pascolo che essi devono pagare al nostro Governo.

L'anno scorso (Giugno) fu causa del conflitto tra essi Rasciaida e le nostre truppe, conflitto di cui più avanti ho già fatto cenno.

I Barasa ed i Zelemet contrari ed avversi a qualunque genere di dipendenza governativa non vogliono pagare e nella maggior parte dei casi raggiungono o completamente o quasi l'intento, facilitati in ciò dai consanguinei del ramo Baratich da noi dipendenti.

Solidali tutti, come già dissi, tra loro i Baratich avvisano i compagni d'oltre confine ogniquale volta agenti del nostro Governo, sieno essi ascari del Cantibai o truppa indigena, compaiono in quelle deserte e lontane regioni sabbiose, facilitando la fuga in territorio egiziano e della gente e del bestiame. [30]

Che se anche, nelle rare volte in cui tale inganno non riuscendo, viene sorpreso qualche gruppo di Barasa o di Zelemet col bestiame in nostro territorio, i Baratich sono subito pronti a dichiarare che gente e bestiame son della loro frazione.

E quindi contestazioni, liti e risse il di cui risultato si è quasi sempre che i Rasciaida fanno il loro comodo e non pagano, almeno al Governo, alcuna tassa.

Ma ciò non basta, inquantoché sprovvisti quei d'oltre confine di merse, si servono tutto l'anno per il loro contrabbando di bestiame, di armi e di schiavi, delle tre merse prossime al confine, ma in territorio nostro, quali sono quella di Barisei, quella di Ghendehetai ed anche di quella molto più a sud, di Taclai, con danno rilevante, se non fosse altro, per i proventi doganali della Colonia, giacché il bestiame in tal modo non paga dazio di entrata.

Lo stesso dicasi delle coltivazioni nei paesi del Corora le quali figurano sempre appartenere ai Rasciaida nostri soggetti.

Furono escogitati vari mezzi per ovviare a tutti gli inconvenienti soprari ricordati ma a nulla si riuscì se non una sol volta, quando cioè si mandò la truppa (Giugno 1897) la quale sequestrò

300 e più cammelli dopo un breve conflitto in cui rimasero uccisi e feriti parecchi Rasciaida dei Zelemet, dei Barasa e di Abu Rafed, ricavando poi per la restituzione della preda una somma di talleri 300.

Per ultimo si impose ai Baratich ed alla [31]

frazione di Abu Rafed un tributo annuo di lire 10000 a mezzo del nostro Residente (Tenente Chiarini - lettera com. zona di Cheren 9 Gennaio 1898 al n° 59 di protocollo) ma si ebbe per risultato che i secondi ritornarono in territorio egiziano, ed i primi non pagarono che i soliti 150 talleri per tassa di pascolo.

Presentemente (Agosto 1898) le cose sono a questo punto:

Il Governo nostro dietro accordi presi con quello Anglo-Egiziano di Suakim (Colonnello Parsous) ha stabilito che i Rasciaida d'oltre confine possano entrare nel nostro territorio per far pascolare il proprio bestiame (ad est di Adobana ed a nord del Falcat) pagando però la seguente tassa di pascolo per ogni periodo estivo:

Per ogni cammello	T.M.T.	3
Per ogni bovino	“ “	1
Per ogni 20 ovini	“ “	1

Gli Scekh delle tribù egiziane saranno muniti dal loro Governo di una carta speciale nella quale saranno trascritti i capi di bestiame che essi posseggono e la somma che devono pagare all'Amministrazione Coloniale.

Tali biglietti saranno ritirati dal Cantibai degli Habab che li trasmetterà al Governo Coloniale il quale chiederà rimborso a Suakim delle somme relative.

Ove il Cantibai fosse informato che le tribù predette sono venute in nostro territorio con un quantitativo di bestiame superiore a quello indicato sui fogli vistati dalle Autorità Egiziane, ne informerà il Governo con quella maggior copia di particolari [32] che valgano a determinare gli abusi che eventualmente si verificassero al riguardo (V. lettera Governo 6 Giugno 1898 n° 1643 di protocollo).

Il Cantibai degli Habab ha ricevuto apposite istruzioni e per quanto sopra venne stabilito, e per quanto riguarda il contrabbando del bestiame delle armi e degli schiavi; come pure per le coltivazioni abusive dei Rasciaida d'oltre confine (V. due lettere a lui dirette dalla Zona di Cheren, in data 22 Giugno 1898. allegati C. e D alla lettera succitata).

Ed ora una semplice mia considerazione:

Nessun risultato pratico è possibile ottenere, e per la mala fede delle Autorità egiziane che dovranno rilasciare le famose carte del bestiame, e per la nessuna voglia dei Rasciaida a pagare.

Come farà il Cantibai a far sgombrare dal nostro territorio le mandrie non provviste di autorizzazione, non avendo egli a disposizione forza armata?

Come farà a conoscere se le mandrie pascolanti in territorio nostro sono dei Rasciaida a noi dipendenti o di quelli oltre al confine, dal momento che questa circostanza è valsa fino ad oggi ad ingannare il Governo Eritreo?

Chi non volesse far calcolo di queste mie obiezioni tenga a mente, che a tutt'oggi non una mandria dei Rasciaida d'oltre confine si è presentata a pascolare nel nostro territorio, o per essere più esatti, a tutt'oggi il Cantibai degli Habab non un permesso di pascolo per mandrie dei Rasciaida più sopra accennati ha ritirato ed inviato al Governo. [33] E quindi il risultato qual è? Quale sarà?

A me pare che una compagnia di ascari nella regione degli Habab sarebbe in certe stagioni di

utile incontestato pel Governo nel senso del prestigio suo, dell'umanità e del tornaconto.

Ma!!.....

Ne vi è da credere che si possa rimediare coi pochi uomini che saranno mandati là della Compagnia Costiera, che anzi saranno motivo di serie questioni, se non di conflitti coi più volte citati Rasciaida.

25 Ottobre 1898.

Questo allegato è stato scritto nello scorso Agosto, ad una distanza cioè di non più di 2 mesi. Orbene, qualche cosa di ciò che prevedevo si è verificato. La massima parte dei Rasciaida ha fatto questo semplicissimo ragionamento: «Per andare a pascolare nei territori dell'Eritrea a sud di Ras Casar ci occorre il permesso, che è quanto a dire, pagamento certo delle tasse di pascolo; e questo poco ci garba. Andiamocene invece col nostro bestiame in altra zona dei nostri buoni vicini italiani, ove tale permesso non sia obbligatorio, come per es. nella valle del Lacueb , e cioè a sud-ovest, anziché a sud-est. Ivi pascoleremo ma non pagheremo, giacché quand'anche la cosa si sapesse, nessuno ci disturberà: tutt'al più le autorità italiane scriveranno a quelle inglesi: queste risponderanno, la prime riscriveranno e, prima che si intendano, verrà l'epoca del nostro ritorno, ed allora buon giorno signori! In seguito Allah è grande e provvederà!» [34] E così hanno agito, e finora il loro ragionamento corre.

Noi si dirà che questa è prosa volgarissima, ma non è men vero che i fatti son fatti.....

Altri invece non si sono curati nemmeno di servirsi di un sotterfugio qualunque: Da 15 giorni hanno passato il confine, per l'appunto a sud di Ras Casar, senza preoccuparsi né di permesso, né d'altro e stanno là facendo il comodo loro.

Il buon Cantibai Osman Hedad è corso coi suoi 20 guerrieri e trovati i Rasciaida senza la famosa carta, li ha inviati a tornarsene sui loro passi: ma i Rasciaida meravigliati han risposto: perché andar via? Ma noi vogliamo pagare!!

E qui mi permetto una domanda: Chi riscuoterà?

Non mi faccio vanto di aver preveduto questi fatti, perché essi nell'ordine attuale delle cose erano e sono naturalissimi. Solo vorrei che non ne avvenissero dei peggiori a nostro danno, essi pure possibilissimi, per non sentirmi gridare «Crepì l'astrologo».

[35]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.						
Scekh Saad Selim Del ramo Baratich, uomo sui 40 anni. Intelligente, astuto, e sebbene dimostri devozione al Governo cerca di imbrogliarlo come tutti gli altri suoi connazionali. Confermato il 12 Dicembre con lettera del Governo al n. 2162 di protocollo. Distribuito berretto e veste.	200	300	1500		300	20	3	375.00 (.)	400	Musulmana	Arabo	(.) N° 150 T.M.T. Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Ad evitare la rinnovazione di solite quistioni con gli Aflenda a causa di terreni da coltivarsi, fu in data 16 Novembre 1898 con deliberazione N° 5 di questo Commissariato stabilito, che i Rasciada Baratich possono coltivare fino a Gulbub sulla sinistra del Lebca, senza poter passare a sud di detto torrente.

[37]

Allegato N° 2

Ad-Azeri del Tabeh

Agosto 1898

[39]

Tribù degli Ad-Azeri del Tabeh

Gli Ad-Azeri sono un ramo della grande famiglia dei Beni-Amer, dalla quale si sono divisi da sette od otto generazioni.

Genealogia

Nassèh

Idris	Acut	Accasah	Hummed
Capo stipite degli Ad Omar	Capo stipite degli Ad Acut	Capo stipite degli Ad Azeri	Capo stipite del Diglal suddito italiano

Il ramo degli Ad-Azeri abbastanza numeroso abita al Nord di Ras Casar ed è quindi soggetto agli Anglo-Egiziani. Suo capo è Scekh Ocut uod Mussa.

Un notevole di questo gruppo si separò da 3 anni (1895) per ragioni di inimicizia, dal suo Capo e passato nel territorio italiano, attirò a sé i propri aderenti, costituendo una tribù autonoma la quale per la località ove risiede gran parte dell'anno (Valle del Tabeh, affluente di sinistra del Falcat) ha preso per l'appunto il nome di Ad-Azeri del Tabeh.

Il notevole, di cui sopra si fa cenno, è cero Solman Hummed Lebab che avendo fatto atto di sudditanza al nostro Governo con domanda scritta in data 21 Agosto 1897, fu pure nominato Capo di questa nuova tribù, la quale or cresce or diminuisce di numero a seconda dei litigi che nascono fra i dipendenti dello Scekh Ocut Mussa e quelli che col [40] Solman passarono il confine.

Effettivamente però gli Ad-Azeri a noi soggetti tendono ad aumentare anche perché il territorio che essi occupano ha pascoli migliori di quelli che trovansi oltre confine.

Si divide come i Beni-Amer in due caste: Naptab (Nobili) e Tigrè.

La tribù è nomade e costituita esclusivamente di pastori che traggono il proprio sostentamento dal prodotto del loro numeroso bestiame, cammelli, buoi e capre.

Fino a tutto l'esercizio 1897-98 non hanno pagato un tributo propriamente detto, ma una tassa di pascolo di circa £. 300. Da quest'esercizio soltanto (1898-99) pagheranno un tributo equivalente.

Per la ricchezza di bestiame potrebbe la quota elevarsi di più, ma per i primi anni è conveniente non aumentarla perchè la tribù possa farsi più numerosa.

Essa si suddivide nelle seguenti frazioni:

1a **Bet Hassèh Hummed**

2a **Bet Hummed Idris al Saad**

3a **Bet Mohammed Ali Belà Ciabel** (mangiatore di cenere)

4a **Bet Mussa uold Hamed**

La loro residenza ordinaria è la seguente:

Di estate nella Valle del Tabeh a sud-ovest del Coròra; d'inverno più a nord, verso il confine, nella pianura di Gaagat ed in quella di Ela-Tsaadà ad ovest del Coròra oradetto.

Qualcuno pascola pure nel territorio degli Ad-Ocut, confinante ad est con i suaccennati Ad-Azeri, ed anzi Mohammud Scerif, capo [41] degli Ad-Ocut, tenta ogni mezzo per attirare a sè più che può, non già nell'interesse del Governo, ma esclusivamente suo, per il maggior reddito che ne ricava, e spera di riuscire sia per le facilitazioni che loro usa, sia per la comunità di origine, essendo gli uni e gli altri, Beni Amer.

Aggregate a questa nostra tribù degli Ad-Azeri del Tabeh si trovano frazioni di altre tribù, Maghita, Bet Mala, Malait, Ad-Hagg Mohammud, Ad Scekh Soliman, ecc. ecc.

Siccome però questa gente paga il tributo al Diglal dei Beni-Amer, così parlerò soltanto del Maghita unici che lo paghino agli Ad-Azeri del Tabeh.

I Maghita

sono della tribù degli Hedarab, della quale non ho potuto conoscere l'origine.

Sono pastori nomadi come gli Ad-Azeri del Tabeh. Hanno a loro capo Mohammed Ali Belà Ciabel degli Ad-Azeri suddetti il quale comanda questa frazione dei Maghita a mezzo di un Uachil della frazione stessa certo Idris Minni.

Pagarono altra volta la tassa di pascolo a Mohammud Scerif Capo degli Ad-Ocut, nel cui territorio pascolavano; ma dopo la costituzione della tribù degli Ad-Azeri del Tabeh si riunirono ad essa, alla quale pagano un tributo annuo di Talleri 80.

Ne' gli Ad-Azeri del Tabeh, nè i Maghita hanno mai dato contingente alle truppe della Colonia. [42]

Con gli Ad-Azeri suddetti convivono anche alcune famiglie degli Ad Scifta (Bet-Mala) paganti però tributo colla loro tribù. Questa gente è chiamata Ad-Scifta, parola abissina che significa ladri, essendo per l'appunto famosi razziatori che in gruppi di 8 o 10 famiglie si trovano sparsi fra varie tribù.

Gli Ad-Azeri sono gente rozzissima: vivono allo stato semiselvaggio, non avendo la civiltà avuta ancora alcuna influenza fra i loro monti che costituiscono il territorio dei Bet-Mala.

Hanno leggi, usi e costumi come gli Habab ed i Beni-Amer.

La carica di capo però fra gli Ad-Azeri del Tabeh è elettiva dipendendo la scelta di esso da Naptab (notabili delle tribù).

[43]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.					
Scekh Salman Hummed Lebab Della frazione Bet Nasseh Hummed, uomo sui 60 anni e più, opportunista ed intrigante, bugiardo. Confermato Capo 1° Dicembre 1898 con lettera del Governo N. 2162 di protocollo.									Musulmani	Tigrè	Censimento Ottobre 1898
Ad Azeri del Tابه	80	140									
Maghita	100	200	50	100	300	300.00	300.00				
	180	340	50	100	300						

Annotazioni speciali

Malgrado le disposizioni date dalla Zona di Cheren in data 21 Agosto 1897, al Capo degli Ad-Ocut Mohammud Scerif di non farsi pagare tributo dagli Ad-Azeri nè dai Maghita, egli continua tranquillamente a riscuoterlo. Lo Scekh Salman ha reclamato varie volte. Si è fatto rapporto al Governo (Vedi lettera a Novembre 1898 al N° 162 di protocollo). Si attende l'esito.

[45]

Allegato N° 3

Habab

Agosto - Settembre 1898

[47]

Tribù degli Habab

La grande famiglia degli Habab comprende:

1° Gli **Ad Eptes** che sono gli Habab propriamente detti;

2° Gli **Ad Temariam** che oggi formano tribù a parte

3° Gli **Ad Tacles**, costituenti anch'essi tribù separata dagli Habab, e sotto la giurisdizione dal 1° Luglio 1898, del Commissariato Regionale di Cheren, dal quale dipendevano, prima di tale epoca, anche gli altri due rami succitati.

Lasciando da parte gli Ad-Tacles che non appartengono al Commissariato di Massaua, e trattando qui degli Ad-Temariam dei quali è oggetto l'allegato N°5, terrò parola del 1° ramo, ossia degli Ad-Eptes i quali costituiscono la grande tribù conosciuta ora col nome di Habab.

La sede di questa tribù è compresa fra i limiti seguenti:

ad est, il mare da Ras Casar alle foci del grande Modsabet;

a nord, il confine fra l'Eritrea ed il territorio Egiziano nel suo primo tratto, e poscia il torrente Coròra fino alle sue sorgenti;

ad ovest, gli Ad-Azeri del Tabeh, gli Ad-Ocut e gli Ad-Tacles;

a sud, gli Ad-Scekh e gli Ad-Temariam.

Tutto il territorio così delimitato non è sede soltanto degli Habab, ma di altre due tribù ancora, ossia dei Rasciaida (Vedi allegato N°1) che abitano tutta la costa di Ras Casar alle foci del Lebca, e degli Ad Scekh (vedi allegato N°4) che popolano [48] la parte sud, ossia l'altipiano di Moga, immediatamente a nord degli Ad-Temariam.

Vi pascolano pure di estate, i bestiami degli Ad-Maalum (Allegato N° 7) e degli Ad-Tsaura (allegato N° 6).

Gli Habab costituiscono una tribù a base aristocratica.

Sono pastori nomadi che vivono esclusivamente col prodotto del loro numerosissimo bestiame di cammelli, bovini ed ovini. Nessuno si dedica alla coltivazione del suolo.

L'attuale popolazione degli Habab è mista, né puossi con certezza indicare quale sia la razza aborigena che abitò quella contrada.

Secondo la tradizione popolare, unica fonte di più o meno possibili informazioni nella Colonia, la gente che oggi risiede in detta regione dovrebbe dividersi in tre categorie:

1° I discendenti di tribù nomadi che per prima abitarono il paese;

2° I **Bet Asghedè** immigrativi dall'Accalè Gusai;

3° Frazioni di tribù religiose, originarie della Mecca e quindi venute posteriormente agli Asghedè.

Dei primi soli si sa, che sopraffatti dai Bet Asghedè diventarono i servi di costoro. Sono gli attuali Tigrè.

I terzi costituiscono l'attuale tribù degli Ad Scekh e degli Ad Maalum, santoni che di loro razza hanno seminato, insieme ad altri [49] di genia simile, tutto quanto il paese che è oggi abitato dalla popolazione musulmana della Eritrea.

Di queste tribù è a sufficienza fatto cenno negli allegati N° 4 e 7.

Dei secondi merita fare speciale menzione, derivando da essi la parte aristocratica della tribù degli Habab.

Vuole la leggenda che verso il 1600 un certo Asghedè dell'Accalè-Gusai, venuto a contesa nel proprio paese, sia dovuto fuggire con pochi servi, e ricoverarsi sui monti che poscia dal nome suo chiamaronsi Rora Asghedè.

Fuggitagli un giorno la mula inviò i servi per rintracciarla. Costoro la raggiunsero sull'altipiano di Nacfa nella località chiamata per l'appunto "Bagla".

L'altipiano era abitato allora dagli Almadà aventi per Capo un Dancalo, certo Humedu, già prima loro servo e poscia divenutone Signore.

(Gli Almadà furono anticamente distrutti dagli Afara. Abitavano in Rahib ma facevano pascolare gli armenti, dai loro servi, dell'altipiano di Nacfa. Ultimo capo degli Almadà fu Margiub uold Hassan di cui conservasi ancora la tomba a Modaghe. Anche oggi fra gli Habab vi è un gruppo di Tigrè che si chiamano Almadà).

Costui abitante in Rahib, informato dai suoi dipendenti della comparsa in Nacfa di alcuni stranieri, si recò sul luogo ed interrogatili fece loro consegnare la mula; poscia ristoratili di [50] cibo li rimandò al padrone loro.

I servi raccontarono ad Asghedè di aver visto paesi migliori della Rora, ricchi di bestiame, fertili e governati da un capo che li aveva gentilmente accolti.

Asghedè lasciò tosto la Rora e andò a Nacfa ove Humedu con festosa accoglienza lo ricevette.

Tale fu la simpatia che Asghedè seppe ispirare alla gente del paese che, venuto a morte Humedu, egli fu nominato capo della tribù.

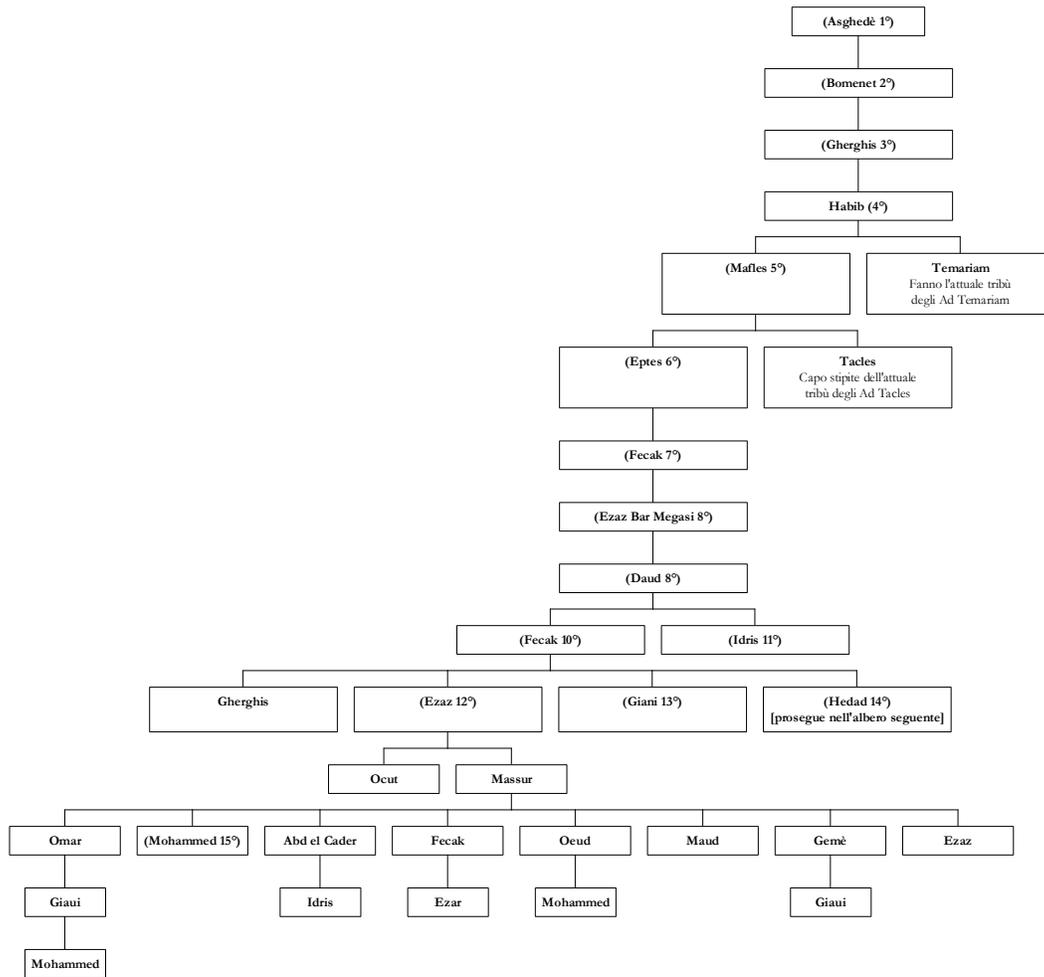
Asghedè ripartì la sua gente sull'altipiano e poco a poco gli Almadà pur conservando la loro religione, la lingua e le leggi proprie, divennero servi dei discendenti di Asghedè.

Questo è in succinto quanto si conosce, per tradizione, dell'origine degli Habab. Chi poi ne volesse sapere di più e conoscere anche qualche altra cosa che si riferisce agli Almadà, agli Iung ed altre razze che abitarono prima dei Bet-Asghedè l'attuale territorio degli Habab, vada a consultare qualcuna delle molte relazioni che altri Ufficiali hanno precedentemente compilato, quale per es: quella del Tenente Pavoni (Gennaio 1891) da cui per l'appunto ho ricavato i cenni sopra esposti.

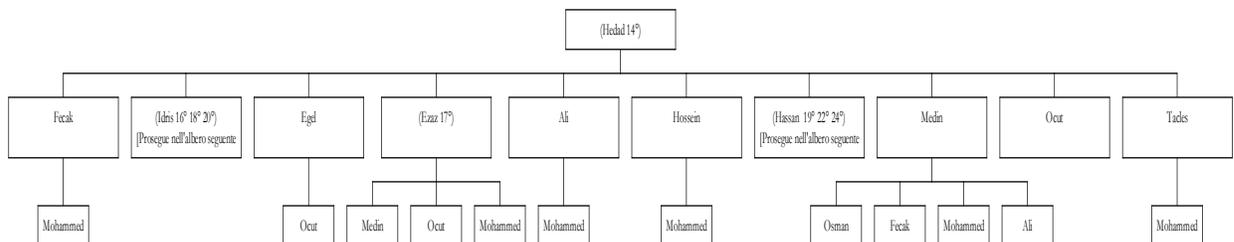
Prima di proseguire, trovo necessario trascrivere subito l'albero genealogico degli **Habab**, o per meglio dire, la genealogia della aristocrazia della tribù.

[51]

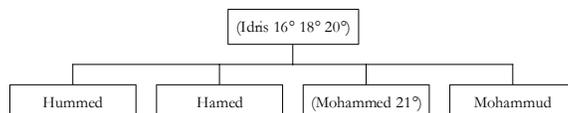
Capo Stipite della Tribù (**Asghedè 1°**) venuto verso il 1600 dall'Accalè Guzai cristiano di razza abissina



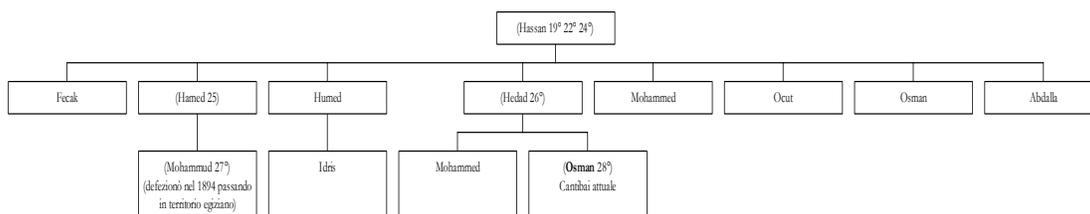
Hedad



Idris



Hassan



N. B. I nomi compresi fra parentesi in inchiostro rosso appartengono alle persone che furono o sono a capo della Tribù, chiamati Cantibai, da Eptes (6°) in poi. [52]

Da tale albero si vede come uno dei figli di Habib (Temariam) siasi dagli altri disgiunto ed abbia costituito una tribù a parte che da lui prese nome e che ancora oggi occupa il territorio tra monte Asciaron a nord ed il Lebca a sud, compreso fra il versante orientale della Rora Asghedè ad ovest ed il mare ad est (Veggasi allegato N°5).

Le ragioni di tale divisione sebbene secondo alcuni dovuta a litigi e quistioni insorte fra le famiglie dei Bet-Asghedè, furono più veri similmente prodotte dal bisogno di espansione, necessario alla ormai crescente popolazione.

Ed infatti poco dopo vediamo che anche Taclès, nipote di Temariam, invita lo zio e con la sua gente ed il suo bestiame si allontana a sua volta in cerca di nuovi territori, trasportandosi ad occidente della Rora, fra l'Anseba e la valle del Gherghesa, regione presentemente abitata dalla tribù che, da Tacles, ebbe il nome.

Resta solo negli antichi territori Eptes, primogenito di Mefles, il quale allargandosi verso nord occupa il corso del Falcat fino al Coròra e costituisce la tribù degli Ad Eptes.

Perché poi questo ramo, che è il principale dei discendenti di Asghedè, abbia assunto il nome di Habab, non si sa con certezza. E' facile che Habab sia un corrottivo di Habib, capo stipite per l'appunto delle 3 tribù attuali, nome che venne assegnato agli Ad-Eptes costituenti il ramo più diretto.

Le separazioni e divisioni sopraccennate [53] avvenivano circa 100 anni dopo l'immigrazione di Asghedè nell'altipiano di Nacfa, e cioè verso il 1700.

Il capo tribù degli Ad-Eptes, che d'ora in poi chiameremo Habab, porta il titolo di Cantibai.

Il 1° ad essere insignito fu Eptes Uold Meftes che recatosi a Cabessà in Abissinia per liberare il fratello Taclès fatto prigioniero da razziatori del Hamasen venne dal Negus Iasù riconosciuto Capo degli Habab col titolo suddetto.

Quale insegna del grado ebbe una veste, un braccialetto d'oro ed un neggara (sambuco).

I Cantibai successivi omisero tutti, meno Ezaz Bar Negasi, di richiedere la conferma dell'investitura del Negus, mettendosi così spesso in guerra con lui e coi suoi luogotenenti.

Gli Habab riuscirono in tal modo a rendersi indipendenti dell'Abissinia non conservando ormai della razza d'origine che il neggara e la malafede.

Per necessità di relazioni commerciali e politiche, perdettero a poco a poco gli usi propri, la lingua e la religione dei padri loro, assimilandosi alle tribù soggette ed a quelle finitime.

Dal 1890 (Cantibai Mohammed uold Giau) si sono tutti convertiti all'Islamismo. Parlano ora il Tigrè.

Cessata la nomina del Cantibai da parte del Negus di Abissinia, il Capo della tribù fu sempre eletto dai capi famiglia dipendenti da Asghedè, nessun diritto avendo nella scelta le famiglie soggette, ossia i Tigrè. [54]

Ma se tale elezione fu sul principio operazione pacifica e fatta alla buona, secondo la legittima successione di padre in figlio, coll'antico sistema cioè patriarcale, non tardarono però a formarsi i partiti rendendo l'elezione del Cantibai cosa ardua al punto di assumere il carattere di lotta per il potere.

E non solo questa lotta si accese fra gli Habab propriamente detti, ma fu pur anco motivo di guerre con gli Ad-Tacles i quali conquistarono una volta il neggara colle armi, sotto il loro Capo Tedros uold Nascieh. Lo perdettero circa 3 anni dopo essendo stato ripreso colle armi alla mano dal Cantibai Naud che lo difese strenuamente poco appresso riportando piena vittoria sugli Ad-Tacles in una battaglia ad Uod Gan.

Da allora in poi il neggara non uscì più dalla famiglia Ad-Naud, che in seguito prese il nome dal figlio Fecak, ossia Ad-Fecak uold Naud, dalla quale appunto deriva il Cantibai attuale.

Ma le lotte ed i disaccordi non cessarono, anzi crebbero col moltiplicarsi dei rami di detta famiglia, specialmente quando gli Habab si convertirono all'Islamismo, aumentandosi in tal modo le quistioni a causa dei figli di diverso letto, tanto che tutti i Cantibai, da Hedad uold Fecak, ultimo cristiano, all'attuale Osman Hedad, dovettero mantenere il neggara o colle armi o coll'appoggio di qualche Governo. [55]

Attualmente quindi la elezione del Cantibai è cosa assai complicata.

Senza tener conto delle lotte, degli imbrogli, delle destituzioni ecc. ecc. che i vecchi Habab raccontano a riguardo dei passati Cantibai, da Hedad uold Fecak fino al termine dell'occupazione egiziana, credo meritevoli di cenno le quistioni insorte in proposito dalla nostra occupazione in poi.

Nel 1880 Cantibai Hassan (la di cui memoria, cosa rara, è venerata, ed a ricordo del quale la tribù costruì in Uold Gau una tomba più grande di tutte le altre dei defunti Cantibai) vicino a morire, essendosi accorto che i voti dei capi famiglia erano divisi fra i suoi due figli Hammed ed Hedad, mostrò il desiderio che il primo gli succedesse nel comando ed il secondo fosse nominato Scekh Mosciaiekh, seconda carica nella tribù. La sua volontà fu rispettata.

Cantibai Hammed chiese ad Ali el Din Pascià di poter andare a Suachim a pagare il tributo. Gli venne concesso, ma la cosa spiacque ai fautori di Hedad.

In questo frattempo scoppiò l'insurrezione Mahdista.

Lo Scekh Mosciaiekh Hedad parteggiò con la sua gente in favore di Osman Digma e Cantibai Hammed si rifugiò da Ras Alula. Sperò avere aiuti da costui e venne col Ras fino a Nacfa, ma Alula si contentò di razzare gli Ad-Taclès e gli Ad-Temariam.

Cantibai Hammed restò solo con la tribù, pagando tributo ai Dervisc per non esserne molestato. [56]

Sbarcata la spedizione italiana a Massaua si presentò al Generale Saletta e fece atto di

sottomissione.

Accusato poscia di tradimento fu processato e deportato in Italia ad un bagno penale. Graziato e ritornato in Colonia morì poco dopo.

Suo figlio Mohammed vantò diritti alla successione, ma per aver provocato disordini, intralciando l'opera del Governo, fu deportato in Assab.

Ad Hammed successe quindi, anziché il figlio, il fratello Hedad, che a sua volta destituito per mal governo nella tribù ed imprigionato, morì poco dopo in carcere. Gli succede il nipote Mohammud, figlio di Hammed, liberato da Assab per la circostanza.

Costui forte dell'appoggio del Governo esercitò dispoticamente la sua autorità sulla tribù e nel 1894 temendo un secondo castigo costrinse la sua gente a defezionare ed a passare nel territorio Egiziano con tutto il bestiame.

La tribù rientrò poi, a poco a poco, alle sedi di prima abbandonando Cantibai Mohammud che ora con pochi suoi seguaci trovasi relegato a Tocar.

L'attuale Cantibai Osman uol Hedad all'epoca della relegazione del padre in Assab, rimase presso lo zio Cantibai Mohammud, sopportato perché ragazzo, ma malvisto per la legittimità del suo diritto alla successione.

Nel 1891, ritenendosi minacciato, fuggì oltre [57] confine ad Adobhana, insieme ai parenti Hummed uold Cantibai Hassan suo zio, ed al fratello Mohammed, i quali dopo circa un anno furono fatti assassinare dal Cantibai Mohammud.

Osman Hedad rimasto solo fece ritorno in Nacfa da dove nel 1894 dovette forzatamente seguire lo zio nella sua defezione. Nel 1895 però riuscì a fuggire dal territorio egiziano e ritornare con la maggior parte della tribù in territorio italiano. In quello stesso anno 1895 fu investito a Cheren della carica di Cantibai.

Ha circa 22 anni; è molto intelligente ma non deve avere molta energia.

Sembra molto affezionato al Governo italiano, e, data la sua giovinezza è probabile che il suo attaccamento, che è generato dalla gratitudine, sia sincero.

Non manca però di essere osteggiato da alcuni Bet-Asghedè partigiani di Mohammud ex Cantibai.

Per far cessare tali ostilità occorre che egli sia appoggiato e favorito dal Governo, favore ed appoggio che ben difficilmente potranno causare da parte sua atti di ingiustizia e prepotenza, essendo egli di indole mite e buona.

Scekh Mosciaietikh della tribù e presentemente il di lui cugino Idris uold Humed, figlio di quello stato assassinato nel 1892 ad Adobhana per opera di Cantibai Mohammud.

Lo Scekh Mosciaietikh è la prima carica dopo quella di Cantibai. E' capo di tutti gli Asghedè i [58] quali rispettivamente sono Capi dei propri Tigrè.

Lo Scekh Mosciaiekh funziona da Capo della intera tribù durante le assenze del Cantibai.

Gli Habab, tribù aristocratica, si dividono in Bet-Asghedè (nobili) discendenti dal Capostipite Asghedè, ed in Tigrè (servi) derivanti dalle tribù aborigene della regione.

Questi ultimi stanno raggruppati attorno alle varie famiglie dei loro padroni (Bet-Asghedè) e non prendono parte alcuna alle faccende di governo; le loro persone, le famiglie e gli averi sono in balia della prepotenza della nobiltà.

Il diritto che regge i dominatori è di gran lunga superiore a quello dei soggetti i quali trovansi al penultimo gradino della scala sociale, non avendo al di sotto di loro che gli schiavi.

Di questi, pochissimi gli uomini, molte le donne che i Bet-Asghedè non hanno ritegno di obbligare alla prostituzione ricavandone gli utili.

Anticamente i Bet-Asghedè avevano diritti assai maggiori di adesso sui Tigrè, compreso quello

di servirsi per i primi 40 giorni delle spose di questi ultimi, ma, e per la resistenza dei soggetti e più specialmente per l'opera della civiltà parecchie mostruosità sono cessate ed altre vanno scomparendo, come per es: quella del diritto di vita e di morte sui soggetti e simili,

La vendetta del sangue è ancora cosa sacra fra gli Habab, ma ormai quistioni di tal genere si compongono col pagamento di multe, sia per iniziativa dei notabili, sia per effetto delle leggi [59] italiane.

Per regolarizzare i rapporti fra i notabili, per legalizzare matrimoni, per raccogliere testamenti, e per altre poche quistioni, vi è un Cadi il quale basa i suoi giudizi sul Calil.

Questo libro non è che una raccolta di precetti del Corano coi commenti di qualche dotto Santone. Si stampa al Cairo ed in Siria; fu importato dagli Egiziani.

Quindi l'azione del Cadi è molto limitata, anzi il più delle volte si riduce alla lettura di un paragrafo del Corano al quale le parti devono attenersi.

Il Cadi non è pagato, ma riceve regali in occasione di matrimoni, di funzioni religiose per i morti ecc. ecc.

Egli è scelto dalla famiglia degli Ad-Darchè, derivante da una tribù religiosa venuta, come gli Ad-Scekh, gli Ad-Maalum ed altri, dalla Mecca.

Gli Habab sono, come già ho detto, musulmani dal 1830 in poi, ma mentre il Bet-Asghedè sono superstiziosissimi, i Tigrè al contrario sono poco osservanti delle pratiche religiose.

Ciò che hanno di comune e notabili e servi, si è la crassa ignoranza, il sospetto, la diffidenza e la paura.

Gli Habab sono snelli di forma, di statura piuttosto alta, di profilo regolare, con aspetto e mosse femminee.

I nobili passano l'intera giornata al Megles (luogo di riunione) intrattenendosi di cose futili e chiaccherando sempre.

I Tigrè custodiscono e pascolano il bestiame. [60]

Le donne attendono ai lavori di casa, affumicano le stuoie per renderle impermeabili, fabbricano il burro, filano la lana e la tessono facendone coperte che poi coloriscono di un colore giallognolo.

Le fatiche e la prostituzione sono di spertanza delle schiave.

Gli Habab non coltivano il terreno, essendo tal mestiere ritenuto ignobile. Si provvedono della dura necessaria da Massaua.

Verso il 1872, rappresentando il Governo Egiziano in Massaua Munzinger pascià, furono d'ordine suo fatti tentativi di coltivazione in Nacfa, ma con risultati negativi: il cotone non vi prosperò; il tabacco crebbe ma non rigoglioso; soltanto gli erbaggi diedero qualche affidamento di riuscita richiedendo però lavoro e cure straordinarie.

Gli Habab sono nomadi: durante la stagione dello Scita, ossia delle piogge alla costa (dal Novembre all'Aprile) sogliono dimorare fra Tigsè e Uod Gau approfittando dei pascoli che si trovano sul versante orientale della Rora Tsellim, lungo la media e la bassa Valle del Falcat e nelle valli comprese fra il Falcat e la conca di Naro.

Ordinariamente in tale stagione il Digghè viene stabilito a Modaghe sul basso Falcat.

Durante il Harif, quando cioè vengono le piogge ai monti (Maggio-Ottobre) trasportano i loro accampamenti fra Agra e Nacfa, inviando gli armenti ai pascoli della Rora Asghedè, della Rora Amba e del versante occidentale della Rora Tsellim.

[61] In tale stagione il Digghè si stabilisce d'ordinario a Nacfa.

Il Digghè è simile al Dega el Diglal dei Beni Amer, forma il villaggio dei notabili.

Le capanne di stuoie affumicate, a forma di battello rovesciato, sono disposte in vari circoli,

limitati ciascuno da siepi spinose contenenti i membri di una intera famiglia Bet-Asghedè (nobili).

I vari circoli raggruppati attorno a quello del Cantibai, nella cui baracca sta il neggara, costituiscono il Digghè.

Le capanne dei Tigrè sono sparse nei dintorni, più o meno lontani a seconda delle località ove pascola il bestiame.

Gli Habab non hanno mai dato forte contingente di ascari alle truppe della Colonia, e quei pochi non sono certo dei migliori.

Sebbene per le loro questioni interne abbiano dovuto più volte ricorrere alle armi, sono tutt'altro che arditi guerrieri. Maneggiano bene la spada e la lancia, ma poco conoscono l'uso delle armi da fuoco.

Vincolati alla difesa dei loro armenti non hanno mai fatto spedizioni di conquista, né si sono trovati a contatto di popoli belligeri che per essere taglieggiati e raziati in ogni modo.

Non fabbricano armi ma le acquistano dagli Hadendoa e dai Beni-Amer.

Nessun Habab va' mai separato dalla lancia, dalla sciabola, dallo scudo e dal bastone ricurvo.

Presentemente il Cantibai possiede una ventina di fucili lasciati dal Governo, quando nello scorso [62] Maggio fu da quella regione tolto il Residente ed il piccolo distaccamento di ascari che serviva di scorta al Residente stesso.

Anche una banda di 20 fucili fu sciolta per ragioni di economia.

Qualche altra arma da fuoco trovasi in possesso pure di alcune famiglie di Bet-Asghedè, che le danno in consegna ai rispettivi Tigrè per la custodia del bestiame.

Come si è fatto cenno fin dal principio (pag.1) non tutto il territorio degli Habab è occupato da tale tribù, ma viceversa poi parecchie frazioni di Tigrè, pur pagando il tributo al Cantibai, vivono in altre regioni della Colonia: così per es.: la frazione Samhar (Vegg. a pag.18) è composta tutta di gente che abita, vive e pascola nel Samhar, ed anche nel basso Accalè-Gusai (pianura di Abla) ecc. ecc.

La riscossione del tributo ha luogo, per mezzo di Bet-Asghedè incaricati dal Cantibai, nelle seguenti porzioni:

Per ogni cammello	1	Tallero di M. T. circa
Per ogni bue	1	“ “ “
Per ogni dieci capre	1	“ “ “

Negli Habab il bestiame equino è scarsissimo, e non paga tributo.

Non fu mai possibile compilare un censimento che nemmeno approssimativamente si avvicini al vero.

Uno ultimo, fatto dal Residente Tenente Chiarini, in Marzo 1898 è veramente irrisorio.

Esso darebbe le seguenti cifre: [63] tabella

Popolazione	Bet-Asghedè	1120
	Tigrè	3000
Bestiame	Cammelli	1300
	Bovini	5400
	Ovini	170.000

Se ciò fosse vero non potrebbero gli Habab pagare £. 56000 di tributo come pagarono nell'ora scaduto esercizio 1897.98 e tanto meno pagarne 60000, come fu proposto per l'esercizio corrente. Al contrario pagano senza alcuna difficoltà.

Da informazioni assunte e che devo ritenere abbastanza esatte, la popolazione può per lo meno triplicarsi raggiungendo, a dir poco, i 20 mila abitanti: il bestiame dovrebbe essere in quantità doppia senza fallo, ed anche più.

Al Cantibai degli Habab fu dato l'incarico quest'anno, in seguito all'abolizione del Residente e del distaccamento, di sorvegliare il bestiame che i Rasciida d'oltre confine, condurranno al pascolo nel territorio nostro, ma di questo è particolarmente fatto cenno nell'allegato N°1 che per l'appunto tratta dei Rasciida.

Ebbe pure incarico di sorvegliare il contrabbando di bestiame, armi e schiavi che i Rasciida stesso non mancano di esercitare coi loro Sambuchi fra le varie Merse esistenti nell'esteso litorale degli Habab, segnate a pag. 20, e la costa araba.

La tribù degli Habab si compone di 43 frazioni di Bet-Asghedè e di 57 frazioni di Tigrè, ognuna delle quali dipende da una famiglia di Bet-Asghedè come puossi rilevare dal seguente specchio:

[64-65]

N° d'ordine	Frazioni dei Tigre	Famiglia Bet Asghedè da cui dipendono	N° d'ordine
1	Ad-Ailai	Cantibai Osman uold Hedad	1
2	Ad Dain		
3	Ad Cadedè		
4	Ad Cai		
5	Ad Esciacak		
6	Ad Bari		
7	Ad Mahfè		
8	Ad Faid uold Ali		
9	Ad Seho		
10	Ad Becerù		
11	Ad Samarà Hùul		
12	Ad Allegh		
13	Ad Hummed Gidda		
14	Ad Maffarad		
15	Ad Samhar [abita nel Samhar]		
16	Ad Abbir	Mohammed Sada Abbir	2
17	Ad Tsegagà	Salomon Mefles	3
18	Ad Tsegagà	Mohammed Ischia Omar	4
19	Ad Tsegagà	Omar Adum	5
20	Ad Tsegagà	Abubacher Hummed Nur	6
21	Ad Caieh	Osman Mohammed Ocut	7
22	Ad Caieh	Idris Mohammed Nur El Din	8
23	Ad Cantibai Idris	Ali Mohammed uold Egel	9
24	Ad Maud	Mohammed Ibrahim Fecak	10
25	Ad Ocut	Mohammed Ali Scinccar	11
26	Ad Madalà	Egel Ali Atitai	12
27	Ad Beied	Mohammed uold Beied	13
28	Ad Cabin	Abd el Cader Fecak	14
29	Ad Scekh Mesmer Asfadà	Scekh Ai uold Ezaz	15
30	Ad Dued Asfadà	Ali uold Aul Ceua	16
31	Ad Fecak uold Mefles	Eptès Fecak	17
32	Ad Settar	Ali Ocut Mefles	18
33	Ad Azmati	Ali uold Idris Nur	19
34	Ad Cuf Caf	Omar uold Ezaz Mefles	20
35	Ad Dambai	Mohammed Nur uold Hammed	21
36	Ad Medin	Mohammed uold Ezaz uold Medin	22
37	Ad Medin	Hammed Nur uold Ghiltana	23
38	Ad Fidel	Fecak Ghirghis	24
39	Ad Fidel	Omar Idris Gherenet	25
40	Ad Fidel	Idris Abscellalit	26
41	Ad Hummed Fidel	Idris Arci	27
42	Ad Uod Darè	Mohammed uold Ocut Giaug	28
43	Ad Taleb	Ezaz Udris	29
44	Ad Taleb	Mohammed Giaug	30
45	Ad Giaug	Diglal Gemeh	31
46	Ad Maggiar e Ad Samrà	Ocut uold Egel	32
47	Ad Samrà	Mohammed Ali Hedad	33

48	Ad Mohammed Dega	Mohammed Ghirghis	34
49	Ad Mohammed Dega	Eptès Hummed Idris	35
50	Ad Agherracaià	Omar Idris Hedad	36
51	Ad Giamil	Mohammed Essen	37
52	Ad Debech Muse	Ocut Hedad	38
53	Ad Debech Abbai	Ali uold Medin	39
54	Ad Hammed	Mohammed Hagg	40
55	Ad Hammed	Idris Ocut	41
56	Ad Hammed	Ezaz Medin	42
57	Ad Herrci	Idris Nur	43

[66]

Merse principali esistenti nel litorale degli **Habab** da **Ras Casar** alle foci del **Lebca**.

Le merse principali nel litorale suddetto, in mano però ai Rasciida, solo [sic!] le seguenti:

- 1° **Mersa Barisei**, poco a sud di Ras Casar
- 2° **Mersa Ghendehetai**, a nord delle saline **Hasmati-Haram**
- 3° **Mersa Taclai**, a sud dei pozzi **Summet uod Hummet**
- 4° **Mersa Caber Sciek**, a nord dei pozzi **Abu Biscioch**
- 5° **Mersa Anetai**, a nord delle foci del piccolo **Modsabet**
- 6° **Mersa Mobarah**, a sud delle foci dello stesso torrente
- 7° **Mersa Golbub**, alle foci del grande **Modsabet**

Le prime tre specialmente sono quelle che, come più vicine al confine egiziano, servono al commercio clandestino dei Rasciida.

La 7^a serve specialmente per il commercio che gli Habab hanno con Massaua e con la costa araba per quanto riguarda gli acquisti di dura, acquisti che con Massaua non sempre si fanno a mezzo dei cammelli.

Esistono ancora più a sud altre merse, ma di poca importanza e soltanto occasionali, come per es: quella di Mehlid, ecc. ecc; di esse è inutile far cenno, tanto più che a rigor di termine dipendono dalle tribù degli Ad-Scekh e dagli Ad-Temariam, sebbene geograficamente la regione degli Habab si spinga fino alla foce del torrente Lebca. [67]

Annotazioni

La frazione dei Tigrè (Ad Samhar) che come è detto a pag. [manca indicazione] abita e vive nel Samhar e nel basso Accalè Gusai, abbastanza numerosa e suddivisa a sua volta in altre frazioni minori, Ad-Taulè, Sab-Laalit, ecc. ecc. ebbe ordine dal Governo, nell'Agosto dell'anno corrente, di rientrare alle sue sedi naturali, allo scopo di evitare i gravi inconvenienti verificatisi per la raccolta del tributo.

Tale ordine è in via di esecuzione (Veggasi pratica “conflitto tra una pattuglia di Saganeiti e gente degli Habab incaricati della riscossione del tributo del Cantibai” foglio Commissariato Massaua in data 14 Settembre 1898 N°877 e telegramma capo Ufficio Gabinetto 16 detto N°4324 ecc. ecc.).

[68]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.					
<p>Cantibai Osman uold Hedad degli Ad Fecak uold Naud. Giovane di circa 22 anni. Intelligente. Affezionato al Governo. (Vedi pure a pag. 9). Ha uno stipendio mensile di £ 500</p>	6800	14000	7000	150000	500000	200	56000.00	60000.00	Musulmana	Tigrè	Censimento ottobre 1898

Annotazione speciali

[73]

Tribù degli Ad-Scekh

Proviene da una famiglia di religiosi (Santoni) della Mecca che da circa dieci generazioni si è venuta a stabilire in Galeb-Sciagla territorio del Sahel.

A questa antica famiglia se ne unirono altre originarie degli Habab, dei Dembegehè, dei Beni Amer, ecc. ecc. e costituirono l'attuale tribù degli Ad-Scekh.

A somiglianza degli Ad-Maulum (allegato n° 7) dei Maandita nella penisola di Buri (allegato N° 67 a pag. 36) degli Aboua nell'isola di Dallamè (allegato 66 a pag. 20) dei Beedal nei Dahimela (allegato n°68 a pag. 7), dei Bet Ibraim Scekh Ahmed nel Samhar (veggasi zona del Samhar a pag.105) dei Bet Scekh Mohammud nell'Assaorta di sotto (allegato n° 39 a pag.10), ecc. ecc. fanno il comodo mestiere di recitar preghiere ed impartir benedizioni, dietro compenso, a chi ne fa richiesta. Qualcuno insegna anche il Corano, facendo così da maestro.

La tribù si governa internamente con ordinamenti aristocratici a guisa degli Habab e di Beni Amer.

Si divide cioè in padroni o signori (Scekh) ed in servi o dipendenti (Tigrè).

Questi ultimi sono i custodi ed i pastori del bestiame che in grande quantità possiede la tribù e dal cui prodotto tutte quante ritraggono il sostentamento.

Come gli Habab nessuno coltiva il terreno.

E' tribù nomade che non ha alcun villaggio [74] fisso, ad eccezione della "Dega", residenza del Capo, che però ad ogni stagione cambia di località.

La tribù si divide nelle seguenti frazioni di notabili:

1° Ad-Scekh Mohammed

2° Ad-Scekh Hamed uold Scekh el Amin

3° Ad-Scekh Hamed uold Scekh Mohammed

4° Ad-Scekh Hassenen uold Ali

5° Ad-Mohammed uold Scekh Amin

6° Ad-Osman uold Scekh el Amin

7° Ad-Mohammed Osman uold Scekh Mohammed ben Ali

8° Ad-Mohammed Ali uold Scekh el Amin

Ad ognuna poi delle suaccennate frazioni di notabili si aggruppano uno o due ed anche più, frazioni di dipendenti (Tigrè).

Ogni frazione stabilisce durante l'inverno la propria dimora in località prestabilite e che ormai l'uso ha reso costanti; così per es:

Il Capo, colla sua frazione (Ad Scekh Mohammed) pianta la Dega a Camciena vicino a Moga, e scende col bestiame fino ad Imit, vicino al mare in prossimità delle acque termali di Henab.

La 2ª frazione va a pascolare nella regione di Garabit-Ensà, verso il Barca.

La 3ª si reca a Taharà in territorio degli Ad-Taclès.

La 4ª e la 5ª come la precedente. Lo stesso dicasi dell'8ª.

La 6ª va al confine egiziano e precisamente alla foce del Cororà.

La 7ª frazione infine si divide: parte si reca [75] a Camciena e parte fra Ghinda e Saati. Nella stagione estiva la Dega viene stabilita ad Af-Abet, ad Anaghid (Lebca) ed anche a Moga, a seconda dei pascoli.

Tutte le altre frazioni invece vanno vagando a piccole tappe pel territorio estesissimo degli Habab, fermandosi or qua or là; ove lo consiglia la presenza dell'acqua e dei pascoli migliori.

In complesso la tribù vive nel territorio degli Habab, centro altipiano di Moga, pur

confondendosi spesse volte cogli Ad-Temariam, sebbene qualche frazione si spinga perfino al Barca, vicino ad Agordat, ossia a Gerabit Ensa, e qualcuna fino al Dongollo (Saati Ghinda).

Nella tribù la carica di Capo è ereditaria nella prima frazione, Ad-Scekh Mohammed.

Nessuno degli Ad-Scekh ha mai fatto parte delle truppe Coloniali, ed il Capo se ne vanta.

Questa tribù dipendente prima dalla zona di Cheren venne aggregata a questo Commissariato dal 1° luglio p.p.

Ricca molto di bestiame può pagare con molta facilità il tenue tributo assegnatole, ma lo paga di cattiva voglia per la ragione che, stante la qualità di religiosi dei suoi componenti, ne fu sempre esente sotto i cessati Governi.

[76]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.					
<p>Scekh Omer el Amin uold Omar Della famiglia Ad Scekh Mohammed pronipote del Santone Abd el Cader di Embereni. Ha circa 35 anni. Da quattro anni è succeduto al padre. Scekh Omar Mohammed. Uomo ricco. Amato e venerato per la sua qualità di Santone. E' però intrigante e non affezionato al Governo. Gode di uno stipendio mensile di lire 200 che prima era concesso al padre.</p>	2000	3000	700	6000	45000		6500.00	6800.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Il Capo di questa tribù è in quistione col Cantibai degli Habab, cercando egli di accrescere la sua gente coll'attirare alla propria dipendenza molti Tigrè degli Habab oradetti. Ha torto, e ciò devesi impedire.

[79]

Allegato N° 5

Ad-Temariam

Agosto 1898

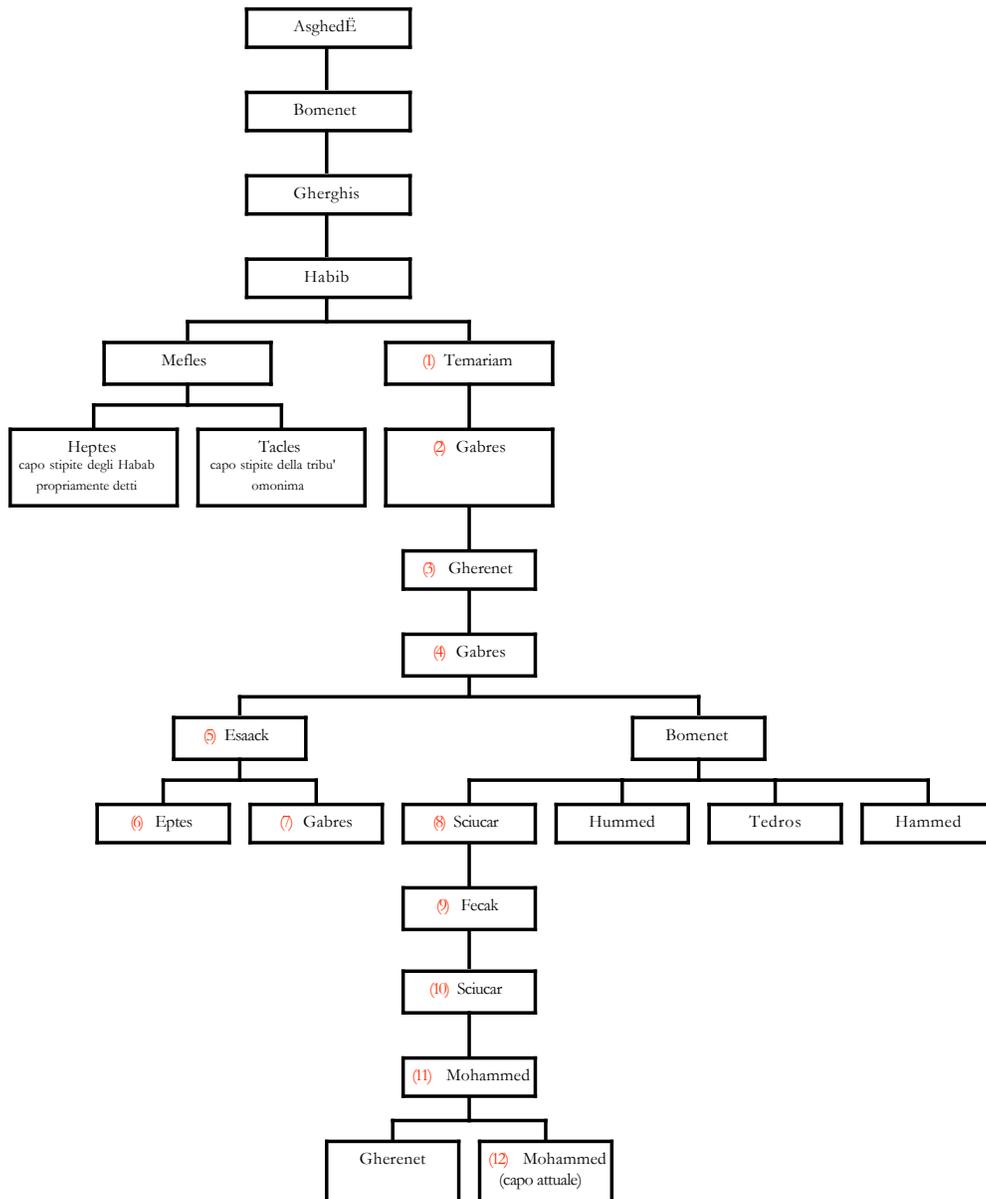
[81]

Tribù degli Ad-Temariam

Questa tribù deriva dalla grande tribù degli Habab della quale conserva leggi, usi e costumi.

Genealogia

Capo stipite degli Habab



I contrassegnati con numero rosso furono capi della Tribù

Circa cento anni dopo da che Asghedè dall'Accale Gusai, sua patria, erasi trasferito sull'altipiano di Nacfa, il suo pronipote Temariam figlio di Habib dovette verso il 1700 separarsi con la sua gente cresciuta in molto numero e quindi mancante di terreno, dal fratello Tacles, e sceso dall'altipiano suddetto nel versante sud-est di Rora Asghedè si stabilì nel territorio compreso: a sud ed ovest dal torrente Lebca; a nord dal [82] monte Ascioron e dai torrenti Cub Cub ed il piccolo Modsabet; ad est dal mare; costituendo in tal modo l'attuale tribù degli Ad-Temariam.

Similmente dovette poco dopo comportarsi Tacles uod Mefles nipote di Temariam stabilendosi nel versante ovest di Rora Asghedè, verso l'Anseba, creando così l'altra tribù degli Ad-Tacles, dipendente dal Commissariato di Cheren.

Tanto che gli Ad-Temariam che gli Ad-Tacles non hanno dipendenza alcuna dal Cantibai; però per la comunanza d'origine, di tradizioni e di usi, hanno per esso deferenza e qualche volta ne riconoscono l'autorità e ne ascoltano i consigli.

Seguendo anche in religione gli Habab si convertirono con essi dal Cristianesimo alla religione musulmana da circa 60 anni.

La tribù fu a lungo divisa fra i partigiani di Mohammed Sciuccar, padre del Capo attuale, e quelli di Ficak uold Bomenet, suo cugino, che pretendeva ad esser Capo della tribù stessa, Si giunse anzi al punto che Cantibai Hamed, zio dell'attuale, recandosi a Massaua poco dopo la nostra occupazione, presentò al Generale Saletta il Ficak come capo degli Ad-Temariam.

Il Governo infatti lo riconobbe come tale e gli assegnò la veste e 50 talleri al mese.

Ma il Comando di Massaua era stato ingannato perché il Ficak non era che il Capo dei suoi partigiani, uscito dal territorio degli Ad-Temariam e rifugiatosi a Uod Gan.

In seguito fu corretto l'errore giacché la maggioranza [83] della tribù era favorevole a Mohammed Sciuccar.

Presentemente il partito di Ficak ha pochi proseliti.

Nel 1885 la tribù fece atto di sudditanza a Ras Alula, ma vi fu costretta sia perché a Massaua non aveva avuto formale promessa di appoggio, sia perché dopo il combattimento di **Acat** (vendetta di una grossa razzia consumata nel 1884 dagli Ad-Temariam in Uachin presso Casen Carnescim) la tribù ebbe, oltre a gran numero di morti, anche 300 prigionieri e tutto il bestiame predato.

Passò poi agli Italiani alla fine del 1889 dopo la presa di Cheren.

La tribù è nomade e composta di pastori che in massima vivono del prodotto del bestiame. Qualcuno coltiva dura e granturco.

Essa si suddivide nelle seguenti frazioni principali di Sciummagallè:

1° Ad Bomenet	con 4	frazioni	secondarie	
2° Ad Esaack	con 8	idem	idem	Totale suddivisioni 48 di Sciummagallè
3° Ad Sciuccar	con 12	idem	idem	
4° Ad Tedros	con 9	idem	idem	
5° Ad Hummed	con 5	idem	idem	
6° Ad Hammed	con 1	idem	idem	
7° Ad Heptes	con 6	idem	idem	
8° Ad Gabres	con 3	idem	idem	

La sua residenza estiva sono i monti sulla sinistra del Lebca.

Il Capo stabilisce il Dighè ad Af-Abet.

Da un anno solo alcuni vanno a coltivare nell'Anseba pianura di Ghesghesà vicino a Mescialit [84] e ad Hecano. Finora non hanno pagato fitto al Governo.

La residenza invernale è lo Sceb, a nord-est e sud-est di El-Ain. Il Dighè cambia sovente località, ma resta sempre nello Sceb.

Qualcuno in detta stagione coltiva sul Lebca ad El-Ain e dintorni, pagando al Governo il fitto del terreno.

Qualche volta, sia di estate che di inverno, si uniscono agli Ad-Temariam gli Ad-Tsaura e gli Ad-Maalum, sebbene sieno tribù tutt'affatto separate; lo stesso dicasi di parte degli Aflenda.

Una frazione però degli Ad-Maalum, e cioè gli Ad-Rocbat convive cogli Ad-Temariam e con essi paga il tributo da tanti anni, che comunemente si ritiene sia una frazione di Tigrè, dagli Ad-Temariam dipendenti.

Al contrario molti membri degli Ad-Temariam sono sparsi fra le tribù ed i villaggi del Samhar, come presso i Nabarrà, gli Ad-Ascar, i Mashalit, Assus, Gumhod, ecc. ecc. Di costoro alcuni pagano il tributo al loro capo, mentre altri, che da molto tempo sono fuori della tribù d'origine, lo pagano al Capo del villaggio e della tribù presso cui vivono.

Questo fatto dà spesse volte luogo a quistioni non sempre facili a risolversi.

La carica di capo è diventata ereditaria da parecchi anni nella frazione degli Ad-Sciuccar.

L'attuale Capo fu nominato dal Generale Baldissera a vece del fratello maggiore Gherenet, alieno dal Comando e quindi poco conosciuto. La scelta però [85] non fu felice.

Parecchi Ad-Temariam fanno parte dei nostri battaglioni indigeni, ma come i consanguinei Habab, non costituiscono certamente il miglior elemento per la loro indole sospettosa ed il loro carattere fiacco.

Gli Ad-Temariam, come gli Habab, si governano a basi aristocratiche. Sono divisi in Sciumagallè, ossia padroni e Tigrè, ossia dipendenti.

Nella suddivisione della tribù in frazioni, (vedi a pagina precedente) non si tenne conto che delle famiglie dei primi, essendochè le seconde non sono affatto calcolate, né alcuna ingerenza hanno nella tribù, unico loro incarico essendo quello di custodire e far pascolare il bestiame.

Ogni frazione di Sciumagallè ha alla propria dipendenza una o più famiglie di Tigrè. (Per maggiori dettagli veggasi Allegato N° 3 riguardante gli Habab).

[86]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.					
<p>Scekh Mohammud Mohammed Sciucar della frazione Ad Sciucar di circa anni 50. Nominato nel Gennaio 1897. Bugiardo. Intrigante ed indolente. Fu rimproverato e punito perchè si faceva chiamare Cantibai.</p>	2000	2900	500	5400	50000	10	9400.00	12000.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Il Capo possiede 7 Remington e 3 Moschetti Vetterly del Governo; più 1 Winchester regalatogli dal Generale Baldissera. Per le sue continue quistioni col Cantibai, questo Commissariato ha emesso un ordinanza (5 Agosto 1898) alle tribù, avvisando che il titolo di Cantibai spetta al solo Capo degli Habab propriamente detto.

[87]

Allegato N°6

Ad-Tsaura

Agosto - Settembre 1898

[91]

Tribù degli Ad-Tsaura

E' una tribù nomade i di cui antenati provenienti dalle vicinanze della **Mecca** si stabilirono da prima nel territorio di **Suachim**, e poscia cresciuti di numero scesero il litorale verso **Massaua** fermandosi nel Sahel, in prossimità della fine del torrente Lebca.

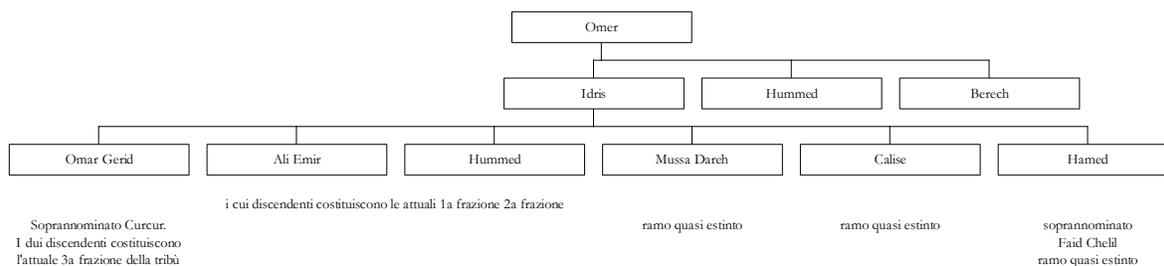
La sua popolazione è esclusivamente dedita alla pastorizia. Nessuno coltiva il terreno. Parecchi si sono dedicati, da alcuni anni, al mestiere del carovaniere fra Massaua e Cheren.

Capo stipite dell'attuale tribù fu certo

Omar Malaze

Costui 9 o 10 generazioni addietro, fuggito dalla sua tribù, Ad Tsaura, che come sopra è detto viveva sulla costa araba, sbarcò in Africa, territorio di Suachim.

Ebbe i seguenti figli maschi:



I componenti della tribù vivono in gran parte del prodotto e del commercio del proprio bestiame che di estate pascola verso i monti di Af Abet, media [92] valle del Lebca e che di inverno scende nella sabbiosa pianura dello Sceb, di poco allontanandosi dalle foci del torrente or ora citato.

Come gli Ad-Maalum, spesse volte i loro accampamenti si confondono con quelli degli Ad-Temariam.

La tribù si divide nelle seguenti frazioni:

1^a **Ad-Ali Amir**

2^a **Ad-Hummed Idris**

3^a **Ad-Omar Gerid**

Di essa tribù, molti discendenti costituiscono alcune frazioni degli Ad-Sciuma, come per es: Ad-Iesuf, Ad-Dabachet, Ad-Hummur, Ad Ahmed Dain, Ad-Naadalla, Ad-Hafarai, Ad-Ailai, Ad-Tsada, ecc.

Altra frazione, gli Ad-Debus, fa parte da parecchie generazioni della popolazione stabile di Zaga e lo stesso dicasi per molte altre famiglie sparse nel Samhar ed altrove.

Cosicchè gli Ad-Tsaura sebbene sieno in numero abbastanza rilevante, non sono però molto

riuniti colla loro vecchia tribù.

Sono una popolazione che poco contingente ha sempre dato alle truppe della Colonia, come in genere le altre tribù affini, e per di più gli ascari che fornisce non costituiscono certo uno dei migliori elementi.

Essa ormai ha la stessa lingua, ed in generale le stesse leggi, usi e costumi delle altre tribù finitesimi del Samhar, avendo tutti i componenti la tribù eguali obblighi e diritti.

Soltanto gli anziani hanno prerogative speciali [93] per la conciliazione di quistioni interne e simili.

La carica di Capo (Scekh) spetta al Governo dietro proposta presentata dai Capi delle frazioni e dagli anziani.

Fino ad oggi però fu sempre coperta dai dipendenti della 3^a frazione (Ad-Omar-Gerid).

Il Capo stipite della tribù, Omar Malaze, ebbe anche due figlie, la maggiore delle quali "Sciuma" diede il nome alla tribù degli Ad-Sciuma (Vedi allegato N°19).

[94]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.					
Scekh Mohammed Curcur degli Ad Omar Gerid. Ha circa 55 anni. Persona poco conosciuta ma certo non troppo amante dell'attuale Governo	680	1350	350	300	700	35	730.00	900.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

[97]

Allegato N° 7

Ad Maalum

Agosto 1898

[99]

Tribù degli Ad-Maalum

Questa tribù originaria della Mecca abita da 6 o 7 generazioni il Samhar. Ve ne sono però frazioni sparse, fra altre tribù della Colonia.

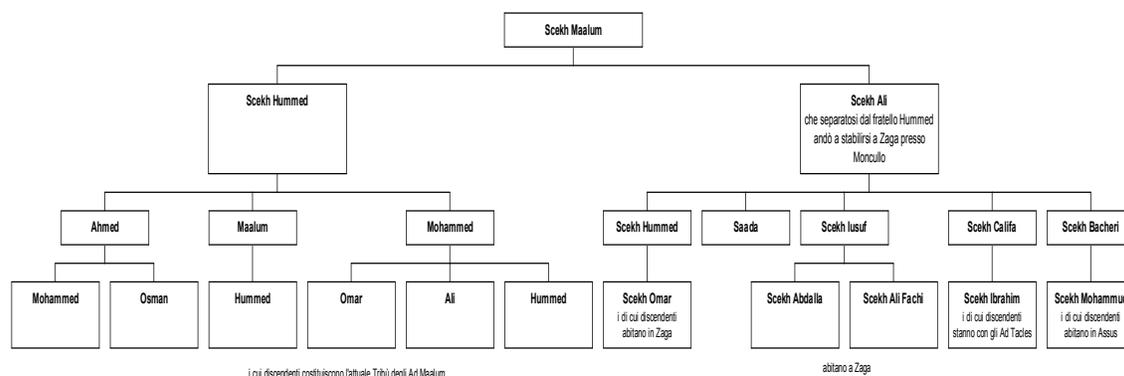
E' nomade e composta quasi esclusivamente di pastori che vivono del prodotto del loro bestiame.

Alcuni fanno pure, coi loro quadrupedi da soma, il carovaniere da Massaua a Cheren ad anche all'Asmara.

In origine questa tribù era composta di soli religiosi (Santoni) come gli Ad Scekh, i Maandita della penisola di Buri, e tanti altri: hanno tutti, gli anziani, il titolo di Scekh e fanno commercio di loro benedizioni e preghiere che impartiscono e recitano a chi, pagando, ne fa richiesta.

Qualcuno è anche insegnante del Corano, e per l'appunto in lingua araba Maalam vuol dire Maestro. Maalum è plurale.

Capo stipite della tribù, il primo cioè che dalla costa arabica si trasferì nel Samhar fu



[100]

La tribù si suddivide nelle seguenti frazioni:

- 1° Ad Mohammed Ahmed
- 2° Ad Osman Ahmed
- 3° Ad Hummed Maalum
- 4° Ad Omar Mohammed
- 5° Ad Ali Mohammed
- 6° Ad Hummed Mohammed

Di estate la tribù trova i pascoli sui monti di Af Abet, riva sinistra del Lebca.

Di inverno pascola nello Sceb, da El Ain al mare (Torrente Acat). Spesse volte pianta le sue capanne in unione degli Ad-Temeriam e degli Ad-Tsaura.

E' tribù abbastanza ricca di bestiame. Paga mal volentieri il tributo perché essendo composta di religiosi, ne era esente sotto la dominazione degli Egiziani.

La carica di Capo non è elettiva e quindi non di competenza dei Notabili (Sciummagallè). E' invece ereditaria.

La tribù ha tutti gli usi e costumi delle altre tribù finitime del Samhar.

Non ha alcun villaggio fisso.

Non dà che uno scarsissimo contingente alle truppe della Colonia.

Questa tribù già dipendente da Cheren passò a far parte del Commissariato regionale di Massaua in seguito al nuovo ordinamento del 1° Luglio 1898.

Una sua frazione, gli Ad Rocbat [101] convive in parte con gli Ad-Temariam coi quali paga il tributo, ed in parte è sparsa un po' per tutta la colonia.

Non sono riuscito a conoscere le ragioni di tale separazione di detta frazione dalla tribù di origine.

Gli Ad-Maalum una volta governantisi a base aristocratica, hanno invece oggi adottato ordinamenti democratici.

[102]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scekh Salem Ali Della frazione di Hummed Maalum di anni 60 circa. Capo intelligente. Testardo. Capo men che mediocre	500	1050	250	150	500	15	700.00	600.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

[105]

Zona del Semhar

Confina a nord, col Lebca, dal passo di Mescialit alla sua foce; ad est, col mare dalla foce del Lebca fino alla foce del torrente Idet, oltre il Ghedem, alquanto a nord di Zula;

ad ovest, dal Colle di Mescialit ove esso incontra il Lebca, la linea di confine segue la falda dei contrafforti distaccantisi dall'altipiano e passa poco ad ovest degli Ad-Sciuma, di Ailet e Gumhot per arrivare a Sabarguma; rimonta quindi il Damas e per Ambatocan e Baresa perviene ad Aidereso, d'onde scende nell'Alighedè;

a sud, segue questo torrente; attraversa la piana di Uà-à fino a monte Scillè. Costeggia ad ovest monte Odmat e per la costa Edelegada rimonta a nord fino al Monte Ghedem (quota 925), svolge quindi ad est e pel torrente Idet va direttamente al mare, sopra a Zula, attraversando la piana di Mai-Asc-Aruf.

La zona è in massima parte piana.

Il tratto più vicino al mare è formato da dune e ondulazioni sabbiose costituenti il piccolo deserto dello Sceb lungo un'ottantina di chilometri, dalla foce del Lebca a Massaua, e largo in media dai 4 ai 7 chilometri, sparso quà e là da piccole colline aspre e brulle.

Man mano che ci si discosta dal mare, trovansi colline più elevate ricoperte di cespugli ed [106] acacie spinose, che formando come un primo gradino dividono la parte che chiamerò marittima, dalle pianure di Ghed-Ghed, di Assus, Gumhot, Ailet, Sabarguma ed Ambatocan.

Verso l'estremità sud-est della zona si erge maestoso ed isolato il gruppo del Ghedem.

Ai confini dell'ovest e del sud, la zona è al contrario abbastanza montuosa ed intricata.

E' la più vasta, ed in tutta quanta il clima è torrido.

In essa vivono parecchie genti e tribù in massima parte nomadi, ed altre sparse in centri vari di stabile popolazione, come vedesi nelle seguente nota:

1^a Città di Massaua (V. allegato N°8)

2 ^a Villaggio di Emberemi (allegato N° 9)	12 ^a Tribù degli Ad-Sciuma (allegato N° 19)
3 ^a Villaggio di Archico (allegato N° 10)	13 ^a Tribù degli Ad-Ascar (allegato N° 20)
4 ^a Villaggio di Otumlo (allegato N° 11)	14 ^a Tribù degli Aflenda ad Nasser el Din (allegato N° 21)
5 ^a Villaggio di Moncullo (allegato N° 12)	15 ^a Tribù degli Aflenda ad Egiel Scekh (allegato N° 22)
6 ^a Villaggio di Zaga (allegato N° 13)	16 ^a Tribù degli Aflenda ad Hababai (allegato N° 23)
7 ^a Villaggio di Saati (allegato N° 14)	17 ^a Tribù degli Mashalit (allegato N° 24)
8 ^a Villaggio di Ailet (allegato N° 15)	18 ^a Tribù degli Uaria (allegato N° 25)
9 ^a Villaggio di Gumhot (allegato N° 16)	19 ^a Tribù degli Ghedem-Scicta (allegato N° 26)
10 ^a Villaggi di Assus (allegato N° 17)	20 ^a Tribù degli Nabarrà (allegato N° 27)
11 ^a Tribù degli Ad-Ha (allegato N° 18)	21 ^a Tribù degli Terraa Bet-Mussè (allegato N° 28)

Un'altra piccola tribù vive vagando per il Semhar; di essa non si è stabilito apposito allegato per la ragione principale che venne a conoscenza di questo Commissariato a lavoro finito.

D'altra parte poi rappresenta cosa di poca [107] importanza essendo essa costituita da una popolazione di un centinaio di persone in tutto fra uomini, donne e ragazzi.

Se ne fa però cenno perchè è utile si sappia che essa esiste.

E' la tribù dei Bet-Ibraim Scekh Ahmed, discendente per parte del Capo, dai Santoni Bet-Scekh Mohammed di Zula (Veggasi allegato N° 39 a pag. 10) sparsi in tutta quanta la Colonia, e dal lato di donne derivante da altri Santoni ossia dallo Scekh Hamed, capo stipite degli Ad-Scekh (veggasi allegato N° 4).

Questa gente fa il Santone per mestiere ed è rispettatissima, come d'altra parte lo è fra i Musulmani tutta la gente consimile. E' conosciuta non solo in tutto il Samhar ma anche fra gli Habab, Mensa, Bogos, ecc. ecc.

Per la sua prerogativa speciale di gente santa la tribù non ha mai pagato alcun tributo a nessun Governo.

E' dedita alla pastorizia. Vive d'estate fra gli Ad-Temariam e nei Mensa, e d'inverno, recasi a pascolare nei dintorni di Assus e Gumhot. E' ricca di bestiame del cui prodotto esclusivamente si ciba.

Di gente simile, se ne trova nella Colonia ad ogni piè sospinto, e non v'è zona che non ne alberghi.

Negli Habab vivono (senza tener conto delle finitime tribù degli Ad-Scekh e dei Maalum) i Santoni Ad-Darchè; nei Damhoeita-Buri si trovano gli Abona (veggasi allegato n° 66 a pag. 20) ed i Maandita (veg. allegato suddetto a pag. 36); [108] nei Dahimela esistono i Beedal (veggasi allegato 68 a pag.7); ad Emeberemi vi è la famiglia dello Scekh Mohammed ben Ali; (vegg. allegato N°9) a Massaua quella del Saied Mohammed Hascem El Morgani, e così via dicendo.....

Anche i Bet-Ibraim Scekh Ahmed vivono, come tutti i mestieranti di tal genere, alle spalle dei credenti che ad essi rivolgonsi in mille occasioni per far recitare preghiere ed averne benedizioni per sè e per il bestiame; per far piovere e splendere il sole; per allontanare i genii malefici; per far cessare le epidemie; per avere dei figli maschi; e chi più ne vuole ne metta.

Scrivono versetti del Corano in strisce di carta da rinchiudersi nei vari amuleti di cui ogni buon musulmano adorna le braccia ed il collo; predicano l'avvenire; ed insomma gabbano il mondo come più e meglio possono, ricevendo in compenso doni e regalie in denaro, in bestiame ed in stoffe.

Anche per la Zona del Samhar si è potuto avere una specie di censimento col mezzo di informazioni, assai vaghe per quanto riguarda la popolazione, ma al contrario molto attendibili perciò che si riferisce al bestiame, sebbene le cifre ricavate sieno senza fallo inferiori al vero.

Di tale censimento è oggetto l'unito specchietto in calce, il quale riepiloga i varii dati riguardanti la intera zona.

[109]

Riepilogo del censimento della zona ed altri dati

Nome delle città, dei villaggi e delle tribù		Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
		Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr						
Città di	Massaua	2800	6500										
Villaggio di	Emberemi	200	400										
Idem	Archico	1200	1900										
Idem	Otumlo	5000	9000										
Idem	Moncullo	200	400										
Idem	Zaga	250	550	50	77	1700	20	500.00	500.00				
Idem	Saati	80	200										
Idem	Ailet	600	1250	100	290	650	80	600.00	800.00				
Idem	Gumhot	570	1200	140	300	700	40	600.00	700.00				
Idem	Assus	530	1100	50	570	700	50	518.00	700.00				
Tribù degli	Ad Ha	750	1???	20	470	500	80	782.00	1000.00				
Idem	Ad Sciuma	1650	3460 ??	35	700	3000	550	1300.00	1700.00				
Idem	Ad Ascar	700	1350	15	780?	1000	100	1300.00	1600.00				
Idem	Aflenda Ad Nasser El Din	100	400	25	1100	2000			500.00				
Idem	Aflenda Ad Egiel Scek	500	1200	20	900	9000	100	5		1200			
Idem	Aflenda Ad Hababai	340	710	15	150	140	45			300			
Tribù dei	Moshalit	2500	5100	120	2000	20000	400	5000.00	4500.00				
Idem	Uaria	2800	5200	100	2500	10000	550	5000.00	4500.00				
Idem	Ghedem Sicta	550	1100		440	250	110	450.00	700.00				
Idem	Mabarrà	400	850		320	300	90	150.00	500.00				
Idem	Terroa Bet Mussè	2500	5000		1700	1500	300	950.00	1500.00				
Totali della zona		24320	45220	690	11097	61240	2525	5	13150.00	20700.00			
		69540											

[113]

Allegato N° 8

Massaua

Settembre - Ottobre 1898

[115]

Città di Massaua

Oggigiorno la Città di Massaua si compone dell'isola omonima, dell'isola di Taulud, della penisola di Gherar, di quella di Abd-el-Cader e della frazione di Adi Berai.

Far la storia di Massaua sarebbe certamente cosa non del tutto inutile, ma forse superflua per il genere di lavoro che sto compiendo.

Mi limiterò quindi ad accennare per qual ragione alla prima e più grande delle due suaccennate isole sia stato imposto il nome di Massaua, col quale da tempi abbastanza lontani è conosciuta.

Vuole la cronaca che una volta un pescatore dell'isola di Dahalac mentre stavasene pescando su di un leggero rames (sandolino) sia stato sorpreso da una burrasca che allontanatolo dalla sua spiaggia lo spinse verso il continente.

Sbattuto dalle onde ed in cattivo arnese prese terra in un'isola a lui sconosciuta. Affamato e stanco, si mise in giro nella speranza di trovare gente. Ma in poco tempo attraversata in ogni senso l'isola in parola dovette con sommo rincrescimento accorgersi che essa era completamente disabitata.

Cessata la tempesta dovette pensare a ritornarsene a Dahalac ove fortunatamente giunto, narrò ai compagni della fatta scoperta. Chiestegli notizie dell'isola e della sua grandezza ecc.ecc. egli rispose di non aver trovato traccia alcuna di abitanti, aggiunse che l'isola non era molto vasta, cosicchè un uomo, chiamando ad alta voce, poteva farsi [116] sentire da un capo all'altro dell'isola stessa; ora per l'appunto secondo l'idioma Tigrè degli abitanti dei Dahalac, si assicura che la parola "Me-ssaua" significhi "chiamata". Da Me-ssaua a Massaua poi, il salto è breve.

Da altri si pretende che un tal nome sia stato imposto dagli Abissini, i quali giungendo dall'altipiano erano obbligati a fermarsi al Gherar e di lì chiamare le barche ad alta voce per farsi venire a prendere e traghettare. E quindi, essi volendo nominare quest'isola la designarono col nome Me-ssua che in Tigrè significa come si è già detto "chiamata" ossia l'isola della chiamata.

In seguito alcuni pescatori la visitarono, ed il primo che vi pose stabile dimora fu lo Scekh Adam che ivi trasportò la propria famiglia, seguito poco dopo da altra famiglia di Dohol (Bet-Doholi).

Una terza famiglia vi si stabilì in quei primi tempi proveniente dalla Costa Arabica (Bet-Abbassi); indi una quarta (Bet-Baalai) e così in non molto tempo Massaua si popolò con l'aggiunta della altre seguenti famiglie:

- 5^a **Bet Hollù** del Samhar
- 6^a **Bet Epsci** Asciaraf della Mecca
- 7^a **Bet Abu-Sciaren** idem
- 8^a **Bet Saied Bacri** idem
- 9^a **Bet Nahari** idem
- 10^a **Bet Messaua** idem
- 11^a **Bet Hamidoi** di Archico

12^a **Bet El-Nati** degli Ad-Tsaura

13^a **Bet Adulai** Costa Dancala

14^a **Bet Mentai** Bellou Bet Nafe

15^a **Bet Scineti** idem

16^a **Bet Cheri** Costa araba

17^a **Bet Safi** Hadramut

18^a **Bet Baracati** Sudanese

19^a **Bet Abu Allama** Tunisi

discendente di quest'ultima è [117] il Mufti Cav. Abdalla Serag che ha pure parenti della stessa famiglia in Otumlo.

In seguito vennero altre genti alcune delle quali abitarono pure la vicina isola di Taulud, dagli abitanti conosciuta col nome di Tualud, derivante dalla parola tigrè “Tualit” che significa lungo, appunto dalla forma lunga e stretta dell'isola in parola.

Di queste famiglie che hanno ancora discendenti in Massaua, principali sono le seguenti:

20^a **Bet Saied Mohammed Hascem el Morgani** (il Santone)

21^a **Bet Saied Barcat** degli Asciaraf della Mecca

22^a **Bet El Gul** proveniente dall'Egitto

23^a **Bet Abdalla Bascined** Costa araba Hadramut

24^a **Bet Bazzarà** idem

25^a **Bet Banibela** idem

26^a **Bet Baatoch** idem

27^a **Bet Basciammach** idem

28^a **Bet El Bar** idem Yemen

29^a **Bet Bahamdun** idem idem

30^a **Bet Abdel Nabi Cabuli** proveniente dalle Indie

31^a **Bet Ali Dossal** idem

32^a **Bet Dramsci** Baniani

33^a **Bet Coocar** idem

34^a **Bet Cascira** idem

ed altre cento minori che troppo lungo sarebbe enumerare.

L'ottimo e spazioso porto di Massaua non tardò ad acquistare importanza commerciale quale scalo dei prodotti del Semhar non solo, ma di quelli ben più ricchi ed importanti dell'Abissinia, del Goggiam, del Ghedaref e del Gallabat, cosicché divenne [118] il porto più attivo del Mar Rosso.

Burro, miele, bestiame, pelli, oro, zibetto e specialmente schiavi costituirono un fiorente commercio fra Massaua e la costa arabica.

L'isola si popolò di ricchi mercanti e sensali che di estate abitavano da prima Moncullo e poscia Otumlo, quali siti di villeggiatura per l'aria saluberrima ed i folti boschi che ne mitigavano la temperatura (V. Archico, Otumlo e Moncullo. Allegati N° 10, 11 e 12).

Massaua fu residenza del Governatore Turco dal quale dipendevano tutti i possedimenti del Gran Sultano, da Suachim a Berber (Somalia), passati poscia nel 1863-64 sotto la dominazione Egiziana (Veggasi Archico allegato n° 10) durante la quale per l'appunto la decadenza commerciale e militare di Massaua ebbe luogo.

A tale fatto contribuirono varie cause, frutto in gran parte di cattiva amministrazione.

La decadenza commerciale ebbe principio coll'accentuarsi delle lotte interne di Abissinia, specialmente sotto Negus Teodoro, e la conseguente mancata sicurezza delle strade.

Peggiorò allorquando, per la insurrezione mahdista del Sudan, effetto di amministrazione corrotta oltre ogni dire, le carovane ebbero preclusa anche la via di Cassala.

Quella militare trae origine dalle due sfortunate campagne di guerra (1875 e 1876) condotte contro Negus Iohannes di Abissinia. Ebbe il tracollo coll'espandersi dell'insurrezione sudanese che seco travolse parte delle popolazioni della costa del [119] Mar Rosso, e distrusse l'esercito egiziano.

Dell'occupazione egiziana ben poche memorie degne di rimarco conserva Massaua: citerò l'acquedotto di Moncullo; il serbatoio di Otumlo; le due dighe che univano la Città all'isola di Taulud e questa alla terra ferma; il vecchio forte di Ras Mudur ed il serraglio (palazzo del Governo); memorie che si conservano oggi ancora mercè l'opera ed i denari italiani.

Occupata Massaua nel febbraio 1885 dalle truppe nostre, parve per un momento, dopo alcune prime e gravi peripezie, che all'antica potenza non commerciale, ma bensì militare dovesse, se non ritornare avvicinarsi almeno, ma pur troppo fu miraggio che poco durò, giacché l'infausta campagna di guerra del 1896 contro Negus Menelich paralizzò, anzi distrusse ogni sforzo della Colonia.

Ed oggi giorno dell'antica importanza di Massaua non resta che la tradizione senza nemmeno la speranza di un miglior avvenire se non a lunghissima scadenza accompagnata da un saggio raccoglimento amministrativo e militare.

Dopo l'occupazione nostra una febbrile attività invase la nuova Colonia che spese e sperperò non pochi denari in costruzioni edilizie d'ogni genere sia civile che militare, tanto che per mancanza di spazio la città dovette uscir dall'antica cerchia ed estendersi nelle due penisole di Gherar e di Abd-el-Cader.

La prima ha tal nome per la qualità del suolo madreporico che in lingua Tigrè chiamasi Ghererer.

Alla punta della penisola, ove oggi trovasi [120] la palazzina De Cristoforis, esistevano una volta 3 grossi sassi, che chi è vecchio della Colonia ricorda ancora, sui quali avevano diritto di sedersi e riposare tre sole persone, allorquando provenienti da Archico, ivi giunte erano obbligate a chiamare le barche ed attenderle per farsi traghettare in Massaua.

Questi 3 fortunati antichi erano, il Naib, il Sardar, comandante delle guardie nobili (Bellou), ed il Checchia comandante degli ascari (Veggasi Archico, allegato N°10).

La seconda ha preso nome dall'antico Santone Abd-El-Cader (El Morgani di quell'epoca) che vi aveva stabilito sua dimora e che vi morì. Alla punta est della penisola esiste oggi ancora la tomba che è oggetto di molta venerazione e di feste speciali in un dato giorno dell'anno.

Terminata la guerra contro l'Abissinia (1887.88), per effetto della grave carestia verificatasi oltre Mareb, gran parte di quella popolazione si riversò su Massaua in cerca di vitto e di lavoro. Scoppiò prima il colera e poscia il vaiuolo (1889.90).

Per indispensabili misure igieniche fu necessario espellere da Massaua le turbe di affamati che vi si riversavano giornalmente. Scortate fin oltre la diga che unisce Taulud alla terra ferma ivi erano lanciate in libertà di morire o di fame o di colera.

E' cosa questa di data recente e quindi a conoscenza dei più; ad ogni modo a chi prendesse vaghezza di conoscere dettagli e particolari non saprei dare miglior consiglio che quello di consultare [121] il libro "L'Africa Italiana" di S.^a E.^a l'On. Ferdinando Martini, attuale R.^o Commissario Civile della Colonia, il quale per l'appunto fu in quell'epoca a Massaua quale membro della Reale Commissione di inchiesta.

Fu precisamente in tali circostanze che alcune capanne cominciarono a sorgere nella spiaggia, appena attraversata la Diga. A poco a poco esse crebbero di numero: in seguito vi si aggiunsero

alcune misere cantine indigene, cosicché si formò una specie di sobborgo, adibito anche per mercato del bestiame.

Ad esso fu imposto il nome di Adi-Berai che letteralmente tradotto suona “paese dei buoi” e che gli abissini conoscono invece coll'appellativo di Edaga-Berai (mercato dei Buoi).

Aumentò ancora di capanne e di popolazione: quella fissa è composta di piccoli negozianti e cantinieri indigeni: quella fluttuante deriva dagli innumerevoli individui non solo delle varie regioni della Colonia, ma d'oltre confine ancora, che per ragioni di commercio, di lavoro ecc. ecc., dovendo passar la giornata in Massaua, non vogliono o non possono durante la notte esporsi alle spese di lusso delle eleganti cantine indigene in Taulud, o nella parte vecchia di Massaua.

E' un sobborgo insomma di Massaua brulicante alla notte di gente spostata d'ogni razza e tribù, dedita a qualunque mestiere possibile ed immaginabile, non escluso quello della più bassa prostituzione.

Di Massaua dovrei dire molto ancora per dirne quanto basti, ma il tempo non me lo permette. [122]

E poi, chi in Colonia non ne sà quanto posso saperne io?

Terminerò quindi aggiungendo che anche oggi come per lo passato, sebbene in proporzioni ridotte, la Città conserva l'aspetto di un vero mosaico per quanto riguarda popolazione, religione, commerci, traffici e mestieri.

Completamente trasformata non ha più l'aspetto di un amalgama di luride capanne, ma si presenta a chi specialmente entra in porto quale una città europea, non avendo ormai di orientale che i pochi minareti delle moschee.

Nell'interno veramente la cosa è un po' diversa, ma ben per ciò ho detto come essa si mostri a chi vi giunge dalla via del mare.

Alberga gente di razza e nazionalità le più disparate e cioè:

Italiani, Greci, Siriani, Turchi, Arabi, Baniani, Indiani, Israeliti della Costa araba (i famosi venditori di penne di struzzo), ecc. ecc. nonchè i rappresentanti di tutte le regioni settentrionali ed orientali del continente nero.

La Città non somministra alle truppe coloniali che un insignificantissimo numero di ascari.

Non paga tributo, ma tanto essa come il distretto di cui è capoluogo, paga tasse speciali che riscuote il Municipio.

Fino a due anni addietro fu sede del Governo della Colonia, il quale fu trasferito all'Asmara sul finire del 1896. [123]

Vi risiedono ancora parecchi uffici militari e la maggior parte di quelli civili. E' sede del Commissariato Regionale.

Ad un'ora circa di barca a nord di Massaua, e precisamente a Ras Dagon esiste un lazzaretto impiantato nell'Ottobre del 1896.

Brevi Cenni storico amministrativi sulle popolazioni, dal suddetto Commissariato Regionale dipendenti

[124]

Capo della città	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Commissario Regionale	2800	3300							Cattolica, Scismatica, Musulmana	Italiano, Greco, Arabo, Tigrè	Non si è fatto il censimento del bestiame (che d'altra parte è insignificantissimo) e dei Sambuchi, non pagando la città il tributo. Censimento 1893
	Compresi gli europei. Esclusi i militari										

[127]

Allegato N° 9**Emberemi**

Agosto 1898

[129]

Villaggio di Emberemi

Tutte le tribù che abitano il Semhar contribuiscono a formare la popolazione di questo villaggio situato a poche ore di strada a nord di Massaua.

Giace sulla sinistra del torrente Desset ad un chilometro circa dalla sua foce. Come Moncullo, Otumlo, ecc. ecc. i suoi dintorni sono ricoperti di sabbie che appena durante la stagione invernale producono scarsi e magri pascoli tosto bruciati dal sole.

Qui di seguito sono annotate le tribù che maggior contingente danno alla popolazione del villaggio, popolazione che ivi ha preso stanza unicamente per vivere sotto la protezione del Santone Scekh Abd-el-Cader uold Mohammed ben Ali, che è pure Capo del villaggio stesso:

Discendenti dai Belou	Ad Cahié (fra gli abitanti del paese)	
Della tribù degli Aflenda	Ad Nasser el Din	
	Ad Egiel Scekh	
Della tribù dei Mashalit	Ad Baadinghe	(Conosciuti col nome di Heduc primi abitanti di Emberemi)
	Ad Alibu	
Della tribù dei Bet Zuacol derivanti da Zula ed Afta	Bet Hummed Gheer	
	Bet Ab Ali o Bet Scium Ali	
Della tribù degli Uaria	Ad Agaba	
	Ad Distiai e pochi altri di altre frazioni della tribù stessa	
Della tribù degli Ad-Oscar	Bet Ad Tsaura	
Della tribù degli Ad-Scekh	Bet Scekh Mohammed ben ali,	Santone egli pure padre del Santone attuale e zio del Capo degli Ad Scekh, Amer el Amin uold Omar
Di Massaua	Bet Hamdan	

[130] E' gente dedita a tutti i mestieri conosciuti nella Colonia dagli indigeni.

In massima parte però fanno il pastore ricavando il loro sostentamento dal bestiame stesso. Costoro di estate vanno al pascolo fino ad El-Ain (Lebca) con le loro greggi ed armenti. Coi cammelli restano sia di estate che di inverno al torrente Uachiro. D'inverno il bestiame bovino ed ovino trova da mangiare nei dintorni di Emberemi e del già citato torrente Uachiro poco a nord del villaggio.

Alcuni, fanno il venditore di latte e burro in Massaua, Otumlo e Moncullo. Altri trasportano legna da ardere e fieno nelle suaccennate località: diversi commerciano il sale che ricavano dalle

saline di Asmet vicine alla foce del Lebca, vendendolo al prezzo di un tallero e mezzo per ogni carico di cammello: altri infine, ma pochi, fanno il carovaniere fra Massaua e Cheren.

Anche diversi coltivano di inverno la dura , il bultue ed i cocomeri nelle terre adiacenti al torrente Aussa; qualcuno fa pure il pescatore.

Questa popolazione adunque sebbene costituisca gli abitanti fissi di Emberemi, non cessa come ben si può comprendere, di essere seminomade, specialmente nella stagione estiva nella quale le sabbie dello Sceb nessun mezzo di sussistenza possono procacciarle.

Di inverno al contrario la vasta pianura si popola di moltissima altra gente che vi accorre nei pochi mesi di pascolo che le piogge ed il sole rendono rigoglioso e pel quale non paga alcuna tassa se [131] si eccettua i regali che vengono fatti numerosissimi al Capo del Villaggio, ma tutt'affatto volontari ed esclusivamente per la venerazione di cui è circondato da tutte le tribù del Semhar.

Nemmeno la popolazione semi-stabile di Emberemi paga tributo al Capo del Villaggio, inquantochè ognuno lo versa nelle mani del rispettivo Capo-tribù.

La carica di capo è ereditaria nella famiglia del Santone Scekh-Abd-el-Cader.

Nessun contingente dà questo villaggio alle truppe della Colonia.

Chi per primo abitò nella località ove ora sorge il villaggio in discorso fu una donna degli Ad-Baadinghé (Tribù dei Mashalit). Costei vedova da poco tempo ed incinta mentre pascolava in quella regione il bestiame lasciatole dal defunto marito, partorì una ragazza cui diede il nome di Bariam.

Questa donna chiamata comunemente dalla gente dei dintorni "Im-Berena" equivalente in lingua araba ad Om. Bariam (madre di Bariam) fermò in quel luogo la propria dimora. Alla capanna sua se ne aggiunsero altre e si costituì il villaggio, che per l'appunto prese il nome di Imberemi come si pronuncia dalla gente del Samhar, e di Embèremi come la battezzammo noi italiani.

[132]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scekh Abd el Cader uad Mohammed ben Ali della frazione dei Scekh Mohammed ben Ali. Uomo vecchio ed ammalato. Santone venerato da tutto il Samhar, Habab, ecc. ecc. Fa però molto bene i propri interessi: Percepisce uno stipendio mensile di lire 200.00	200	400						Musulmana	Tigrè	Non si è fatto il censimento del bestiame, che d'altra parte è poco, non pagando il villaggio tributo, ma le tasse municipali come Massaua	

Annotazioni speciali

Lo Scekh Abd-El-Cader ha in consegna dal Governo, fin dal tempo del Generale Genè, N° 46 di fucili Remington con cartucciera e qualche cartuccia. Vengono da esso distribuiti ai pastori del suo villaggio per difesa personale. Ancora l'anno scorso venne rinnovato il permesso di ritenzione. Si potrebbe continuare in tal sistema fino alla morte del vecchio Abd-el-Cader, in considerazione che egli gode una illimitata venerazione. Fargli cosa sgradita produrrebbe malumore nel Semhar. In Ottobre 1898 restituì n° 29 dei suddetti fucili, per gli altri venne rilasciato permesso gratuito, figurando essi in consegna a gregari di banda in congedo.

[133]

Allegato N° 10

Archico

Ottobre 1898

[137]

Villaggio di Archico

Il primitivo nome dell'antico villaggio di Archico, fu Dacanò, derivante dalla parola Dacani che in lingua Saho, significa Elefanti.

Infatti questo pachiderma frequentava in gran numero, specialmente nella stagione invernale, tutto il Samhar ed in particolar modo i boschi di Moncullo e del Ghedem, al piede del qual monte, per l'appunto, giace il villaggio in quistione.

Del resto anche oggigiorno, annualmente il Semhar è visitato dagli elefanti i quali durante le piogge, Dicembre-Febbraio, provenienti dal Gasc attraversano i Beni-Amer, i Maria, i Mensa; visitano il Dongollo e la piana di Sabarguma ed infine per la valle del Baresa scompaiono, senza che mi sia mai stato possibile conoscere per quale via ritornino al Gasc ed al Settìt.

Elefanti ho visto sul monte Saber (Gheleb) e nel Barresa non molto lontano da Aidereso. Elefanti furono uccisi nella pianura di Ghed-Ghed, a Salamonà, a Debra-Mar ed Alpaga (Mehdri) or sono 4 o 5 anni.

Non è dunque improbabile che molti anni addietro visitassero in maggior quantità questa regione, vi si fermassero per comodità di pascolo e conseguentemente abbiano dato il loro nome al villaggio, che in seguito lo cambiò come ora vengo ad accennare.

Poco discosto dall'attuale ridotta "Garibaldi" esiste tuttora un pozzo antichissimo, che rinomato [138] per la sua abbondanza d'acqua fu per lo passato, posto di ritrovo per il bestiame di quei dintorni e per le carovane. Nelle vicinanze del pozzo in parola esistevano folte macchie di piante nominate "Sciaura" che vegetano in prossimità del mare e dalle cui foglie traggono i cammello cibo gradito (questa pianta in Dancale è conosciuta col nome di tacaito). Un giorno il boschetto si incendiò a causa di un fulmine e da quel giorno il pozzo si chiamò Bir Harback, ossia (Bir, pozzo) (Harback, bruciato).

In seguito colla pronuncia Tigré, il nome si modificò; invece di dire il pozzo bruciato, la gente si limitò a dire "Harhack" e conseguentemente l'attiguo villaggio ne ereditò il nome Harhack, Harchico, Archico.

Vuolsi che i primi abitanti di Archico sieno stati gli Edda prima ancora che si recassero a cercar dimora nei monti dell'attuale regione "Assaorta" (Veggasi la tribù degli Edda. Allegato N° 47 pag. 35).

Poco per volta venne altra gente d'altre tribù e d'altre razze, cosicchè ora la popolazione è un misto eccezionale di famiglie, fra cui molte europee.

La famiglia più importante e per numero e per influenza si è quella dei Bellou, i cui discendenti sono sparsi per le tribù del Samhar non solo, ma trovansi anche a Corbaira e Deca-Ghebri nell'Accale-Gusai. Da essa derivano i Naptab dei Beni-Amer e le famiglie originarie dei Sabderat. Alcuni del ramo principale dei [139]

Bellou trovansi a Cartum e nel Cordofan.

Deriva da Saied Amer-Konnoo discendente da Abdalla ben Abbas zio del profeta. Costui nativo da Taif - vicinanze di Mecca - religioso istruito e stimato recassi nel Sudan a predicarvi

l'islamismo, fece molti proseliti e, come oggi El Morgani, fu tenuto in conto di Santone. Coi suoi seguaci attraversò l'Atbara ed il Gasc, e fondato Sabderat si trasportò nel Barca convertendo quella tribù alla fede musulmana.

I suoi figli si spinsero fino a Massaua ed Archico ove posero stabile dimora.

Di questa famiglia che tanta parte attiva presa alle vicende politiche dell'oradetto paese, dai suoi discendenti sempre governato, trovo opportuno fare un cenno un po' esteso.

Non vi è dubbio che molti particolari se non inutili, certo saranno superflui per l'indole ed il genere di questo mio lavoro, ma ad accennarli mi sprona, dopo tutto, il desiderio di far cosa gradita all'attuale Capo di Moncullo, Naib Idris Hassan discendente per l'appunto dai Bellou di Archico, il quale non solo queste notizie mi fornì, ma tantissime altre me ne procurò su tutte le tribù del Samhar, da rendermi possibile il difficilissimo compito che mi sono assunto, quello cioè di dir qualcosa che alla suddette tribù e popolazioni si riferisca.

Per quanto ricorda la tradizione, il primo Capo di Dacanò (d'ora innanzi lo chiamerò Archico) fu certo Hummed uold Amer Konnoo della famiglia [140] dei Bellou, la quale, molto prima dell'occupazione dei Turchi, aveva il governo della intera regione del Samhar.

Anzi fu sotto il Governo di questo Hummed, che la popolazione di Massaua ed Archico vessata dalla di lui tirannide inviò ambasciatori alla Mecca chidendo protezione a quel Muscir del gran Sultano il quale aderendo alla richiesta mandò una spedizione militare per punirlo.

Hummed saputo che i Turchi erano sbarcati a Massaua, riuniti in fretta i suoi tesori, fuggì nella penisola di Buri con la scorta di 500 cavalieri, 500 dromedari, 500 fucilieri, 500 schiave ed altrettanti servi.

I Turchi poterono così occupare Massaua ed Archico.

Hummed accecato dall'ira per l'onta subita e sospettando che il di lui nipote Ali, figlio del fratello Mussa, cospirasse a di lui danni, per avere dai Turchi la signoria del Samhar, lo fece trucidare.

Questo nuovo atto di barbarie gli alienò l'animo delle popolazioni rimastegli ancora fedeli, sicchè vistosi abbandonato da tutte le tribù dipendenti, fuggì colla sua scorta da Buri, e per l'Assaorta si rifugiò nella pianura di Figrat in prossimità dell'attuale villaggio di Assus.

Quivi sempre sospettoso e diffidente, temendo continui tradimenti, decise di far uccidere Amer figlio della sua vittima precedente. Il giovanotto [141] che era ben visto dai seguaci di Hummed fu avvisato della sentenza che pesava sul di lui capo e stette in guardia.

Il tiranno che colla morte del pronipote intendeva incutere timore, deliberò tranne occasione di pubblico spettacolo, e riuniti i suoi cavalieri nella pianura li passò in rivista e poscia ordinò parecchie manovre. L'Amer che comprendeva essere quella festa il preludio della tragedia di cui doveva essere protagonista, non prese parte alle giostre.

Quando tutti i cavalieri furono stanchi chiese ed ottenne dallo zio il permesso di poter egli pure far vedere la propria valentia nel cavalcare.

Comincio, caracollando a fare stretti giri intorno ai cavalieri appiedati poscia allargando il cerchio, fuggì di gran carriera verso Saati.

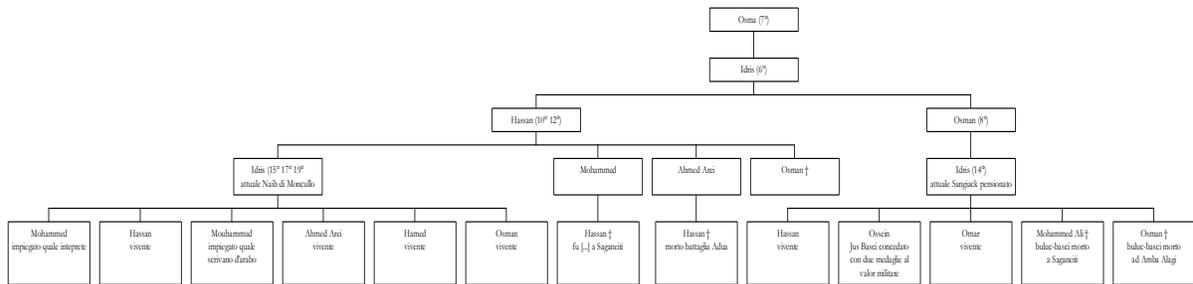
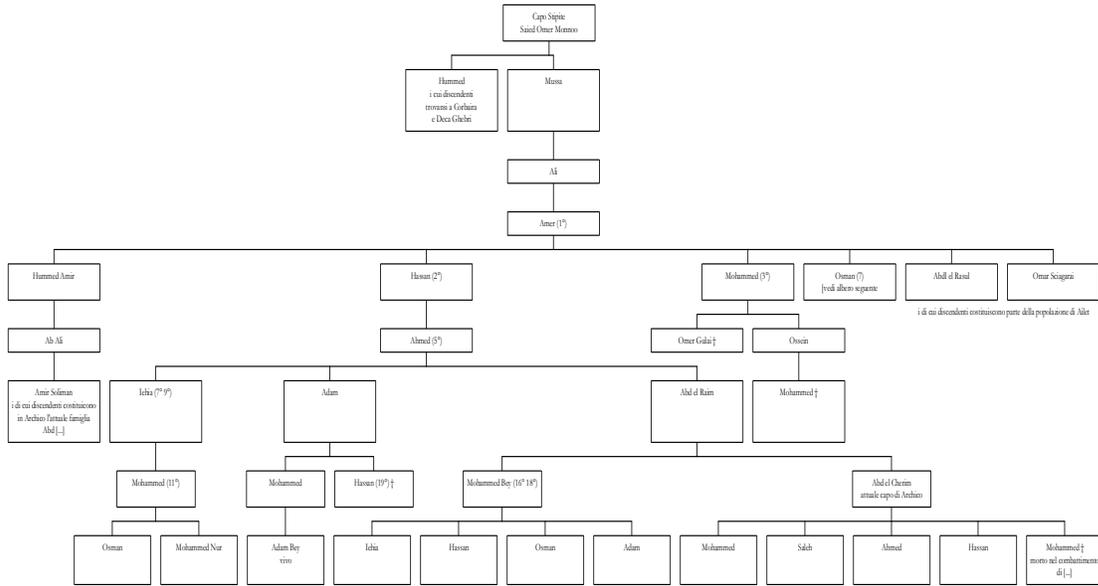
Hummed ordinò l'inseguimento, ma pochi cavalieri soltanto poterono raggiungerlo in prossimità di Saati stesso, ove l'Amer col cavallo ancora in buone condizioni riuscì a saltare alcuni grossi macigni che ingombrarono la via e dileguarsi agli occhi degli inseguitori, incapaci di proseguire. Continuando egli la precipitosa fuga giunse a Gherar. Visto da Massaua gli fu mandata una barca che lo condusse alla presenza del Governatore Turco.

Il quale conosciuta la storia del giovanotto lo nominò Naib (Governatore) regalandogli veste di seta e sciabola d'oro. Ed ecco il 1° Naib.

N.B. Chi è nominato Naib conserva il titolo quand'anche per qualsiasi ragione venga a perdere la carica.

[142]

Genealogia della famiglia di Bellou



[143] L'Hummed conosciuta la nomina dell'Amer, sfiduciato e poco per volta abbandonato da gran parte della sua scorta, prese la via dell'altipiano e rifugiatosi a Corbaira (Caiacor) visse ancora qualche anno.

Morendo ivi lasciò dei figli i di cui discendenti costituiscono tuttora la Ghezà (frazione) dei Bet-Samra (famiglia del Samhar) che per l'appunto dimora a Corbaira.

Le truppe turche poco dopo la nomina a Naib del giovane Amer Ali, abbandonarono Archico e Massaua e ritornarono alla Mecca, lasciando costui al Governo del Samhar, del Sahel, dell'Assaorta e della Costa Dancala, regioni che egli teneva soggette a mezzo di una milizia speciale, costituita dai Turchi stessi in Archico.

Era costituita questa milizia; dai nobili discendenti dalla famiglia dei Bellou, che costituivano un corpo a parte e distinto agli ordini di un Sardar (Sidar); e dagli Ascar, gente del paese e delle vicinanze che riceveva un soldo giornaliero.

Questo secondo corpo obbediva ad altro Capo avente il grado di Chechia. Esistevano, come nelle truppe turche, altri gradi, Saiuisc, ecc. ecc, denominazioni che col tempo si cambiarono in nomi di famiglie, come oggigiorno si trovano fra gli abitanti di Archico, pronipoti di coloro che tali gradi rivestirono.

Gli Ascar che percepivano soldo erano pagati dal Naib il quale mensilmente riceveva dal Governo turco la somma di 1005 Talleri di M. T.

Naib Amer governò saggiamente 30 anni.

Morto costui, lo sostituì nella carica, in seguito [144] a nomina regolare del Gran Sultano di Stambul, il figlio Hassan, che dopo 17 anni di tranquilla amministrazione, morì.

Gli successe il fratello Mohammed Amer, egli pure nominato regolarmente dal Sultano.

Nei 4 anni di suo governo avvenne un combattimento fra gli Ascar ed i Danachili di Buri, in seguito ad una razzia compiuta da questi ultimi.

Al Naib Mohammed successe il fratello Osman.

Durante il lunghissimo tempo in cui egli restò in carica (40 anni) fuvvi pace e tranquillità.

Osman strinse amicizia coi diversi Negus di Abissinia ai quali fece qualche regalo di armi da fuoco, ricevendone in contraccambio l'investitura di villaggi in parecchie provincie, dei quali in seguito ottenne la costituzione di un Gulti di 44 paesi, alcuni dei quali nell'Accale-Gusai, come per es: Zegan, Zeghib, Maaredà, ecc, in vicinanze di Halai: altri nel Carnescim (Hamasen) quali ad es: Amba-Derò, Belesa, Caasen, ecc.: altri nel Mai-Tasade (Serae): ed altri infine vicino ad Adua (Mesber, ecc. ecc.).

Da detti villaggi il Naib riscuoteva i prescritti tributi.

Morto il Naib Osman, il Sultano nominò in sostituzione il nipote, Ahmed ben Naib Hassan, il quale governò per venti anni. Dovette sostenere, costui, una lunga guerra cogli abitanti di Debaroa (Duarba) nel Tselimà, protettori di alcuni dei villaggi costituenti il Gulti alla dipendenza dei Naib, che eransi rifiutati di pagare il tributo. [145]

Naib Ahmed riunita la sua gente mosse contro Debaroa, ma sconfitto dovette chiedere aiuto al Negus che gli inviò in soccorso 3 Ras. Coi rinforzi ricevuti diede nuova battaglia e vinto il nemico, ne distrusse il villaggio.

Morì poco dopo in Archico.

Gli successe nella carica sempre per regolare nomina del Sultano, il cugino Idris ben Naib Osman.

Poco di notevole avvenne nei 30 anni di suo governo, se si eccettuano le solite razzie degli abitanti dell'altipiano.

Si fu anzi in una di tali occasioni che Naib Idris riuscì a catturare in Ailet un certo Zaraa, nonno dell'ancor vivente Ras- Uold Enchiel, lo tenne prigioniero per 4 anni in Massaua, e poscia lo liberò dietro pagamento di 4000 talleri e l'ostaggio di 4 figli. In seguito poi lo nominò Capo degli Hamasen.

Sugli ultimi anni in cui Naib Idris tenne la carica gli abitanti d Archico minacciarono di ribellarsi, cosicchè egli fu costretto a chiedere rinforzi alla Mecca, da dove venne spedito un distaccamento di 50 soldati ed un Mohafez - specie di prefetto di provincia - che si stabilì in Massaua.

Morto Naib Idris venne nominato certo Fehia ben Naib Ahmed. Costui, dopo 7 anni, senza l'avvenimento di alcun fatto degno di rimarco, dovette lasciar la carica per ordine del Mohafez. Lo sostituì Osman ben Naib Idris. Governò due o tre anni e poscia venne destituito.

E' da quest'epoca che ebbero inizio le tradizionali [146] quistioni nella famiglia dei Naib di Archico, quistioni che tutt'ora sono causa di inimicizia e discordia fra gli attuali discendenti.

Avidi tutti del Comando, ogni pretendente alla carica di Naib, mise in opera ogni mezzo per quanto disonesto onde riuscire nell'intento.

Gli impiegati del Governo turco residenti in Massaua ed alla Mecca si intromisero per proprio interesse nella faccenda, aiutando e proteggendo chi più e meglio pagava, al punto di doversi accapigliare più di una volta fra loro stessi.

Il conferimento della carica di Naib diventò un mercimonio palese, anzi incoraggiato dalle autorità esose e venali, e quindi da questo momento in poi noi assisteremo ad un continuo cambio di Naib per destituzione, ad un frequentissimo ritorno in carica di Naib già destituiti.

Destituito il Naib Osman fu nominato nuovamente l'ex Naib Fehia, che restò in carica altri 2 o 3 anni.

Poscia fu nominato tale Hassan ben Naib Idris, e dopo soli 4 anni la carica fu venduta al figlio del precedente, e cioè a Mohammed ben Naib Fehia.

Costui dopo due anni arrestato e tradotto alla Mecca per ordine di quel Muscir, vi morì poco dopo.

Rieletto Naib, Hassan ben Naib Idris, restò in carica due soli anni.

A sua volta fu sostituito dal Naib Hassan uold Adam ben Naib Ahmed, che tenne la carica [147] un anno e mezzo.

In questo frattempo l'ex Naib Hassan ben Naib Idris, dovette d'ordine del Muscir recarsi alla Mecca col figlio Idris (attuale Naib di Moncullo) e col nipote Idris ben Naib Osman (attuale Sangiack giubilato). Vi restarono 16 mesi in ostaggio per impedire le solite quistioni di questa famiglia contro quella del Naib in carica.

Il vecchio ex Naib Hassan vi morì, ma il figlio ed il nipote ebbero tempo e mezzo di far cambiare di parere il Muscir, il quale rimandò i due cugini ad Archico, nominando il 2° (Idris ben Naib Osman) all'importante carica di Naib, e contemporaneamente chiamando alla Mecca il destituito Naib Hassan uold Adam, che dovette recarvisi col fratello Mohammed (padre di Adam Bey) e col cugino Mohammed Abd-el-Raim (fratello dell'attuale capo di Archico Abd-el-Cherim).

Ivi giunto morì esso pure dopo non molti giorni.

Come si vede, il sistema del Muscir della Mecca adottato in tali circostanze, era molto semplice. Fatto Naib chi era più generoso in regali, chiamava ad udiendum verbum il Naib da destituire, insieme ai parenti che avrebbero potuto avanzare delle pretese ed arrear delle noie, e seco tenevali in ostaggio fino a che non trovassero mezzi di far regali maggiori per ritornare ad occupare la perduta carica. Niente di male poi vi era, se qualche caparbio, od impotente a

raccogliere vistose somme per riacquistare il potere perduto, veniva tolto di mezzo per l'opportuno risparmio delle spese cui il Muscir doveva andare incontro per mantenerlo. [148]

Il nuovo Naib Idris ben Naib Osman non restò che un solo anno in carica, giacchè cambiato il Mohafez di Massaua, nè andando egli d'accordo col nuovo Prefetto Ibraim Pascià, temendo di dover fare un nuovo pellegrinaggio forzato alla Mecca pensò meglio di rifugiarsi nei Mensa Bet Sciaran ove ha parenti per parte di sua madre.

In seguito alla defezione di Naib Idris Osman, fu nominato alla stessa carica il cugino Idris Hassan che malgrado la sua volontà fu obbligato ad accettare (!?)

Anch'egli però stette poco in accordo con Mohafez Ibraim Pascià, cosicchè dopo circa un anno invitato a presentarglisi in Massaua, credette opportuno seguir l'esempio del cugino e disobbedire. Si rifugiò dapprima in Af-Abet (Temariam) quindi ad Ailet ed infine ad Halai.

Necessariamente Ibraim Pascià dovette provvedere alla carica rimasta vacante, e sostituì il Naib Idris Hassan con Mohammed Abd-el-Raim ritornato in quei giorni dalla prigionia della Mecca, ove col cugino ex Naib Hassan uold Adam (morto colà) era rimasto circa due anni.

Ma costui pure, poco tempo doveva godersi il grado, inquantochè impiccatosi Ibraim Pascià, fu spedito addirittura da Costantinopoli un successore, Mohafez Emin Bey, che giunse a Massaua, mentre il nuovo Naib Mohammed Abd-el-Raim trovavasi nell'interno a riscuotere il tributo, prima occupazione alla quale si dedicava ogni buon Naib. [149]

Ai parenti e fautori del fuggiasco Naib Idris Hassan fu facile perorar la causa dell'amico e del parente.

Emin Bey, al contrario dei suoi predecessori, cambiò tattica.

Anzichè eliminare addirittura un Naib per nominarne un altro, pensò di tenerne due in carica.

Scrisse al fuggiasco, ed invitò contemporaneamente il raccoglitor di tributi, di presentarsi a lui. Cosa strana obbedirono entrambi, e cosa più strana ancora accettarono entrambi metà della carica.

Ottenuto questo nuovo genere d'accordo basato sul famoso sistema romano del divide ed impera, Emin Bey incaricò tutti due di un'operazione militare contro la tribù Assaortina degli Assa-Cheri, la quale per l'appunto aveva svaligiata una carovana della Missione francese cattolica da Massaua diretta nell'Accalè-Gusai.

Egli frattanto approfittando della momentanea assenza dei due Naib, pensò bene di avocare a sè il grave e dispendioso pondo della riscossione dei tributi negli Habab, e colta l'occasione che Cantibai Hassan erasi a lui presentato per consigli ed aiuti, con esso si recò a compiere la sua progettata escursione.

Ma Emin Bey aveva fatto i conti senza il permesso dei due Naib, i quali recuperata la refurtiva e ritornati in Massaua mal volentieri accolsero la notizia dell'andata del Mohafez nella tribù degli Habab.

Gli scrissero facendogli conoscere come qualmente [150] se egli poteva nominare e destituire i Naib, non era però compito suo di andare a spogliare la gente colla scusa della riscossione del tributo, essendochè ad essi esclusivamente spettava tale operazione, appunto per avere i mezzi di farsi nominare e poscia destituire.

Emin Bey non rispose. I due Naib riunirono i propri armati e gli mossero contro, negli Habab, obbligandolo a rifugiarsi in Massaua.

Ritornando essi pure sui loro passi ma credettero opportuno di fermarsi in Ailet ed ivi attendere.

Si intromisero pacieri da ambo le parti. Naib Idris Hassan accettò le condizioni di pace e fu riconfermato Naib, mentre invece Naib Mohammed Ab-el-Raim, di parer contrario fuggì a

Digsa nell'Accalè-Gusai.

Ed ecco la causa ultima della persistente inimicizia fra la famiglia del Naib a Moncullo e quella del Capo di Archico, inimicizia che dura a tutt'oggi.

Naib Idris Hassan tenne la carica un anno e mezzo, ma Emin Bey caduto in disgrazia presso il proprio Governo e sostituito da altro Mohafez (certo Rashed Effendi), anche il Naib, che dell'Emin era amico, subì eguale sorte.

Invitato a recarsi alla Mecca coi due fratelli suoi Mohammed ed Ahmed Arei, obbedì sebbene a malincuore.

Allontanato in tal modo da Archico il Naib Idris, venne da Rasced Effendi rinominato a tal posto [151] l'esiliato di Digsa Mohammed Abd-el-Raim.

Frattanto il Naib Idris otteneva dal Muscir la liberazione del fratello Mohammed il quale ritornato in Archico, cominciò la campagna contro del Naib Mohammed Abd-el-Raim.

Ed infatti dopo 18 mesi di relegazione, ecco che il Muscir di Mecca si pente dell'errore commesso e rimanda in Archico l'ex Naib Idris Hassan, riconfermato alla carica.

Il Naib da destituirsi, Mohammed Abd-el-Raim che col cugino Mohammed Adam trovavasi ad Assus, appena informato dell'arrivo dell'Idris si reca direttamenete a Suachim da dove si imbarca per la solita Mecca a far sentire i propri reclami.

Il Muscir non solo aveva ripristinato nella carica il Naib Idris ma con lui aveva pur mandato a Massaua altro Mohafez (Bachir Effendi) per destituire Rasced.

Dopo un anno, Bachir Effendi venne sostituito da Borto pascià mandato da Costantinopoli, il quale recatosi in pellegrinaggio alla Mecca dopo un anno di residenza in Massaua, trovò colà lo spodestato Mohamed Abd-el Raim.

Venuto secolui ad accordo, ottenne dal Muscir una nuova destituzione del Naib Idris, da sostituirsi col Mohammed Abd-el-Raim che venne nominato Naib del Samhar e degli Habab, e col fratello dello stesso Idris, Ahmed Arei al quale spettò il comando quale Medir (capo) dell'Assorta e della costa Dancala.

Il nuovo Naib ed il nuovo Medir accettarono, e Naib Idris dopo due soli anni di carica fu licenziato.

[152]

L'anno appresso il Mudir Ahmed Arei morì.

In quest'epoca (1863-64) gli Egiziani occuparono Massaua con 800 uomini comandati da Hassan Bey. Venne pure in tale circostanza Ismail Pascià incaricato di una visita alla costa Dancala.

Hassan Bey occupata Massaua ed Archico mandò a chiamare il Naib in carica, Mohammed Abd-el-Raim e quello spodestato, Idris, li regalò di una veste di seta e di una sciabola dorata, ma contemporaneamente li invitò a restarsene alle case loro senza occuparsi di affare del Governo.

Mandati poscia a chiamare i Capi-tribù riscosse egli stesso il tributo.

Dopo circa un anno fu da Cairo inviato a Massaua qual Governatore della costa del Mar Rosso, Giafer Pascià, ed Hassan Bey restò colla semplice carica di Mohafez.

Le cose restarono tranquille fino al 1867, né alcun fatto avvenne degno di rimarco.

Al principio di detto anno Giafer Pascià con Hassan Bey, guidati da Naib Idris Hassan e da Mohammed Adam padre di Adam Bey, ispezionarono la costa Dancala spingendosi fino a Berber.

Ad Edd nominarono Capo Scekh Mohammed Ahmed, padre dell'attuale capo Ido Mohammud, assegnandogli uno stipendio di 150 piastre tariffa, pari a £. 37.90 al mese. A

Beilul elessero Capo, Achito Mohammed con stipendio di 100 piastre (£. 29 mensili). [153]
A Raheita nominarono capo Borhane Mohammed. Si recarono in seguito a Tagiura a Zeila ed infine a Berber (Somalia).

Ritornarono poscia a Massaua da dove Naib Idris fu rimandato a Raheita con doni pel sultano Mohammed Anfari dell'Aussa.

Al ritorno di Idris Hassan da Raheita, il Governatore Giafer Pascià fu mandato nel Sudan.

In quest'epoca 1867-68 sbarcarono gli Inglesi a Massaua e Zula per la campagna contro Negus Teodoro di Abissinia.

Si servirono per guida e capo informatore, fino a Senafè, di Osman ben Naib Hassan, fratello del Naib Idris.

Anche Naib Idris Hassan fu impiegato a Zula con elevato stipendio.

Terminata la campagna inglese (1869) Hassan Bey fu cambiato da Massaua e venne altro Mohafez, certo Raseck Bey.

Restò un anno e fu a sua volta sostituito da Alai-el-Din Bey rimasto egli pure un anno.

In questo tempo venne a Massaua, quale governatore della costa del Mar Rosso, Ali Reda Pascià che mandò Naib Idris Hassan ad inalberare bandiera egiziana ad Obock.

Dal suo ritorno Naib Idris fu nominato con brevetto khediviale (Vicerè Ismail) maggiore onorario (Socolagassi) dell'esercito egiziano e Naser (agente governativo) del Semhar.

Poco dopo a sostituire il governatore Ali Reda venne Mumtaz Pascià che col Naib Idris [154] visitò la Costa Dancala ed i Somali.

Al ritorno, il nuovo Pascià recossi al Cairo conducendo seco il succitato Naib Idris con due notabili principali di Massaua, e cioè: Said Mofane capo dei negozianti e Abdalla Calil Presidente onorario del Tribunale. Presentati al Kedivè Ismail ebbero molti regali e la conferma delle cariche e gradi di cui ognuno era rivestito.

Al loro ritorno in Massaua vi trovarono Munzinger colla carica di Mohafez, che poco dopo, essendo Mumtaz partito per Suachim e poscia pel Sudan, fu nominato egli stesso Governatore della costa del Mar Rosso.

Dopo due anni Munzinger fu sostituito da Arachel Bey il quale fece costruire il serraglio, attuale palazzo del Governatore (1874).

Nell'anno appresso gli Egiziani dichiarata la guerra a Re Iohannes Negus di Abissinia, avanzarono su Adua, ma a Gudda-Guddi la loro avanguardia comandata dallo stesso Governatore Arachel Bey, vi fu distrutta (Novembre 1875). Arachel Bey vi lasciò la vita. Il Naib Mohammed Abd-el-Raim (tuttora vivente) fu fatto prigioniero né fu rimesso in libertà che l'anno seguente dopo la battaglia di Gura.

In quella stessa epoca anche Munzinger che con poca scorta visitava l'Aussa, venne trucidato dai Danachili dell'Aufari.

Dopo il fatto d'armi di Gudda-Guddi fu mandato a Massaua quale Governatore Rateb pascià e come facente funzioni Mohafez [155] certo Ahmed Nasciaat.

Mentre il Governo del Samhar, o meglio della costa del Mar Rosso era alla dipendenza dei due suaccennati, gli Egiziani ritentata la sorte delle armi contro Negus Iohannes, venivano distrutti nella battaglia di Gura (Marzo 1876) ove pure moriva Mohammed Adam della famiglia dei Bellou, padre dell'attuale ex nostro Capo banda Adam Bey.

Terminata questa seconda campagna, Rateb pascià ritornò al Cairo sostituito da Alaiel-el-Din pascià già Mohafez di Massaua nel 1871-72. Anche il f. funzione di Mohafez Ahmed Nasciaat fu sostituito da altro f. funzioni certo Mohamed Ezzat.

Un anno appresso vennero cambiati entrambi: il 1° destinato Governatore nel Sudan fu

sostituito con Rasced pascià, ed il 2° dal Mohafez Mohammed Moctar bey.

Durante il Governo di costoro venne dal Cairo un alto impiegato egiziano, ma di nazionalità inglese "Massum bey" che col Naib Idris Hassan visitò la Costa dancala e la Somalia.

In seguito, circa un anno dopo, Massum bey restò come Governatore, ed al posto del secondo ritornò Mohafez Mohammed Ezzat (1883) che nominò il Naib Idris Osman, cugino del Naib Idris Hassan, Sangiack (Colonnello) dei Basci-Buzuck al servizio egiziano.

Nel 1884 (prima metà) fu nominato Governatore in luogo di Massum bey, l'egiziano Sciar Massaib pascià.

In dicembre dello stesso anno recatosi costui [156] a Suachim, lasciò quale suo Uachil il Mohafez Mohammed Ezzat che fu presente alla occupazione italiana (febbraio 1885).

Il Comandante italiano, Colonnello Saletta, non si curò affatto dei Naib di Archico i quali prudentemente se ne stettero in attesa di ciò che poteva accadere.

Dopo quasi un anno, sostituito dal Generale Genè e partiti gli Egiziani da Massaua, il nuovo Governatore italiano nominò il Naib Idris Hassan capo (Mohaez) di Otumlo e Moncullo: riconfermò il Naib Idris Osman Sangiack, a capo dell'orta interna; ed infine destinò a Mohabey (capo) di Archico il notevole Abd-el-Cherim uold Abd-el-Raim, fratello dell'ancor vivente Naib Mohammed Abd-el-Raim Bey.

Quest'ultimo ebbe uno stipendio mensile di lire 200 che gli fu tolto dopo l'eccidio di Dogali perchè in sospetto di convivenza cogli Abissini. Egli infatti fuggì con Ras Alula. Ritornato ad Archico fu relegato in Assab, e poscia in Aprile 1888 lasciato in libertà d'ordine del Governatore Generale San Marzano. Adam Bey fu fatto nostro capo banda.

A questo punto ritengo superfluo il continuare, trattandosi di cose di pochissimi anni addietro, avvenute sotto il Governo italiano, cose che dovrebbero essere da tutti conosciute. [157]

Le principali famiglie che oggi abitano in Archico sono le seguenti:

1 ^a Ad Cicani derivante dagli Edda	16 ^a Ad Assaballa - Bellou Bet Nafe
2 ^a Bet Scekh Derbusc venuta dal Gasc	17 ^a Ad Giamel - Bellou Bet Nafe
3 ^a Bet Saied (1) Osman ben Ramadan degli Ad-Sciaraf discendenti del Profeta Mecca	18 ^a Ad Harrak Ad Scekh Mohammed Zula
4 ^a Bet Saied Burrusc	19 ^a Ad Scekh Mohammed id.
5 ^a Bet Saied Ali ben Saied Ibraim	20 ^a Ad Galetta - Zula
6 ^a Ad Scianisc	21 ^a Ad Scekh Daud - dai Mashalit
7 ^a Ad ab Ali Hummed Amir Sardar Bellou	22 ^a Ad Soodgu - dalla costa araba
8 ^a Ad Naib Hassan ben Amer (2) idem	23 ^a Ad Saiegh - dalla costa araba
9 ^a Ad Naib Mohammed ben Amer idem	24 ^a Ad Iamani - dalla costa araba Iemen
10 ^a Ad Naib Osman ben Amer idem	25 ^a Ad Habib Eudi dall'India
11 ^a Ad Naib Mussa Bet Chechia idem	26 ^a Ad Curdi
12 ^a Ad Sciararai idem	27 ^a Ad Scianisc Barhato provenienti dalla Turchia europea
13 ^a Ad Hummed Fecak	28 ^a Ad Bascenack idem
14 ^a Ad Hamidoi	29 ^a Ad-Saloò idem
15 ^a Ad Scineti	30 ^a Ad Sciaraffai idem

ecc.ecc.

(1) Saied è il titolo spettante ai discendenti del Profeta.

(2) Da questa famiglia deriva Adam Bey e Osman Mohammed Fehia ex buluc basci delle sciolte guardie di P^a. S^a. Fu per lo passato informatore politico. Vorrebbe essere ripreso in servizio, ma ritengo opportuna cosa sia lasciarlo a casa sua.

A detta famiglia appartiene pure Mohammed Nur fratello del precedente, stato alla reclusione in Italia per 7 anni, perchè nostro capo banda non volle recarsi a Dogali a raccogliere i feriti.

Gli attuali abitanti di Archico, presentemente in buone condizioni finanziarie tutti, sono dediti a varii mestieri e commerci.

Negozianti e sensali in Massaua vi si recano al mattino in Sambuchi e se ne ritornano alla sera.
[158]

Commercianti di legna da ardere e foraggio che trasportano egualmente a Massaua con barche. Vi sono alcuni calafati, facchini, acquaioli, barcaioli, pescatori, ecc. ecc. hanno tutti le loro occupazioni, nella vicina città. Molti sono anche pastori ed agricoltori.

Di estate conducono il bestiame, ormai abbastanza numeroso, nella piana di Alà e di Agametta. D'inverno scendono nelle vicinanze di Archico e nelle attigue colline.

Coltivano di inverno soltanto, e specialmente dura e bultuc nelle pianure di Catra [??] e Uadumur non molto lontano dal villaggio stesso.

Fino all'anno scorso hanno coltivato nell'Agametta i terreni dei Zauadegle dell'Accalè-Gusai, ma in seguito alla decisione di apposita Commissione (5 Marzo 1898) è stato loro proibito di usufruire d'ora innanzi dei terreni in parola.

Ora attendono che il Governo della Colonia conceda loro altra località.

Al lunedì d'ogni settimana vi è un fiorente mercato di bestiame d'ogni genere, ove accorrono negozianti del Samhar, della costa Dancala, dell'Assaorta, dell'Abissinia, degli Habab, dei Beni-Amer ecc. ecc.

Di un antico forte egiziano non esistono più che le mura e press'a poco altrettanto può dirsi della lunetta Garibaldi costruita a circa un chilometro dal paese, dopo la nostra occupazione.
[159]

Archico ora è sede della nuova compagnia costiera, formatasi il 20 Agosto, anno corrente.

Nei pressi immediati del villaggio esistono alcuni orti coltivati da italiani e che forniscono un po' di verdura a Massaua. Ad Archico esiste un piccolo porto migliorato in seguito alla costruzione di una Diga (1887-88). Ne esercita le funzioni di Comandante il Brigadiere di quella stazione dei R. R. Carabinieri.

[160]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.					
<p>Molahez Abd el chermi uold Aba el Raim della famiglia di Ad Naib Hassan ben Amer uomo di oltre 65 anni. Suo Uachil è il figlio secondogenito Ahmed, essendo il primogenito Mohammed Saleh sempre ammalato. Stipendio mensile £ 500.</p>	1200	1900							Musulmana	Tigrè	Non si è fatto il censimento del bestiame perchè il villaggio non paga tributo ma tasse municipali come Massaua.

Annotazioni speciali

[163]

Allegato N° 11

Otumlo

Settembre-Ottobre 1898

[165]

Villaggio di Otumlo

E' situato tra Massaua e Moncullo. Ha vita appena da circa 80 anni.

La piana sabbiosa ove ora sorge il villaggio, era al principio del secolo coperta da folta alberatura che seguendo le pendici delle colline del Canfer prolungavasi fino ad Archico e ne occupava i dintorni, estendendosi al Ghedem.

Costituiva un vero bosco ove d'inverno specialmente, vivevano elefanti, leoni e leopardi; i primi, attrattivi dal pascolo che loro procurava la rigogliosa vegetazione, e gli altri dall'abbondanza di bestiame domestico che ivi era tenuto a pascolare.

La pianta che in maggior quantità allignava nella località ove ora trovasi la parte superiore del villaggio, era un albero chiamato Otum, le cui foglie sono cibo prediletto dei cammelli. E quest'albero appunto diede il nome al paese di "Otumlo".

Le prime capanne del villaggio furono costruite da 6 famiglie della tribù di Mashalit le quali disgiuntesi per quistioni dal resto della tribù in parola, condussero il loro bestiame nel bosco di Otum che ivi esisteva.

Altra gente vi accorse dai dintorni; da Massaua, da Archico, da Moncullo (ove l'iniziato e progressivo disboscamento rendeva la località poco adatta a dimora) e da molte altre regioni, ancora, cosicchè in breve tempo si ingrandì e si popolò di ricchi mercatanti e sensali i quali a scapito di Moncullo [166] trovarono il nuovo villaggio più salubre e più comodo per i propri commerci, stante la minor distanza da Massaua.

Moncullo andava in tal modo diminuendo e spopolandosi a tutto vantaggio di Otumlo.

Anche pel nuovo e fiorente villaggio vennero i tristi giorni sotto la dominazione egiziana, sia pel fatto della cattiva amministrazione di costoro, sia specialmente pella rilevante diminuzione di commercio a causa delle guerre che funestarono il Sudan ed anche l'Abissinia, dei prodotti delle quali regioni Massaua era l'emporio.

Al mancato commercio si aggiunse il totale disboscamento del luogo, malattia generale di queste popolazioni, ed ora della passata grandezza di Otumlo non resta che il nome pomposo sì, ma ridicolo di Villeggiatura dei ricchi Massauini.

Come, e più assai di Moncullo, è ora abitato da un miscuglio grandissimo di gente non molto ricca, ma di ogni classe, di ogni mestiere e di ogni razza.

Sonvi ancora negozianti e sensali parecchi; ma abbondano specialmente i braccianti, i baracaiuoli, i facchini; sonvi alcuni orefici, falegnami, fabbri e calafati, tutta gente che ha i propri affari con Massaua ove ordinariamente si reca ogni giorno.

Vi abbondano i pastori e qualche agricoltore, ma costoro non vi restano che d'inverno, giacché in detta epoca pascolano e coltivano dura, bultuc [167] granturco e cocomeri nelle adiacenti valli del Uadubbo, ecc. ecc. mentrechè di estate se ne allontanano per trovar pascolo in regioni più alte.

La popolazione stabile si compone quasi tutta delle seguenti famiglie:

Brevi Cenni storico amministrativi sulle popolazioni, dal suddetto Commissariato Regionale dipendenti

1) Bet Ali Fasciat	della tribù dei Mashalit . Le prime che abitarono il villaggio al principio di questo secolo	16) Bet Mentai	derivanti dalla costa araba
2) Bet Mohammed Cotal		17) Bet-el-Nati	derivanti dalla costa araba
3) Bet Hellick		18) Bet Iacut	derivanti dalla costa araba
4) Bet Abdel Hai		19) Bet Effendi	Da schiavi di Bet Effendi
5) Bet Ali Desc		20) Bet Salem	Id. dall'Hadramaut (Arabia)
6) Bet Hassan Iabat		21) Bet El Safi	Id. dall'Hadramaut (Arabia)
7) Bet Amir Gulai	da Archico	22) Bet Abù Allama	da Tunisi (a questa famiglia appartiene il cav. Abdalla Serag Mufti di Massaua)
8) Bet Saiegh	da Archico	23) Bet Baalui	degli Asciaraf (discendenti dal Profeta derivano dalla Mecca)
9) Bet Scineti	Bellou di Archico	24) Bet Saied Ossein	provengono dall'India
10) Bet Hollù	Bellou di Archico	25) Bet Hendi	provengono dall'India
11) Bet Sciallal	Bet Scekh Mohammed (Zula)	26) Bet Miah	provengono dall'India (Baniani)
12) Bet Adolai	Costa Dancala	27) Bet Abbassi	provengono dall'Arabia
13) Bet Dancali	Costa Dancala	28) Bet Adantaleb	provengono dagli Aflenda
14) Bet Scekh Adam	Giaberti del Tembien	29) Bet Abù Sciaren	Asciaraf della Mecca
15) Bet Hegi	derivanti dalla costa araba		

Alla suaccennata popolazione fissa devesene aggiungere altra ben superiore in numero, ma fluttuante. Numerosissima di inverno diminuisce sentitamente di estate. E' quella che costituisce quelli innumerevoli gruppi di capanne che pullulano nella pianura di Adi-Berai ed Otumlo. E' composta di gente di tutte le tribù del Samhar, di Abissini, di Sabderat, di Hadendoa, Hallanga, Giallin, Sudanesi, ecc. ecc., mercanti di bestiame e dediti a qualunque mestiere possibile ed immaginabile. Come in gran [168] parte viva è un mistero.

Otumlo è diviso dalla ferrovia. Nella parte inferiore sud abita la gente facoltosa che ha le proprie abitazioni quasi tutte in muratura, su piccole elevazioni del suolo. Vi si trova un grande serbatoio d'acqua in muratura. Nella parte superiore (nord) stanno i mestieranti. Ivi esiste la casa principale della Missione Svedese.

Nella collina a sud si erge il forte Vittorio Emanuele.

Il villaggio fu sempre alla dipendenza del Naib di Archico. Ora ne è capo Idris Hassan Naib di Moncullo. Vi si tiene un discreto mercato di bestiame nei giorni di Martedì. Nelle vicinanze della Missione Svedese l'italiano Andreoli tentò varie coltivazioni e piantagioni di alberi, ma inutilmente, forse perchè gliene mancò la voglia o gli fecero difetto i mezzi. Ora non esiste più che i pilastri in muratura i quali dovevano costituire i vari ingressi nei progettati giardini, e la fermata della ferrovia portante essa pure un nome pomposo e certo non spiegabile per chi non conosce tali particolari, quello cioè di "fermata dei giardini".

Otumlo fornisce pochi ascari.

Come Moncullo ed Embèremi ed Archico non paga tributo, ma tasse municipali in uso a Massaua al quale distretto appartiene.

[169]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovino nr.	Ovino nr.	Equino nr.					
Naib Idris Hassan (Veggasi Moncullo allegato n. 12)	5000	9000							Musulmana	Tigrè	Non si è fatto il censimento del bestiame che d'altra parte non è molto, non pagando Otumlo il tributo ma tasse speciali come Massaua

Annotazioni speciali

[175]

Allegato N° 12

Moncullo

Settembre-Ottobre 1898

[177]

Villaggio di Moncullo

Moncullo in arabo si scrive Om-cullo e letteralmente tradotto suona “Madre di tutti”.

Il villaggio ebbe un tal nome perchè fin dal suo nascere fu costituito da gente di ogni tribù e d'ogni razza.

Ha circa 300 anni di vita.

Chi per primo si recò ad abitare nella località ove sorge il villaggio in parola, fu una donna, certa Settal figlia del 1° Naib di Archico, Osman ben Amer.

Costei giovane sposa di un Asciaraf (nobile discendente dal profeta) della famiglia Baalui dimorante allora in Massaua, incinta ed ammalata, ebbe prescrizione di sottoporsi ad una cura di latte.

Avendo il di lei marito parecchie mandrie di cammelli e bovini nei boschi allora esistenti ai piedi delle colline del Canfer, colà si recò e fattasi costruire una capanna vi dimorò per qualche mese colle sue ancelle. L'aria buona del luogo e la cura del latte le restituirono la salute. Ivi partorì nè più volle allontanarsi. Che anzi indusse il proprio marito a piantarvi dimora unitamente ad altra famiglia amica e parente, pure di Massaua, Bet Hascem.

L'esempio fu in seguito imitato da altre famiglie, in modo da costituire un piccolo centro abitato, ove poco per volta accorsero gente non solo dalle vicine tribù del Samhar, ma anche di lontane regioni.

In poco tempo il villaggio sorpassò di molto [178] la popolazione di Massaua e come tutto il Samhar era alla dipendenza dei Naib di Archico.

Ivi avevano dimora ricchi commercianti e sensali i quali facevano acquisto di bestiame e di burro che ritraevano dalle limitrofe tribù e che, unitamente all'avorio, all'oro, allo zibetto, alle pelli, e specialmente agli schiavi acquistati e provenienti dall'interno, imbarcavano a Massaua e mandavano a smerciare nei porti della costa araba.

Il villaggio era quindi ricchissimo e popolatissimo.

La sua decadenza ha principio da dopo che cominciò a sorgere quello di Otumlo, sotto il Governo ottomano, or saranno circa 80 anni, ed anche perchè i dintorni completamente disboscati, ridussero il luogo ad una pianura di sabbia quale per l'appunto è oggi giorno.

La popolazione, mancandole la salubrità del sito, ritornò a stabilirsi a Massaua, in parte restando però ad Otumlo luogo più vicino al mare e quindi più comodo.

Moncullo ora è abitato da un miscuglio di gente piuttosto povera, dedita ad un'infinità di mestieri. Sonvi pastori, agricoltori, sensali, facchini, barcaioli, ecc. ecc. i quali fatta eccezione delle prime due specie, lavorano di giorno in Massaua, e di sera ritornano al domestico focolare.

I pastori e gli agricoltori invece sono nomadi; pascolano e coltivano di estate insieme agli Ad-Ascar, Ad Sciuma, Ghedem, Scicta, ecc. nei monti vicini, e d'inverno nella attigua Valle dell'Uadubbo, [179] dell'Uissa e vicinanze.

La popolazione si compone quasi tutta dalle seguenti famiglie:

1 ^a Bet-Hascem	proveniente da Massaua
2 ^a Bet-Naib Idris Hassan	proveniente da Archico (Bellou)
3 ^a Bet-Naib Idris Osman	proveniente da Archico (Bellou)
4 ^a Bet-Scineti	proveniente da Archico (Bellou)
5 ^a Bet-Sam el Din	proveniente da Archico (Bet Nafe)
6 ^a Bet-Nafe Mohammed Nafe	proveniente da Archico (Bellou)
7 ^a Bet-Hollù	proveniente da Archico (Bellou)
8 ^a Bet-Scekh Mohammed Osman	proveniente da Emberemi
9 ^a Bet-Mohammed Ramadan ad Goi	proveniente dagli Ad-Ascar
10 ^a Bet Mohommud Uarai	proveniente dagli Uaria
11 ^a Bet Scimo	proveniente dai Teroa Bet-Moussè
12 ^a Bet-Hummed el Gadinai	proveniente dagli Ad Sciuma
13 ^a Bet-Ahmed Marsgiuck	proveniente dagli Ad-Tsaura
14 ^a Bet Scekh Mohammud	proveniente dagli Ad-Maalum
15 ^a Bet Mohammed Hammed	proveniente dagli Ad Derghì Mohammud (di Zula) Bet Scekh
16 ^a Bet-Azaban	proveniente dalla costa araba
17 ^a Bet Mohammed Habibai	proveniente dagli Habab

Oltre però alla suddetta popolazione fissa, vi è in Moncullo un continuo via-vai, specialmente d'inverno, di gente di varie tribù (Arabi o Beduini), di Abissini, di Sudanesi, ecc. ecc. che ivi convengono per negozi e commerci di mille generi.

Come si è detto, il villaggio dipendeva sul principio e dipese fino all'occupazione egiziana dai Naib di Archico.

Occupato dagli egiziani vi fu nominato un capo diretto (Molahey) nella persona del Naib Idris Osman, tuttora vivente, ex Sangiak degli egiziani e nostro. [180]

Destituito costui fu messo a capo di Moncullo il notabile Abd-el-Rahim Osman ben Osman parente dell'attuale Capo di Archico Scekh Abd-el-Cherim.

Egli morto lo sostituì il Naib attuale Idris Hassan di Archico e della antica famiglia di Bellou, parente dei Naib precedenti. All'epoca del Generale Genè, Governatore della Colonia, il Naib fu fatto risiedere in Moncullo, anzichè in Archico, come fino allora erasi usato (1886).

Come il resto del Samhar, il villaggio dà pochi ascari.

Non paga tributo, ma tasse Municipali come Massaua del cui distretto fa parte.

Vi è un forte, già esistente al tempo degli Egiziani, per difesa della Noria che somministra l'acqua a Massaua a mezzo di apposito acquedotto.

[?]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
<p>Naïb Idris Hassan Dei Bellou di Archico Uomo sui 53, 55 anni. Onesto, fidatissimo, fedele al Governo a cui ha reso e rende ottimi servizi. Non è ricco perchè ha numerosa famiglia. E' ben visto dalla popolazione estimado chechè ne dicano certi suoi denigratori indigeni ed anche italiani. Ha lo stipendio mensile di £. 500. Merita una ricompensa</p>	200	400						Musulmana	Tigrè	Non si è fatto il censimento del bestiame che d'altra parte è poco, non pagando il villaggio il tributo, ma tasse municipali come Massaua	

Annotazioni speciali

Il Capo del Villaggio ha due figli impiegati al Commissariato Regionale, uno, Mohammed, già capo informatore fa l'interprete di Tigrè, Assaortino e Tigrigna; l'altro Mohammad, fa lo scrivano d'arabo. Sono due ottimi giovani affezionatissimi al Governo, intelligenti e molto educati. Godono uno stipendio mensile di lire 160, il primo e di lire 60 il secondo, sia come notabili, sia come impiegati. Al Mohammad sarebbe opportuno accordare un piccolo aumento, essendo impiegato dal 1887 con l'attuale stipendio.

[183]

Allegato N° 13

Zaga

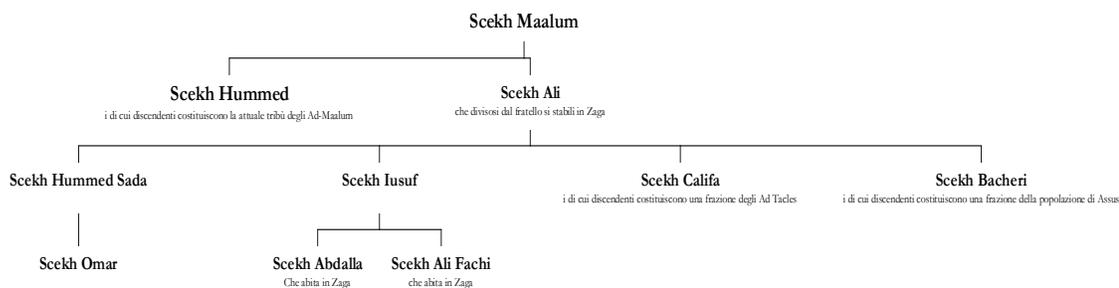
Agosto 1898

[185]

Villaggio di Zaga

La popolazione fissa di detto villaggio è composta in massima parte da tre frazioni consanguinee colla tribù degli Ad-Maalum (allegato n° 7) come si vede dalla seguente genealogia.

Capo stipite dei Maalum, ossia il primo che dall'Arabia (Mecca) venne a stabilirsi nel Samhar;



Gente di altre tribù costituiscono pure la popolazione di Zaga la quale si suddivide nelle seguenti frazioni:

- | | |
|-----------------------------|-----------------------|
| Ramo ad Maalum | 1° Ad Scekh Omar |
| | 2° Ad Scekh Addala |
| | 3° Ad Scekh Ali Fachi |
| Ramo Bellou di Archico | 4° Ad Giamio |
| Ramo degli Ad-Tsaura | 5° Ad Debus |
| Ramo dei Terroa (Bet Mussè) | 6° Ad Rachi |
| Ramo degli Ad-Temariam | 7° Ad Rocbat |

Questi Ad Rocbat sono effettivamente di origine della tribù degli Ad-Maalum. Vivono sparsi fra le molte tribù della Colonia; siccome però la maggior [186] parte convive cogli Ad-Temariam, così comunemente si conoscono come un ramo di quest'ultima tribù.

In massima parte la popolazione di Zaga è dedita alla pastorizia. Possiede cammelli, buoi ed ovini, dei prodotti dei quali vive. Qualcuno fa il carovaniere fra Massaua ed Asmara affittando i propri quadrupedi da trasporto, ed altri fanno servizio nella fornace di mattoni che il Governo ha impiantato nelle vicinanze del villaggio fin dalla fine del 1888. Altri infine vendono fieno e legna in Massaua.

Una parte coltivava una volta la dura ed il bultuc nel torrente Uadubbo a nord di Moncullo ed

Otumlo, ma per gli scarsi raccolti, hanno smesso e nessuno ormai si occupa di agricoltura. La residenza estiva dei pastori per il pascolo del bestiame è nella valle dell'Aidereso e nella pianura di Ala.

D'inverno il bestiame trova pascolo intorno al villaggio e nelle vicinanze dei pozzi di Taata.

In complesso la popolazione non è ricca.

Dà poco contingente alle truppe Coloniali.

La carica di Capo del villaggio era anticamente di spettanza dei Naib di Archico dai quali il villaggio stesso era tributario. Ora il Capo è nominato dal Governo su proposta degli Abaï (anziani del paese).

Qualche famiglia originaria del villaggio (2^a o 3^a) abitano ad Hal-Hal, vicinanze di Cheren, [187] ma pagano il tributo col villaggio di origine.

Anche per Zaga non potendosi dare la genealogia di tutte le famiglie che lo abitano, si inscrivono qui i nomi dei Capi che ne ebbero il Governo dal tempo dei Naib in poi.

1° Scium **Abdalla Mentai** del ramo Bellou di Archico nominato dal Naib di Archico.

2° Scium **Mohammed Tuhomai** dei Dendeghè (Ad Temariam) nominato come sopra. (Di tale frazione oggi giorno nessuno più trovasi a Zaga).

3° Scium **Ibraim Haggi Giaber** degli Ad-Rachi (Terroa Bet Mussè) nominato come sopra.

4° Scium **Giaber Ibraim** degli Ad-Rachi (Terroa Bet Moussè) nominato dal Naib di Archico.

5° Scium **Mohammed Rachi** degli Ad-Rachi come sopra nominato da Ras Alula.

6° Scium **Scekh Ahmed Cheder** degli Ad-Maalum nominato dagli Egiziani e quindi confermato dal Governo Italiano.

Il villaggio di Zaga è di data più remota di Moncullo e dello stesso Archico, posteriore però a Massaua.

Era anticamente una stazione di cammelli; ed infatti in lingua Tigrè, chiamasi Zaga la località ove comunemente si riuniscono i cammelli in circolo alla sera, per passarvi la notte.

Anche oggi giorno Zaga è conosciuta col nome di paese dei cammelli.

[188]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scekh Ahmed Cheder Della frazione Ad Addalà Maalum. Uomo di oltre 60 anni, ignorante, ma ben visto perchè giusto. Ormai è troppo vecchio.	250	550	50	77	1700	20	500.00	500.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Il Capo di Zaga lamenta che un suo dipendente Mahammed Ali Ibraim del ramo degli Ad-Maalum, abita da parecchi anni con la sua gente ed il suo bestiame ad Hal-Hal (Cheren) e che non vuole pagare il tributo spettantegli in £.26 annue. Da dopo l'occupazione italiana lo pagò due sole volte. Eguale reclamo circa Hummed Giamma che deve pagare £.5 all'anno. Questi poi non ha mai pagato. Sistemare queste pendenze, scrivendo a Cheren per le verifiche e disposizioni necessarie. Nel mese di Ottobre tali quistioni furono appianate avendo gli interessati soddisfatto ai loro obblighi (Veggasi lettera del Reggente Commissariato Cheren in data 5 detto mese al N° 1568).

[191]

Allegato N° 14

Saati

Ottobre 1898

[193]

Villaggio di Saati

Esiste appena da dopo la campagna di guerra nostra, contro Negus Iohannes di Abissinia (1887-88).

Anticamente tale località non era che un posto d'acqua e quindi di tappa delle carovane che dall'altipiano scendevano per trasportare le loro merci a Moncullo, Otumlo e Massaua e viceversa.

Vuolsi anzi che il nome a tale località sia stato dato dalla qualità dell'acqua che ivi trovasi in maggiore o minore quantità, ma in qualunque stagione dell'anno.

Acqua salmastra e non solo diuretica, ma, e più specialmente purgativa per chi la beve di rado, come appunto accade alla gente di passaggio, era conosciuta col nome di Mai Saaticca, che in lingua tigrè significa acqua purgativa.

Poco per volta il nome oradetto si trasformò in Saati come precisamente ora si appella quella località col villaggio ed annesse adiacenze.

Dopo l'occupazione di Massaua da parte degli Egiziani, fu in Saati collocata una guardia di Basci-buzuck per sorveglianza e custodia delle carovane provenienti dall'altipiano e per scortare fino alla stretta di Ailet quelle di ritorno.

Egual distaccamento tenevano in Ailet gli Abissini per un consimile servizio.

Allorchè Ras Alula ebbe il Comando del Hamasen, tentò più volte di occupare Saati e quindi ivi ebbero luogo parecchi combattimenti, in uno dei quali, verso il 1881-82, il presidio Egiziano fu completamente

[194] distrutto.

Era composto di 80 Basci-buzuck agli ordini del Sangiack Elias Aga, di nazionalità turca, al servizio degli Egiziani.

Come tutti sanno, Saati fu teatro del primo fatto d'armi fra italiani e abissini (25 gennaio 1886) fatto d'armi che si chiuse all'indomani coll'eccidio di Dogali.

Ivi pure la spedizione italiana, agli ordini del Generale San Marzano, attese invano l'attacco del Negus Iohannes sceso dall'Abissinia nella piana di Sabarguma, con 100000 uomini.

In tale occasione, gli Abissini iniziò il movimento offensivo contro i forti che coronavano la conca ed adiacenze di Saati, durante la notte dal 27 al 28 Marzo, non ebbero il coraggio di attaccare e dopo le solite ed inconcludenti ambasciate al campo italiano, batterono precipitosamente in ritirata verso l'altipiano, durante la notte dal 31 Marzo al 1° Aprile e giorni seguenti, a causa specialmente della scarsità dell'acqua e della mancanza di viveri.

Terminata in tal modo l'incruenta campagna e rimpatriate in Aprile e Maggio la truppe di rinforzo, la posizione restò presidiata da un Battaglione Cacciatori, da uno di truppe indigene, da forti reparti d'artiglieria e dai relativi servizi accessori.

Per parecchi bisogni di sì rilevante numero di gente non essendo sufficienti le risorse che

militarmente potevansi avere dal nuovissimo tronco di [195] ferrovia che univa Saati a Massaua, cominciò a costituirsi in detta località un nucleo di cantinieri greci, italiani ed indigeni, nonchè piccoli negozianti d'ogni genere, facchini per la ferrovia ecc. ecc.

Aggiungendo a costoro i mestieranti d'ogni qualità e sesso che sempre e dovunque seguono le truppe, si ebbe in breve tempo un villaggio la cui popolazione ambigua sorpassò in numero l'intero presidio.

Venne il colera del 1889 ed il vaiuolo del 1890, e si comprende come sia stata possibile una fortissima riduzione in un amalgama di gente avventizia e tanto eterogenea.

Comunque il villaggio si ripopolò ancora, cosicchè nel censimento ordinato nel 1893, e da me stesso eseguito, eravi ancora in Saati un migliaio e più di persone non militari.

Oggi giorno la forte diminuzione del presidio e quindi la mancanza di mezzi di guadagno, ha nuovamente spopolato questo villaggio.

Non vi restano ormai che due cantinieri italiani e due o tre greci presso la stazione ferroviaria, e pochi rivenditori indigeni di Angerà, di fieno e simili per la poca gente e per i quadrupedi di passaggio.

Il villaggio è tuttora abitato da indigeni di varie tribù, ma nella stagione estiva specialmente, il numero di essi si riduce a ben poca cosa.

Di popolazione stabile insomma non si conta che qualche abissino, qualche Habab, pochissimi Beni-Amer, due o tre famiglie Hadendoa e [196] forse altrettanti Sudanesi; tutta gente addetta quale facchini al servizio della ferrovia per carico e scarico delle merci, o che si industria alla meglio affittando muletti ai passeggeri che vanno a Ghinda, ecc. ecc.

Gente, in altri termini, che il caso ha ivi condotto ed a cui la miseria impedisce di recarsi altrove.

Il villaggio è altresì luogo di sosta per i servi e conduttori delle carovane che provenienti dall'altipiano ivi lasciano i quadrupedi, facendo trasportare la merce colla ferrovia a Massaua, in attesa del ritorno dei padroni con altre mercanzie da trasportare in Abissinia.

Di inverno al contrario tutti quei dintorni si popolano di bestiame delle vicine tribù ed ormai molti pastori fanno commercio di latte e burro con Moncullo, Otumlo e Massaua ove recansi col primo treno del mattino per ritornarsene magari a piedi.

Prima dell'occupazione italiana la strada da Saati per l'altipiano passava per Ailet attraversando l'incomoda stretta costituita dai Dig Digta che separano la piana di Saati da quella di Sabarguma. In Ailet avveniva lo scambio dei quadrupedi delle carovane, quelle discendenti sostituivano i muletti coi cammelli per non attraversare coi primi la zona torrida e quelli ascendenti cambiavano i cammelli, impossibilitati a percorrere l'orribile sentiero che conduceva a Ghinda, con i muletti ivi lasciati.

Ora invece una comoda strada carreggiabile [197] conduce da Saati all'Asmara, lasciando in sul principio, di parecchi chilometri a nord quella antica, con grave scapito del villaggio di Ailet che in tal modo ha perduto una vera fonte di guadagno.

Il primo tratto di questa nuova strada (Saati-Sabarguma) costruito dal 3° Battaglione Cacciatori, dall'Ottobre del 1888, al Novembre 1889, sebbene oggi modificato nell'attraversata dei Dig Digta, è dovuto all'iniziativa ed alla instancabile operosità del Colonnello Malenotti, Comandante allora di quel Battaglione e del Presidio.

Alla di lui memoria, degna, come e più di quella di tanti altri, di un ricordo, non solo per questo lavoro ma per altri ancora che la malsana conca di Saati avevano trasformato in una vera Oasi, dedico questo misero ed oscuro cenno, il quale almeno varrà a sciogliere un debito di riconoscenza e di ammirazione verso il superiore che tanto stimai e verso l'uomo che per

parecchi anni tutta l'opera sua, troppo facilmente dimenticata, impiegò nell'interesse della nascente Colonia.

Capo del villaggio, nominato nel 1888, fu un Hadendoa, certo Houcal Absenni che morto di colera nel 1889, fu sostituito dal fratello il quale oggi ancora conserva tale carica.

Qualche anno addietro, allorquando Saati era occupato da forte presidio, la sua conca pulita ed allietata dal verde di gigantesche acacie ombrelifere e di parecchie e svariate coltivazioni per opera della truppa mantenute, era gradito luogo di ritrovo e di fermata; oggi arida e brulla come i dintorni, [198] rende insopportabile il poco tempo che vi si deve perdere in attesa della partenza del treno per Massaua, o dei muletti per Ghinda.

Saati non paga tributo perchè dipendendo dal Distretto di Massaua è soggetto a tasse municipali.

Attualmente (Ottobre 1898) vi risiede una centuria o quasi, della Compagnia costiera indigena, pel servizio di scorta alle carovane dirette all'altipiano ed alla corriera che giornalmente trasporta la posta all'Asmara e viceversa. Vi è pure un distaccamento della tappa. I forti sono disarmati; quello nord contiene ancora munizioni e qualche pezzo di artiglieria; quello a sud serve a protezione dell'acqua sottostante.

Delle molte, comode, e costosissime baracche militari, dell'elegante circolo Ufficiali e dell'attiguo teatrino, ritrovo prediletto delle Signore Europee dimoranti in Massaua, nemmeno vestigia.

Ruderi e rottami di costruzioni militari sulle alture; miserissime e sudicie capanne della spianata del villaggio indigeno; due tombe a piè del forte sud che raccolgono i resti del Tenente Cuomo e di qualche nostro Basci-buzuck, morti nel fatto d'armi del 1889; e la povera statua (chiamiamola per così) dell'alpino che contemplando la sottostante strada, imperterrito sfida i rigori del.....caldo, ecco a che si riduce Saati al giorno d'oggi.

Sic transit Gloria mundi!

[199]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scekh Ali Absenni Hadendoa Uomo sui 55 anni. Buon capo fu nominato nel 1889. Essendo spesso ammalato gli serve da Uachil il figlio Tacher Ali.	80	200							Musulmana. Cofta	Tigrè	Censimento Ottobre 1898. Non si è tenuto calcolo del bestiame, d'altra parte in scarsissimo numero, non pagando il villaggio tributi ma tasse municipali come Massaua dal cui distretto dipende.

Annotazioni speciali

[201]

Allegato N° 15

Ailet

Agosto 1898

[203]

Villaggio di Ailet

La popolazione fissa di questo villaggio deriva da varie tribù e cioè:

Del ramo dei Bellou di Archico: a) **Bet Abd-el-Rasul**
b) **Bet Amir Idris**
c) **Bet Sciagarai**
d) **Bet Caieh**

Del ramo Bet Scekh Mohammud di Zula: e) **Bet Scekh Mohammud**
f) **Bet Scekh Omar**

Del ramo Bet Fagher di Archico: g) **Bet Fagher**
h) **Bet Hagg Salim**

Dello stesso ramo di quelli che abitano l'isola di Dessè e la tribù di Bellesuà (allegati 35 e 60): i) **Bet Scekh Adam**

La suaccennata gente è quella che paga il tributo dal governo assegnato al villaggio.

Di essa, la massima parte è dedita con cammelli e muli alle carovane che da Massaua e Saati recansi all'altipiano; oppure fa negozio del sale che ritrae dalle saline di Asmet, fra Emberemi ed El-Ain, vendendolo agli Abissini.

Il resto è dedito alla pastorizia ed alla coltivazione della dura, del bultue e del grano turco.

Di estate il bestiame è condotto al pascolo in valle di Gulai a sinistra di Arbaroba e verso Nefassit.

Di inverno esso trova ottimi foraggi nella pianura stessa, e vicinanze del villaggio.

La popolazione coltiva soltanto di inverno e nelle stesse località ove in detta stagione si trasporta col bestiame. [204]

Nell'epoca delle piogge (inverno) il villaggio di Ailet ed i suoi dintorni sono frequentati da moltissimi pastori nomadi, Ad-Ascar, Ad Sciuma, Ghedem Sicta, Mashalit, Uaria, ecc. ecc. che ivi recansi per ragioni appunto di pascolo.

Costoro però pagano tributo al Capo della rispettiva tribù.

In detto villaggio la carica di capo è elettiva, come in generale nelle restanti parti del Samhar, di cui ha comuni le leggi, gli ordinamenti, gli usi e costumi.

Non essendo possibile stabilire la genealogia di tutte le famiglie che costituiscono la popolazione del villaggio in parola, si fa cenno invece di tutti gli Scium che ne ebbero il comando, a cominciare dal suo impianto a tutt'oggi.

- 1° Scium **Abd-el-Rasul uold Naib Amer**
- 2° Scium **Mussa Abd-el-Rasul**
- 3° Scium **Fecak Amer**
- 4° Scium **Mohammed Murrai**
- 5° Scium **Ganneed Amer** (1^a volta)
- 6° Scium **Amer Haggi**
- 7° Scium **Ganneed Amer** (2^a volta)
- 8° Scium **Amer Mohammed Caieh**
- 9° Scium **Mohammed Osman Samrà**
- 10° Scium **Amer Nurrai** (capo attuale)

Tutti quanti discendenti
dalle famiglie dei Bellou

La tradizione vuole che il nome di Ailet derivi dal seguente fatto:

Una volta alcune donne di pastori che abitavano nei boschi adiacenti all'attuale località ove [205] sorge il villaggio, andavano in cerca di fieno per alcuni buoi ammalati che non potevano recarsi al pascolo.

Era di estate quindi difficile a raccogliere il foraggio necessario. Queste donne da parecchie ore giravano inutilmente, quando ad una di esse, sbucata in una radura del bosco si offrì alla vista un largo spianato di erba alta e fresca.

Sorpresa dalla scoperta, cominciò a gridare «Ailetec, Ailetec» che in lingua Tigrè significa «Ecco qua l'erba».

Le donne fattane abbondante raccolta ritornarono alle loro capanne ad ai mariti meravigliati raccontarono la cosa.

Tutti trasportarono allora i propri tucul nella suaccennata località ed in tal modo ebbe principio la formazione del villaggio il quale conservò il nome dato alla località in parola «Ailetec», nome che in seguito si convertì in «Ailet».

A chi non piaccia questa etimologia se ne vada in cerca di una migliore, che io sarò ben lieto di conoscerla.

Dal suddetto villaggio dipendono le acque termali, conosciute col nome di acque calde di Ailet, famose in tutto il Samhar, nell'Abissinia ed altrove per le speciali qualità medicamentose delle quali la gente vuole sieno esse dotate, e che ritiene efficacissime nella cura d'ogni malattia possibile ed immaginabile.

Tali acque furono qualche anno addietro, oggetto di speculazione da parte di alcuni italiani che tentarono di piantarvi uno stabilimento, fallito però fin dal suo nascere.

[206]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scekh Amer Murrai Della fazione dei Bet Abd el Rasul. Uomo sui 45 anni. Furbo. Autorevole. Ha prestati buoni servizi. E' capo del villaggio da prima della nostra occupazione. Nominato da Ras Alula venne confermato dal Governo della Colonia	600	1250	100	290	650	80	600.00	800.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre, 1898. Effettivamente il bestiame è alquanto diminuito negli equini, per malattia. Se ne è tenuto conto nella proposta di tributo del 1899-1900.

Annotazioni speciali

Paga tributo al villaggio di Ailet anche certo Essen Iehia Sciauis, sebbene abiti in Archico (Decisione del Generale Baldissera 1889-90). Molto bestiame del villaggio non allontanandosi dal villaggio stesso durante l'estate ed essendo necessario che esso trovi sostentamento nelle vicinanze, fu da questo Commissariato prescritto con ordinanza N°4 del 19 Novembre 1898 che le tribù nomadi non possono far pascolare il loro bestiame nella zona di terreno compresa fra la strada che dalla gola di Ailet conduce al villaggio stesso, essendo tale zona riservata esclusivamente per l'estate al pascolo del bestiame degli abitanti stabili di Ailet.

[209]

Allegato N° 16

Gumhot

Agosto-Settembre 1898

[211]

Villaggio di Gumhot

La popolazione di questo villaggio stabile si compone di gente di varie tribù e razze.

Essa si regge a base democratica. I soli anziani (Abaii) hanno qualche privilegio speciale, quale quello di comporre quistioni, fra gente del villaggio, di scegliere il capo da proporsi, per la nomina, al Governo, ecc. ecc...

Ha leggi, usi e costumi come tutti gli altri villaggi fissi e come le tribù del Samhar, avendo la gente di altre razze e di altre tribù che lo costituiscono, abbandonato la lingua, le leggi, e gli usi della loro stirpe d'origine.

Qui di seguito si fa cenno delle varie frazioni che formando la popolazione stabile del villaggio da parecchie generazioni, con esso pagano il tributo. Si omette quindi di parlare di altra gente nomade che di inverno vi si viene a stabilire per ragioni di pascolo, essendo essa avventizia e che paga il tributo con la tribù dalla quale dipende.

Il villaggio è composto dalle seguenti frazioni:

Provenienti da Archico:	1° Ad-Liman (discendenti dalla 1 ^a famiglia che iniziò il villaggio) 2° Ad-Ain 3° Ad-Assaballa 4° Ad-Sciater 5° Ad Bah
Assaorta di sotto:	6° Ad Baaduri (Ad Scekh Mohammad) 7° Ad Giumbagò (Ad Scekh Mohammad)
Della costa araba:	8° Ad Scekh Mussa 9° Ad Hamed Abubacher (Mecca)

[212]

Come gli altri villaggi del Samhar ad ovest di Saati, anche Gumhot pagò per parecchi anni il tributo all'Abissinia, ai tempi in cui Ras Alula aveva il Governo dell'Hamasen.

Anticamente lo Scium era nominato dagli anziani del villaggio stesso, che lo eleggevano in assemblea generale.

Ora tale nomina spetta al Governo dietro proposta però degli Habaii (anziani).

Come il resto del Samhar, ha sempre contribuito in piccolissime proporzioni nel contingente delle truppe della Colonia.

Non essendo possibile, nè d'altra parte indispensabile lo stabilire la genealogia delle varie genti che costituiscono la popolazione fissa di Gumhot, si nominano qui appresso tutti i capi che ebbero il Governo del villaggio stesso, dalla sua fondazione ad oggi.

- 1° Scium **Liman Ali** degli Ad Liman
- 2° Scium **Mussa Liman** degli Ad Liman
- 3° Scium **Osman Mussa** degli Ad Liman (1^a volta)
- 4° Scium **Iacob Giaber** degli Ad Assaballa
- 5° Scium **Osman Mussa** degli Ad Liman (2^a volta)
- 6° Scium **Ali Osman** degli Ad Liman
- 7° Scium **Mohammed Scincahai** (attuale) degli Ad-Hamed Abubacher

La popolazione è composta in gran parte di pastori e agricoltori.

Qualcuno fa il carovaniere coi propri quadrupedi da basto, da Massaua e Saati all'Asmara, ed anche a Cheren.

Il bestiame, di estate, è condotto al pascolo verso [213] il Maldì ed anche il territorio del Dembesan. Non ha però zone fisse, approfittando dei pascoli migliori ovunque essi si trovano. Di inverno invece bastano i pascoli che produce la pianura stessa di Gumhot e quella attigua di Mogatal verso il monte Mai Agher, ad ovest del villaggio.

In generale i pastori sono anche agricoltori e d'estate coltivano dura nelle valli ai piedi del Maldì, ed orzo nelle terre del Dembesan che vengono loro concesse da quelli abitanti dietro tenue canone in natura.

Di inverno seminano dura e granoturco nelle stesse località ove si recano per i pascoli.

Le persone più vecchie del Samhar raccontano che il villaggio abbia perso il nome di Gumhot da un grosso uccello «Gumh» che aveva stabilito sua dimora nei boschi anticamente esistenti in quelle località.

Quest'uccello era solo e visse molti anni, cibandosi non solo di pecore e capre, ma anche di piccoli ragazzi che i pastori dei dintorni avevano l'inavvertenza di non custodire attentamente.

Un giorno alcuni pastori trovarono questo rapacissimo volatile morto. Ne diedero avviso alle tribù vicine e molti curiosi recaronsi a vedere la carogna che per parecchio tempo restò intatta giacchè né le iene né i sciagalli vollero cibarsene.

Qualcuno anzi si costruì una capanna in quel sito, e così poco per volta si formò l'attuale villaggio.

[214]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scium Mohammed Scincahai Degli Ad-Hamet Abubacher Uomo sui 45 anni. Discreto capo. Però è poco premuroso e non troppo ben visto dalla sua gente perchè è un po' autoritario.	570	1200	140	300	700	40	600.00	700.00	Musulmani	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

[217]

Allegato N° 17

Assus

Agosto - Settembre 1898

[219]

Villaggio di Assus

La popolazione di questo villaggio stabile è costituita dalla riunione di gente di varie tribù e razze.

Il Governo del Villaggio fu quindi sempre a base democratica.

Il fondatore di Assus ossia la prima famiglia che scelse sua dimora in detta località, fu quella di un Santone degli Ad-Maalum. Intorno ad essa si riunì poscia altra gente, e da 8 generazioni esiste il villaggio, composto ora delle seguenti frazioni:

Ad-Maalum	1° Ad Sckh Mohammud fondatore (da Zaga)
Bellou di Archico	2° Ad-Abubacher Mohammed 1° Scium 3° Ad Checchia
Residui di una antica tribù costituita da elementi di varie razze	4° Ad Sciafe
Beni Amer	5° Ad Nafe
Ad-Temariam	6° Ad Dendeghè
Massauini	7° Ad Batahai
Bagdat (costa araba)	8° Ad Angarii
Ad-Tsaura	9° Ad Ahmed uold Ibrahim Ali Fachi
Abissini (Carnescim)	10° Ad Hamed uold Mussa

Gli abitanti di Assus sono seminomadi essendo in massima parte pastori che d'estate devono condurre il proprio bestiame ai pascoli di Ghergher e di Degra, spingendosi sino al Maldì. D'inverno invece restano al loro villaggio nelle cui vicinanze crescono, durante le piogge, pascoli buoni ed abbondantissimi.

Sono pure dediti all'agricoltura, e coltivano dura e grano turco nelle stesse località ove fanno pascolare [220] gli armenti.

Diversi poi fanno il carovaniere da Massaua e Saati altipiano, mestiere questo che da parecchi anni è molto in auge.

D'inverno la pianura ed il villaggio aumentano di popolazione e di bestiame, per l'affluenza di altra gente nomade ivi attratta dalla comodità di pascolo, la quale però paga il tributo non al Capo di Assus ma a quello della tribù rispettiva.

Il villaggio ha leggi, usi e costumi come tutta la restante popolazione del Samhar.

Dà poco contingente alle truppe della Colonia.

Detto villaggio per parecchi generazioni fu indipendente, né pagava tributo, essendo essa un

miscuglio di tribù e razze diverse aggruppatesi intorno alla famiglia del Santone Ad Scekh Mohammed. Quando però gli Abissini resero gran parte del Samhar loro tributario, imposero anche il tributo ad Assus che per tal motivo passò alla dipendenza della finitima tribù degli Ad-Hà e del Capo di essa, nominato da Ras Alula.

Questo stato di cose durò anche dopo la nostra occupazione, fino a che nel 1891, essendo il Capitano Noè addetto all'Ufficio tribù, Assus poté avere un capo proprio e pagare il tributo per proprio conto.

Lo Scium del villaggio, nominato sul principio a scelta dei notabili (Abii), fu in seguito imposto dall'Abissinia, ed ora è nominato dal Governo dietro proposta dei Capi-famiglia. [221]

Come per la tribù degli Ad-Hà, così anche per questo villaggio non è possibile ricostruire la genealogia di tutte le frazioni che ne compongono la popolazione.

E' quindi necessario limitarsi a far cenno dei vari Capi (Scium) che ne ebbero il comando dalla sua fondazione al giorno d'oggi, come appare qui di seguito;

Nominati dagli Abaii del villaggio:	1° Scium del villaggio Abubacher Mohammed dei Bellou
	2° Scium del villaggio Abdalla Abdù dei Bellou (famiglia Chechia)
	3° Scium del villaggio Sciurum Abubacher dei Bellou (famiglia Abubacher)
	4° Scium del villaggio Abù Abdalla dei Bellou (famiglia Chechia)
Nominati dagli Abissini:	5° Scium del villaggio Idris uold Mohammed Hassan della tribù degli Ad-Hà
	6° Scium del villaggio Ali Gumum della tribù degli Ad-Hà
	7° Scium del villaggio Adum Idris dei Bellou (famiglia Chechia)
Nominati dal Governo Italiano:	8° Scium del villaggio Mohammud Mohammed dei Bellou (famiglia Abubacher)
	9° Scium del villaggio (attuale) Hassan Mohammed , fratello del precedente

Si è per la suaccennata ragione che ancora oggi si fa una cosa sola del villaggio di Assus e della tribù degli Ad-Hà, essendo invalso l'uso di assegnar loro un solo tributo il quale però vien riscosso separatamente dai due Capi presso i rispettivi dipendenti e separatamente pagato al Governo dal Scium degli Ad-Hà e da quello di Assus.

Anzi da 2 o 3 anni essendo il Capo degli Ad-Hà vecchio ed impossibilitato a muoversi, quello di Assus fa le veci di Scium presso detta tribù, cosa che non ha ragione di essere essendo ben diversa la gente che compone e la tribù ed il villaggio.

Il nome del villaggio vuolsi che derivi [222] dalla parola tigrè «Assas» che significa terra trasportata dal vento.

Dicesi infatti che nelle vicinanze ove ora sorge il villaggio esistessero una volta grandi mucchi di terra trasportatavi per l'appunto dallo Sceb, durante la stagione delle piogge, a causa del forte vento, che ordinariamente spirava in quell'epoca da nord, ossia dagli Habab e dagli Ad-Temariam

In seguito il nome si sarebbe modificato e da Assas diventò Assus.

[223]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Sceekh Hassan Mohammed Degli Ad-Abubacher Mohammed di anni 25 circa. Intelligente. Buon capo affezionato al governo	530	1100	50	370	700	50	518.00	700.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

In Settembre fu dato ordine che questo capo cessi di far le funzioni di Scium presso la tribù degli Ad-Hà la quale deve scegliere uno in sostituzione del vecchio ed impotente Ali Gumum.

[225]

Allegato N°18

Ad-Hà

Agosto-Settembre 1898

[227]

Tribù degli Ad-Hà

In lingua Tigrè Ad-Hà vuol dire Gente dei Buoi.

Un tale nome fu dato alla suddetta tribù perchè anticamente era composta di pastori che avevano soltanto bestiame bovino.

Nel Samhar volendo, nei tempi passati, parlare di qualche membro di detta tribù si diceva quel tale della tribù dei buoi.....e così coll'andar del tempo una tale denominazione formò il nome della tribù stessa.

Essa è a base democratica e si compone di frazioni di varie tribù che per ragioni di interesse o d'altra natura convivono insieme da parecchie generazioni.

Oggigiorno i suoi membri posseggono bestiame di ogni genere e cioè Cammelli, Bovini, Ovini ed Equini.

I primi a costituire la tribù furono gente dell'Assaorta di sotto, discendenti dei Nasharalla. Poco a poco a costoro si aggiunsero gente di altre tribù e d'altra razza come appare dalle seguenti suddivisioni della tribù stessa.

Assaorta di sotto:

- 1° **Ad Catahà** Nasharalla
- 2° **Ad Migrani** Nasharalla
- 3° **Ad Cochal** Ad Scekh Mohammud di Zula

Ad Scekh

4° **Ad Hassan Charai**

Habab

5° **Ad Hummeda**

Ad-Temariam

6° **Ad Falagà**

Ad-Ascar

7° **Ad Sciater**

Mensa Bet Ebrahè

8° **Ad Togul**

Ad Mudui (costa araba)

9° **Ad Sufaf uod Ali**, dei primi abitanti di Massaua

Edareb (Hadendoa)

10° **Ad Caba Sciai**

Ad-Tsaura

11° **Ad Hummur**

[228] Gli Ad-Hà sono nomadi: d'inverno hanno la loro residenza in vicinanza del villaggio di Assus, nella pianura di Sciabà, vicino a Ghergher, e nella regione di Bet-Custan.

Di estate si recano al pascolo nell'altipiano dei Mensa.

Parecchi sono dediti alla coltivazione della dura e del granoturco, nelle stesse regioni ove recansi per il pascolo.

Alcuni fanno, da pochi anni, il carovaniere da Massaua e Saati all'altipiano, essendochè ormai tale mestiere è il più lucrativo.

Hanno leggi, religione, usi e costumi come tutta la gente del Samhar.

Per diversi anni, prima dell'occupazione italiana, la tribù fu soggetta agli Abissini e ad essi pagava tributo.

Anzi Ras Alula aveva stabilito che il villaggio di Assus dipendesse dagli Ad-Hà e parecchi Scium di questa tribù riscossero da Assus il tributo a nome del Ras.

Gli Ad-Hà prima della dominazione abissina eleggevano il loro capo scelto fra le varie frazioni. In seguito tale carica fu conferita da Ras Alula e dopo l'occupazione nostra lo Scium fu nominato dal Governo, dietro proposta degli Abaii (notabili).

Come in genere le altre tribù del Samhar, fornisce pochi elementi alle truppe della Colonia. Non essendo possibile stabilire la genealogia della tribù composta com'è di gente diversa, si [229]

accenneranno qui di seguito i nomi dei vari Scium che ne furono a capo:

Nominato dalla tribù	1° Faid Hummeda degli Ad-Hummeda (Habab)
Nominato dalla tribù	2° Daud Faid degli Ad-Hummeda (Habab)
Nominato dalla tribù	3° Ali Gumum (1 ^a volta) degli Ad Caba Sciai (Edareb)
Nominato dalla tribù	4° Mohammed Ali degli Ad Caba Sciai (Edareb)
Nominato dalla tribù	5° Focad Ali degli Ad Hummur (Tsaura)
Nominato dalla tribù	6° Hassan Salum degli Ad Sufaf uold Ali (Ad Mudui)
Nominato da Ras Alula e confermato dal Governo Italiano	7° Ali Gumum (attuale) degli Ad Caba Sciai (Edareb) (2 ^a volta)

Questa tribù fino al 1891 fu calcolata unitamente al villaggio di Assus. Nell'anno suddetto fu considerata a parte, essendo allora addetto all'Ufficio tribù il Capitano Noè. Nullameno per errore si continuò ad assegnare un solo tributo per la tribù ed il villaggio, sotto la denominazione Ad Hà ed Assus, sebbene villaggio e tribù riscuotino la loro quota separatamente dai rispettivi dipendenti e separatamente la paghino al Governo a mezzo del proprio capo.

Devesi d'ora innanzi riparare all'errore essendo la tribù ed il villaggio composti di gente che nessuna attinenza ha l'una con l'altra.

[230]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scium Ali Gumum Degli Ad-Caba Sciai Uomo vecchissimo e che da parecchi anni non si alza più dall'angareb. Da due anni ne fa le veci lo Scium di Assus. Molto il 19 dicembre 1898 (V. lettera al Governo 18 Dicembre n. 192 di protocollo).	750	1550	20	470	300	80	782.00	1000.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

In Settembre 1898 fu dato ordine che lo Scium di Assus cessi dal far le funzioni del Capo tribù degli Ad Hà, la quale in attesa della morte del vecchio Alì e della sostituzione di esso nella carica, dovrà essere retta da un notabile da scegliersi d'accordo col Commissariato di Massaua. Dietro espresso desiderio degli anziani del villaggio venne da questo Commissariato, in data 16 Ottobre 1898, destinato ad Uachil della tribù l'indigeno Abdalla Catà il quale insieme al figlio del Capo (Osman Ali) avrà il governo della tribù stessa. Ad essa appartiene certo Said Omar che fu per 3 anni relegato a Nocra per mantengolismo con briganti.

[2]

Allegato N° 19

Ad Sciuma

Agosto-Settembre 1898

[235]

Tribù degli Ad-Sciuma

Sciuma chiamavasi una donna che diede il nome all'attuale tribù.

Costei, vuole la leggenda, figlia di Omar Malaze sbarcato dalla costa araba nel territorio di Suachin e capostipite della tribù degli Ad Tsaura, sposato un uomo proveniente dal Barca recossi nel di lui villaggio ad abitare conducendo seco una propria sorella nubile.

Entrambe di straordinaria bellezza ebbero presto non pochi adoratori. Il marito di Sciuma geloso cominciò a bastonar la moglie la quale dopo seri maltrattamenti dovette fuggirsene colla sorella.

Attraversata la regione ora abitata dagli Habab e giunta nelle vicinanze di Raheib, diretta alla costa, dovette, inseguita dal marito cambiar strada e rivolgersi al sud, nè si fermò che giunta nella pianura di Sabarguma e precisamente nella località ove ora sorge il villaggio di Ailet. Sfuggita in tal modo alle ricerche del marito, ivi si costruì, coll'aiuto della sorella, una capanna. La loro bellezza attrasse presto degli ammiratori e la notizia di bocca in bocca arrivò a Daconò (Archico).

Amer Ali Naib di quel luogo corse anche egli con molta scorta a visitare le due straniere e vinto dai pregi della sorella di Sciuma la condusse a Daconò e la fece sua sposa,

Gli aspiranti alla mano di Sciuma aumentarono e ciascuno nella speranza di essere un giorno [236] il favorito, costruiva la propria baracca nelle vicinanze e vi prendeva dimora.

Andò in tal modo costituendosi un piccolo villaggio, ove Sciuma regnava da padrona rispettata ed obbedita non solo per l'ascendente che la sua bellezza le aveva acquistato, ma altresì perchè circondata dalla forza che essa aveva a sua disposizione, avendole il Naib, cognato, inviato una guardia d'onore.

La popolazione di un sì strano villaggio cominciò ad essere conosciuta col nome di gente di Sciuma (Ad Sciuma) e tal nome restò alla tribù che in seguito da questa gente venne costituita.

Donna Sciuma morì senza riprendere marito, ed oggi ancora nei pressi del villaggio di Ailet una lunga pietra segna a quanto asseriscono gli abitanti del Samhar, la tomba di lei.

La tribù è a base democratica essendo i diritti e gli obblighi eguali per tutti. Nemmeno la carica di capo è ereditaria, come vorrebbe l'attuale Scium, nella frazione Ad Iesuf che pretende essere discendente da un fratello di Sciuma. Tale carica fu difatti coperta da individui di famiglie diverse.

La popolazione di detta tribù è necessariamente composta di elementi derivanti da gente diversa, come vedesi qui di seguito, con la preponderanza però degli Ad-Tsaura tribù d'origine della fondatrice degli Ad-Sciuma.

1 ^a frazione Ad Iesuf	
2 ^a frazione Ad Debachet	
3 ^a frazione Ad Hummur	
4 ^a frazione Ad Ahmed Dain	Ad Tsaura
5 ^a frazione Ad Maadala	
6 ^a frazione Ad Nafarai	
7 ^a frazione Ad Ailai	
8 ^a frazione Ad Gulbub	Bellou (Bet Nafe)
9 ^a frazione Ad Garbà	
10 ^a frazione Ad Ibraim uold Omar	Assaorta di sopra
11 ^a frazione Ad Halasa	
12 ^a frazione Ad Ab-Abdu	Terroa Bet Sarah
13 ^a frazione Ad Focadd	Bedgiuck
14 ^a frazione Ad Calati	Mashalit
15 ^a frazione Ad Cabbè	
16 ^a frazione Ad Cherai	
17 ^a frazione Ad Said	Habab
18 ^a frazione Ad Hummed	
19 ^a frazione Ad Helche	Ad Temariam
20 ^a frazione Ad Dendeghè	
21 ^a frazione Ad Derrè	Mensa Bet Sciacam
22 ^a frazione Ad Sciaghi	Abissini
23 ^a frazione Ad Tsada	Ad Tsaura

[237]

La popolazione è composta di pastori, agricoltori e carovanieri.

Il bestiame (cammelli, bovini ed ovini) pascola di estate nelle colline di Faghenà, nella pianura di Debra Mar e di Salamonà. Di inverno nella pianura di Assus, Gumhot e Macatal vicino a Ghergheret.

Gli Ad-Sciuma coltivano granoturco ed anche dura, a Macatal e Massanai nei pressi di Ghergheret e ad Adegani, sotto Ghinda. [238]

Ad Adegani anzi la tribù ha un villaggio fisso ove abitano coloro che fanno il carovaniere da Massaua e Saati all'altipiano.

La tribù fornisce parecchi ascari alle truppe della Colonia.

Ha leggi, usi e costumi come le altre genti del Samhar.

Gli anziani o notabili della tribù si chiamano Abaii.

Qui appresso è indicato il nome dei vari capi ai quali obbedì la tribù:

1° Scium Amer Iesuf	degli Ad Iesuf
2° Scium Hamed uold Tacles	degli Ad Sciaghi
3° Scium Hassan Hammed	degli Ad Hafarai
4° Scium Hassan Saleh	degli Ad Iesuf
5° Scium Hummed Educ	degli Ad Dabachet
6° Scium Ciurum Gaber	degli Ad Gulbub
7° Scium Hummed Hamed	degli Ad Gabbè
8° Scium Amar Hummed	degli Ad Gebbè
9° Scium Said Omar	degli Ad Iesuf
10° Scium Hamed Said (attuale)	degli Ad Iesuf

Dalla presente nota si vede chiaramente che la carica di Scium non è ereditaria nella famiglia degli Ad-Iesuf come pretenderebbe il capo attuale.

[239]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scium Hamed Said Degli Ad Iesuf Intelligente, attivo. Discreto capo, ma poco ben visto nella tribù perchè troppo autoritario	1650	3460	95	700	3000	550	1300.00	1700.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Appartiene a questa tribù certo Giaber Idris, ottimo interprete, fidato, affezionatissimo al Governo. Servì parecchi anni al Demanio, al Presidio e Tribunale di Adi Ugri, ecc. ecc. riportando da tutti i suoi superiori ottimi attestati. Fu licenziato perchè fuori quadro, in seguito alla soppressione dei Comandi di Zona (1 Luglio 1898). Egli è della famiglia degli Ad-Dabachet.

[241]

Allegato N° 20

Ad Ascar

Agosto - Settembre 1898

[243]

Tribù degli Ad-Ascar

Tribù nomade a base democratica.

Essa trae origine dagli antichissimi abitatoti di Riot (Assaorta di sopra) anteriori agli Edda, che a loro volta popolarono tale regione prima degli Assaortini attuali.

Una frazione di questa gente scesa a Dacanò (Archico) passò al servizio dei notabili del paese dei quali custodiva il numeroso bestiame nella pianura di Ailet.

E' noto come da remotissimo tempo tutti gli abitanti di Dacanò fossero dediti alla milizia, alla dipendenza dei Naib e del Governo Ottomano, e venivano per tal motivo conosciuti coll'appellativo di ascari.

Consequentemente i loro servi furono chiamati gente degli ascari (Ad Ascar) ossia gente dipendente dai notabili di Dacanò.

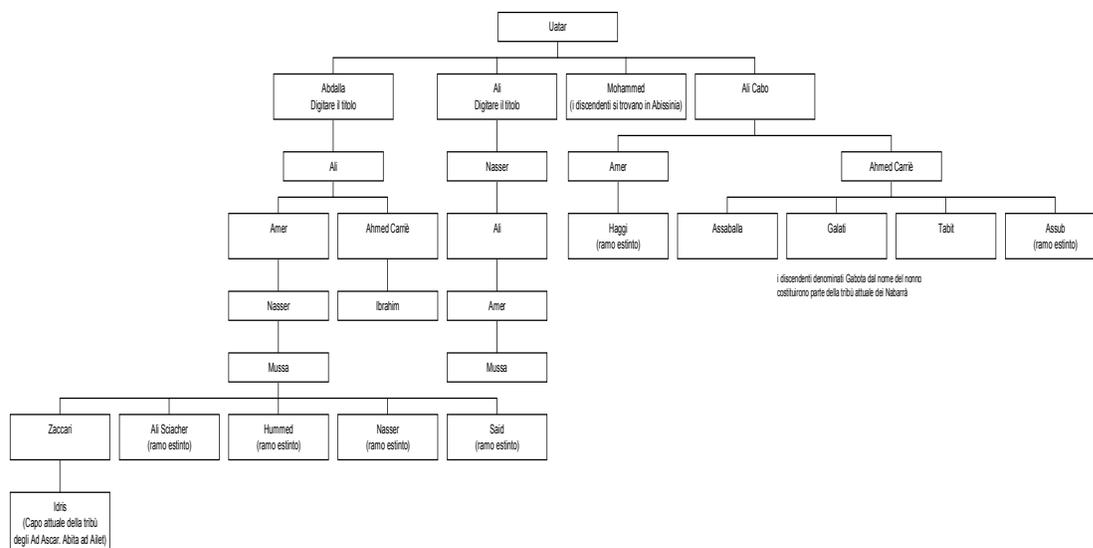
Poco a poco, col mutar delle vicende politiche questi servi arricchitisi in bestiame si emanciparono dai loro antichi padroni, conservando però la denominazione antica di Ad Ascar, che divenne il nome della tribù.

In origine composta di parecchi rami, è ora ridotta a pochissima gente di un ramo solo, essendochè due passarono a costituire la banda dei Nabarrà, uno passò in Abissinia e due sono completamente estinti.

Però al ramo che forma oggi l'attuale tribù si è raggruppata, per ragione di interessi, molta gente, ad altre tribù ed a altre razze appartenente che con [244] gli Ad-Ascar convive da parecchie generazioni e con essi paga il tributo, cosicchè ormai, con essi si è fusa, abbandonando il nome della tribù d'origine, la lingua, le leggi ed i costumi propri ed assumendo nome, lingua, e costumi della tribù che l'accolse e la ospitò.

Genealogia della Tribù degli Ad-Ascar

Capo Stipite **Uatar**, deriva dagli antichi abitanti della Regione Riot (Assaorta di sopra)



L'unico ramo costituente l'attuale tribù non [245] ha suddivisioni consistendo ormai nell'unica famiglia del Capo attuale, ossia nei Bet Zaccari.

La carica di capo dipendente prima dalla scelta dei notabili (Sciomagallè) ora spetta al Governo che nomina chi meglio crede adatto, fra coloro che i notabili propongono.

Le altre frazioni di altra gente aggregate alla tribù sono le seguenti:

<p>Assaorta di sotto Miniferi</p>	<p>1° Ad Scingar dei Nasharalla (¹) 2° Ad Hambach o Ad Assama dei Facak-Harack</p>
<p>Assaorta di sotto</p>	<p>3° Ad Hummed Scincar dei Bet Seckh Mohammud 4° Bet Dania dei Defer</p>
<p>Ad Temariam</p>	<p>5° Ad Nabab 6° Ad Rocbat</p>
<p>Della tribù omonima</p>	<p>7° Ad Tsaura 8° Ad Ocbit dell'Hamasen 9° Ad Dobaat dello Scimenzana 10° Ad Dançalè dell'isola di Dessè 11° Tella</p>

La tribù è composta in massima parte di pastori i quali hanno le seguenti sede:

Di estate. Ghinda, Nefassit e dintorni

Di inverno. Pianura di Sabarguma

Alcuni coltivano grano turco e dura ove d'inverno pascolano il bestiame.

Diversi fanno il carovaniere da Massaua all'altipiano.

Pochi sono coloro che si arruolano nelle truppe coloniali.

La tribù ha religione, lingua, usi e costumi come il resto del Samhar.

(¹) Scingar fu fratello di Nasharalla. I suoi discendenti sono tutti sparsi fra le varie tribù della Colonia essendo stati maledetti da un loro antenato che avendo per moglie una donna dei Dandoghè (Ad-Temariam) venne da essa tradito, facilitata in ciò dal parlar essa il Tigrè cogli amanti della sua tribù d'origine, idioma sconosciuto al marito che parlava la lingua Sahò, ossia l'Assaortino.

[246]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli Nr.	Bovini nr.	Ovini nr.	Equini nr.					
Scium Idris Zaccari Dei Bet Zaccari Uomo sulla sessantina. Buona indole. Ben visto dalla tribù	700	1350	15	750	1000	100	1300.00	1600.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 98

Annotazioni speciali

[249]

Allegati N° 21. 22. 23

Aflenda

Agosto - Settembre 1898

[251]

Tribù degli Aflenda

Gli Aflenda sono Hadendoa d'origine.

In massima parte pastori nomadi, vivono esclusivamente del prodotto del loro bestiame, disdegnando come in genere le altre tribù affini l'agricoltura.

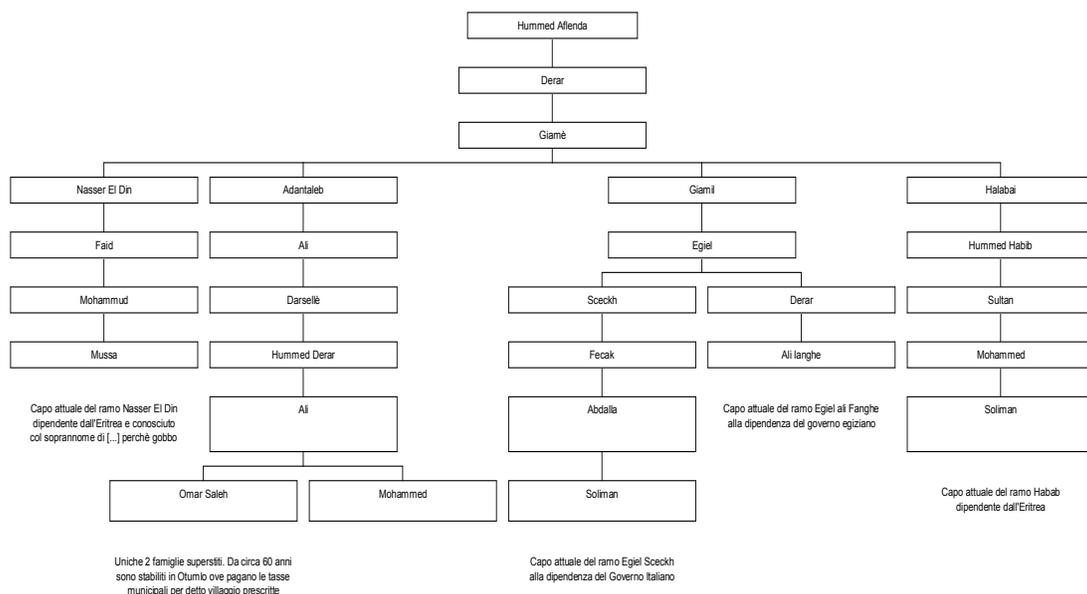
Una volta, or sono più di 30 anni, dipendevano dai Beni Amer ai quali pagavano tributo.

Da oltre 25 anni non pagano più tributo nè al Diglal né ad altri.

Genealogia della Tribù

Il primo che staccatosi dagli Hadendoa iniziò la formazione della tribù, fu un certo Hummed, cui la madre, com'è d'uso nelle famiglie di imporre un soprannome al primogenito aveva imposto quello di Aflenda, nome che in seguito fu assunto e conservato dalla nuova tribù.

E quindi il Capo stipite è:



[252] Come si vede adunque, dei 5 rami componenti la tribù il 4° trovasi in territorio egiziano a nord di Ras Casar ove ebbe culla la tribù stessa;

uno è quasi spento non componendosi più che di due sole famiglie, una delle quali anzi, è senza discendenti maschi e quindi prossima ad estinguersi.

I rimanenti di questo ramo (2°) abitano da oltre 60 anni, nel villaggio di Otumlo, della cui popolazione hanno sempre fatto parte integrale subendone le vicende. Ora con essa pagano le tasse municipali per detto villaggio prescritte come si costuma pel distretto di Massaua da cui il villaggio stesso dipende.

Restano quindi 3 rami (1°, 3° e 5°) alla dipendenza della colonia e cioè:

Ad Nasser el Din

Ad Egiel Scekh

Ad Hababai

dei quali è necessario fare un po' di storia.

Verso il 1870-72 il 1° e il 2° ramo si allontanarono dalla loro sede, a nord di Ras Casar, per sfuggire alla dipendenza del Diglal col quale erano in serie quistioni per ragioni di tributo e si trasportarono nello Sceb fra Uachiro ed Emberemi.

Non è possibile precisare la data della loro emigrazione, ma non può essere sbagliata quella di cui sopra si è fatto cenno, giacchè il fatto si verificò sotto il Diglal Hamed, padre dell'attuale, e 4 o 5 anni prima della di lui morte, avvenuta all'epoca della battaglia di Gudda-Guddi (1875) e quindi da circa 26 anni.

Da allora e fino a tutt'oggi non hanno più [253] tributo né al Diglal né ad altri, fatta eccezione di una sola volta, e cioè uno o due anni dopo il loro arrivo nello Sceb, nella quale circostanza versarono 30 talleri agli ascari egiziani mandati da Massaua alla solita riscossione dei tributi. Tale somma anzi fu sborsata per loro conto dallo Scekh di Emberemi, Mohammed ben Ali, padre dello Scekh attuale Abd-el-Cader.

Allorchè nel 1888-89 il nostro Governo impose il tributo alle popolazioni del Samhar, questi due rami ne furono esclusi, perchè a causa della moria del bestiame verificatasi nel 1887-88, i medesimi erano rimasti assolutamente poveri.

Fu precisamente in questa occasione che il ramo degli Ad Egiel Ali Ianghè, unico che ancora possedesse bestiame si ritirò, per esimersi dall'imposizione avuta, nello Sahel sulla sinistra del Lebca, da dove lentamente rimontando il litorale ritornò negli antichi suoi territori a nord di Ras-Casar, ove trovasi tutt'oggi sotto la dipendenza del Governo Egiziano.

Il 3° ramo si divise dai Beni Amer molto tempo prima del 1° e del 2°. Avendo i suoi componenti fatto una razzia a danno del Diglal furono da costui e dalla sua gente inseguiti ed obbligati ad abbandonare il bestiame rubato per non essere raggiunti, si ricoverarono nello Sceb, ove chiesero protezione ai Mashalit.

Massaua dipendeva allora dal Sultano che vi ebbe comando ancora per circa 10 anni. Vennero gli Egiziani e vi restarono per circa 20 anni, e poscia nel 1885 furono sostituiti da noi.

In questa lunga serie d'anni (44.45) mai pagarono tributo ai Beni Amer, essendo sottoposti ai Mashalit. [254]

Nel 1890 reclamarono al Governo (Ufficio delle tribù. Capitano Noè) per ingiustizie ed angarie dei loro protettori, dai quali furono resi indipendenti.

Senonchè nel frattempo in cui dall'Ufficio suddetto trattavasi circa il tributo da assegnare a questa gente, il Capitano Noè trasferito a Cheren lasciò la pratica in sospenso e nessuno più si occupò degli Hababai i quali di conseguenza nessun tributo pagarono mai alla Colonia.

Un caso simile avvenne per gli Ad-Nasser el Din e per gli Ad Egiel Scekh. Infatti nell'ottobre 1893 furono dall'Ufficio politico dal quale dipendevano le tribù del Samhar (cap. Salsa) date disposizioni perchè i Capi dei due suddetti rami fossero chiamati a Massaua allo scopo di imporre loro un tributo; ma la cosa andò per le lunghe; sopraggiunse l'invasione dei Dervisc e la battaglia di Agordat, e la progettata imposizione restò lettera morta.

In conclusione:

Gli Ad-Nasser el Din e gli Ad-Egiel-Scekh sono divisi dai Beni Amer da circa 26-27 anni, e cioè dal 1870-72.

In questo lasso di tempo una sola volta hanno pagato un tributo di 30 talleri al Governo

Egiziano.

Gli Ad-Hababai da circa 45-50 anni nulla hanno più avuto da che fare coi Beni. Amer, nè per tributo, nè per altra qualsiasi ragione.

E' indubitato che oggi gli Aflenda sono in buone condizioni e se la quota tributo che venne loro assegnata in quest'anno da questo Commissariato è inferiore a quella che potrebbero pagare, ciò dipende

[255]

da considerazioni di opportunità delle quali si è creduto tener conto.

Come pure ragioni di opportunità consigliano di non dare ascolto a possibili reclami e pretese del Diglal il quale molto probabilmente ora pretenderà di avere nuovamente alla sua dipendenza tale tribù inquantochè se ciò si verificasse, gli Aflenda ritornerebbero sotto il Governo Egiziano non volendo assolutamente sentir parlare di Diglal e di Beni Amer.

A tale riguardo non è fuor di luogo l'accennare come un Uachil del Diglal, certo Ahmed Chiscia, siasi presentato a questo Commissariato pretendendo di riscuotere il tributo dalla tribù in parola.

Egli conviene e trova esatta la storia più sopra narrata che riguarda gli Aflenda, tanto è vero che propose, a nome del Diglal, che la quota tributo assegnata ai Beni Amer venga pure aumentata di lire 5000 pur che detta tribù alla dipendenza del Diglal ritorni.

Questa proposta che apparentemente parrebbe vantaggiosa pel Governo, io credo sia invece nociva, giacchè mentre poco per volta l'erario della Colonia potrà incassare eguale somma con sicurezza, aumentando grado a grado la quota provvisoriamente assegnata agli Aflenda, l'autorizzare ora il Diglal a riscuoterla subito, dopo tanti anni di esenzione da parte di casi, sarebbe causa immancabile, aggiunta all'inimicizia fra costoro ed il Diglal, di farli allontanare dalla Colonia, perdendo ogni cosa.

Dopo tutto poi a me sembra che l'aver atteso tanti anni a ricordarsi di una tribù da lui dipendente [256] una volta, sia ragione più che bastevole per ritenere il Diglal decaduto da ogni diritto, tanto più quando l'accordarlo sarebbe di danno al Governo.

Poste così le cose in chiaro, chiudo la parentesi.

Gli Aflenda dipendenti dal Governo italiano, sebbene tutti consanguinei non sono, per le passate vicende, molto amici fra loro; inquantochè il 1° e 2° ramo sono affatto disgiunti dal 3°. Infatti mentre i primi coabitano e pascolano nelle stesse zone del Lebca e dello Sceb, gli Ad-Hababi al contrario vivono molto distanti, e cioè fra Ghinda ed Aidereso di estate, e nella pianura di Saati di inverno.

Così pure vi è differenza di costumi fra loro. Gli Ad-Egiel Scekh sono divisi in Sciumagallè e Tigrè: Gli Ad Nasser el Din e gli Ad Hababai al contrario hanno usanze democratiche, essendo tutti eguali nei diritti e negli obblighi.

Tutti quanti ormai hanno lingua e leggi come le altre tribù del Samhar, ove da tanti anni abitano.

Non hanno mai dato alcun contingente alle truppe della Colonia.

Nell'assegnazione provvisoria del Capo in ciascuno dei 3 rami (Agosto Settembre 1898) si tenne calcolo del desiderio dei rappresentanti delle varie frazioni che costituiscono i rami suddetti, in attesa della conferma da parte del Governo delle cariche concesse, come pure in attesa che venga approvata l'assegnazione della quota tributo per ogni ramo stabilita.

[257]

Allegato N° 21

1° Ramo Ad-Nasser el Din

Sono pastori nomadi in massima parte. Posseggono cammelli, bovini ed ovini. Non hanno bestiame equino.

Nessuno si dedica alla coltivazione del terreno.

Di estate conducono il bestiame al pascolo nella Valle del Lebca. Ordinariamente si confondono cogli Ad-Temariam. Di inverno scendono ai pascoli nello Sceb, fra Emberemi e l'Uachiro.

Qualcuno fa pure il carovaniere fra Massaua, Saati e l'altipiano.

Questi ultimi, insieme a poche altre famiglie che commerciano legna e fieno a Massaua, Otumlo e Moncullo, abitano un piccolo villaggio fisso, in località denominata Gaaret, vicino all'Uachiro.

In questo ramo vigono usanze democratiche come nella massima parte delle popolazioni che abitano il Samhar.

Non vi sono che gli Abaii (anziani) che godono qualche privilegio, come quello di fare da conciliatori e giudici nelle quistioni che sorgono fra gli individui appartenenti al ramo; di proporre colui che prescelgono per la carica di capo e simili.

Si divide nelle seguenti frazioni:

1° **Bet Mussa Mohammud**

2° **Bet Giamè**

3° **Bet Magialib Hummed**

4° **Bet Idris Omar**

5° **Bet Idris Ibraim**

[258]

Capo del ramo	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Scekh Mussa Mohammud Soprannominato Gurcur degli Bet Mussa Mohammud. Uomo sulla sessantina. Essendo vecchio e mezzo sordo si fa coadiuvare nel governo della sua gente, dal Capo degli Ad-Egiel Scekh. In dicembre 1898 distribuitigli brevetto e veste (V. annotazione in calce).	200	400	25	1200	2000		500.00	Musulmana	Tigrè	Censimento 7mbre 1898	

Annotazioni speciali

Il 29 settembre 1898 con ordine del Commissariato regionale di Massaua fu nominato capo provvisorio il succitato Mussa Mohammud, dietro domanda ed assenso di una rappresentanza di anziani delle 5 frazioni.

Fu parimenti assegnato un tributo provvisorio di L. 500 per l'esercizio 1898-99. Quanto sopra, si capisce, in attesa della necessaria conferma da parte del Governo.

Con telegramma del Governo in data 20 Ottobre 1898 al n. 5001 venne approvato il tributo suddetto. Con lettera a S. E. in data delli 1° Dicembre 1898 fu pure approvata la nomina del capo suddetto (n. 2162 di protocollo).

[259]

Allegato N° 22

2° Ramo Ad-Egiel Scekh

A differenza del 1° e 3° ramo, gli Ad-Egiel Scekh hanno conservato nel governo loro, la forma aristocratica dei Beni-Amer dai quali hanno un giorno dipeso.

Si dividono quindi in Sciummagallè e Tigrè.

Sono in massima parte pastori nomadi che d'estate vivono in Valle di Lebca, confondendo spesso il loro Digghè con quello degli Ad-Temariam.

Di inverno scendono allo Sceb e pascolano fra l'Uadubbo, Emberemi ed Uachiro.

Qualcuno fa il marinaio, ed anche vi è chi è proprietario di qualche sambuco, coi quali commerciano da Massaua alle Merse del Sahel, fino ad Aghig e Suachim.

Diversi lavorano in Massaua presso i Comandi locali del Genio e di Artiglieria.

Altri infine vendono legna e fieno a Massaua, Otumlo e Moncullo, e qualcuno fa pure il carovaniere fra Massaua e l'altipiano.

Tutti coloro che sono dediti ai suaccennati mestieri hanno dimora in Otumlo.

Questo ramo si suddivide nelle seguenti frazioni:

1° **Bet Abdalla**

2° **Bet Abd-el-Cader**

3° **Bet Idris**

4° **Bet Osman**

5° **Bet Scekh**

Parecchi coltivano dura, bultuc e cocomeri in Aderhema, fra le saline di Asmat e la destra del Lebca.

[260]

Capo del ramo	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione ed idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Scekh Soliman Abdalla dei Bet Abdalla. Uomo sulla quarantina. In Dicembre 1898 distribuitogli brevetto e veste (vedi annotazione in calce).	500	1200	20	900	9000	100	5		1200.00	Musulmana Tigrè	Censimento settembre 1898

Annotazioni speciali

Il 19 settembre 1898 con ordine del Commissariato regionale di Massaua fu nominato capo provvisorio il succitato Soliman Abdalla, dietro domanda ed assenso di una rappresentanza di Sciummagalè delle 5 frazioni.

Fu parimenti assegnato un tributo provvisorio di £1200 per l'esercizio 1898-99. Quanto sopra, si capisce, in attesa della necessaria conferma da parte del Governo.

Con telegramma Governo in data 20 Ottobre 1898 al N° 5001 venne approvato tributo suddetto.

Non può questa tribù recarsi a coltivare sulla sinistra del Lebca per non far nascere quistioni con i Rasciaida e Baratich (V. deliberazione del Novembre 1898 n. 9)

Con lettera di S. E. in data delli 1° Dicembre 1898 fu pure approvata la nomina del capo suddetto (N° 2162 di protocollo).

[261]

Allegato N°23

3° Ramo Ad-Hababai

Sono pastori nomadi di cammelli, bovini, ovini ed equini. Non coltivano.

Qualcuno fa il carovaniere fra Massaua, Saati e l'altipiano.

Di estate pascolano il bestiame fra Ghinda ed Aidereso.

Di inverno scendono nella pianura di Saati.

Il ramo si divide nelle seguenti frazioni:

1° **Ad Sultan**

2° **Ad Hassan**

3° **Ad Abdel**

4° **Ad Hummed Habib**

A differenza degli Ad Egiel Scekh si reggono, come il ramo degli Ad-Nasser el Din, a base democratica.

Sebbene consanguinei cogli altri due rami, forse a causa del molto tempo da cui sono da essi divisi, nulla più hanno di comune, né mai accetterebbero di essere riuniti.

[262]

Capo del ramo	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Scekh Soliman Mohammed Degli Ad Sultan. Uomo sulla quarantina. In Ottobre 1898 distribuitogli brevetti e veste (V. annotazione in calce).	340	710	15	150	140	45		300.00	Musulmani	Tigrè	Censimento 7mbre 1898.

Annotazioni speciali

Il 31 Agosto 1898 con ordine del Commissariato Regionale di Massaua fu nominato capo provvisorio il succitato Soliman Mohammad dietro domanda ed assenso di una rappresentanza di anziani di ciascuna delle 4 frazioni. Fu parimenti assegnato un tributo provvisorio di £300 per l'esercizio 1898-99. Quanto sopra, si capisce, in attesa della necessaria conferma da parte del Governo.

Con telegramma del Governo in data 20 Ottobre 1898 N°5001 venne approvato il tributo suddetto con lettera di S.E. in da 1° Dicembre 1898 N° 2162 fu pure approvata la nomina del capo suddetto. [263]

Riepilogo

Nome dei rami	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.						
Ad Nasser El Din	200	400	25	1100	2000			500.00	Musulmana	Tigrè		
Ad Egjel Scekh	500	1200	20	900	9000	100	5	1200.00				
Ad Hababai	340	710	15	150	140	45		300.00				
	1040	2310	60	2150	11140	145	5	2000.00				

[265]

Allegato N° 24

Mashalit

Agosto 1898

[267]

Tribù dei Mashalit

La parola Mashalit deriva da Sahel (spiaggia) e significa abitanti della spiaggia. Infatti questa tribù di pastori si aggira col proprio bestiame nel Samhar in vicinanza della costa. E' costituita da frazioni di quattro diverse tribù e cioè:

1° Ad Aligherà	(proviene da Archico)
2° Ad Ali Iabu	(dai Fagarotto dell'Assaorta)
3° Ad Baadinghè	(dagli Ad Tsaura)
4° Ad Alimmo	(Danachili)

che riunitesi nel Sahel (spiaggia) fra Emberemi e l'Uachiro formarono l'attuale tribù. Con essa convivono anche alcuni Habab e Ad Temariam e con essa pagano tributo, essendochè da moltissimi anni sono dalle loro tribù d'origine separati.

La tribù è nomade. Una quindicina di famiglie però sono fisse all'Uachiro da dove fanno il commercio di legna da ardere con Massaua. Altri fanno il facchino nel porto stesso di Massaua. Altri infine fanno il carovaniere da Massaua a Cheren, ma la maggior parte vive col prodotto del bestiame di cui la tribù è ricchissima.

Residenza estiva: Af-Abet sulla sinistra del Lebca

Qualcuno si spinge fino a Gheleb nei Mensa e molto vanno a pascolare nell'Aidereso.

Residenza invernale: Dall'Uachiro alle foci del Lebca.

Il capo è elettivo ma deve appartenere ad una delle due prime frazioni. La tribù ha usi e [268] costumi come le altre tribù del Samhar.

Ha sempre dato poco contingente di ascari.

Per molti anni, le quattro frazioni costituenti la tribù, pur vivendo insieme, si reggevano indipendentemente. Da quando il Governo Turco impose il tributo, riunì le frazioni oradette sotto un solo Capo per comodità di riscossione del tributo stesso.

Non potendo fare la genealogia di ogni singola frazione di accennano qui i vari capi che furono preposti al Governo della tribù intera:

Al tempo del Governo Turco	1° Scekh Ali Iabu (della frazione Ad Aligherà)
Al tempo del Governo Turco	2° Scekh Omar Iabu (della frazione Ad Aligherà)
Al tempo del Governo Turco	3° Scekh Soliman Massalam (della frazione Ad Ali Iabu)
Al tempo del Governo Egiziano	4° Scekh Mohammed Massalam (della frazione Ad Ali Iabu)
Al tempo del Governo Italiano	5° Scekh Ali Saleh (della frazione Ad Aligherà)

La tribù ha governo interno a basi democratiche, essendo eguali per tutti gli obblighi ed i diritti.

[269]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Scekh Ali Saleh Della fazione Aligherà. Uomo sui 45 anni. Buono, ossequiente agli ordini del Governo. Non troppo energico. Ben visto dalla sua gente.	2500	5100	120	2000	20000	400	3000.00	4500.00	Musulmana	Tigrè	Censimento ottobre 1898

Annotazioni speciali

[271]

Allegato N° 25

Uaria

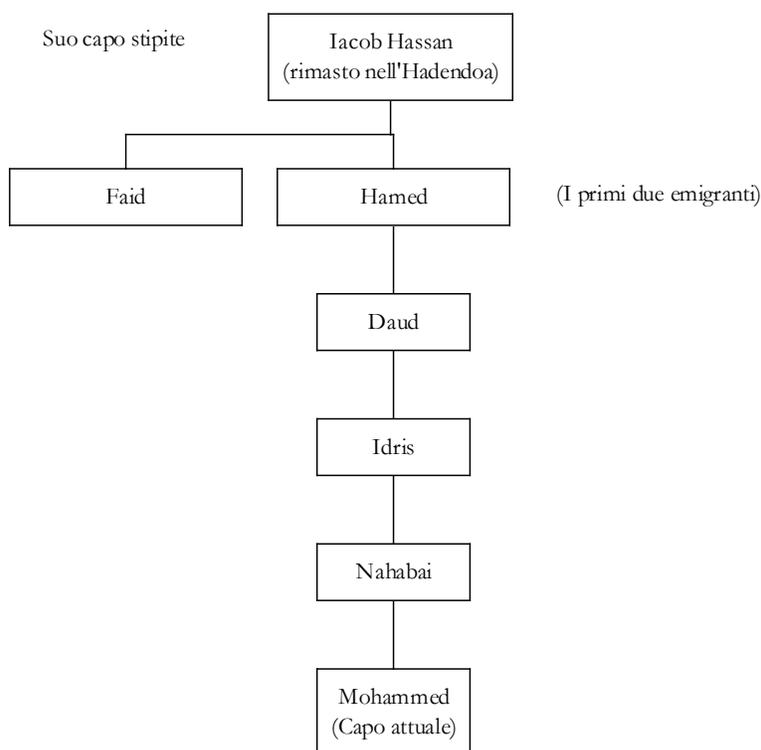
Agosto 1898

[273]

Tribù dei Uaria

Gli Uaria sono una tribù di origine Hadendoa che da circa 6 generazioni si è venuta a stabilire nel Samhar, come appare dalla seguente genealogia.

Suo Capo Stipite Jacob Hassan (rimasto nell'Hadendoa)



Sono pastori nomadi che vivono in gran parte col prodotto del loro bestiame. Nessuno si dedica alla coltivazione. Qualcuno però coi quadrupedi da trasporto (cammelli e muletti) fa il carovaniere fra Massaua, Saati e l'altipiano.

E' tribù ricca di bestiame. Non ha villaggi fissi. Tiene la sua residenza estiva nelle regioni Ghergher, Maldi, Ira, Baloe, ecc. Di inverno scende nella pianura di Ailet, Gumhot e dintorni. Pochissimi sono gli individui di questa tribù arruolati nelle truppe coloniali.

Si suddivide nelle seguenti frazioni:

- a) **Ad Distiai**
- b) **Ad Agaba**
- c) **Ad Sciumgallè**
- d) **Ad Hammed**
- e) **Ad Faïd**

Sotto gli Abissini il Capo della Tribù veniva scelto nella 3^a frazione.

Sotto il nostro Governo tale carica divenne elettiva ed è di spettanza dei notabili riuniti in assemblea.

La tribù è a base democratica avendo [274] adottato leggi, lingua, usi e costumi del Samhar.

Essa è conosciuta col nome di Uaria perchè (se si vuol credere a quanto narrano i vecchi) i due fratelli Faïd Iacob ed Hamed Iacob furono obbligati ad abbandonare il paese nativo essendochè essi e le loro famiglie erano stati colpiti dal vaiuolo, malattia che in lingua Hadendoa è conosciuta col nome di Uarebba.

Sui primi tempi essi furono conosciuti col soprannome di Ad-Uarebba (famiglia del vaiuolo), soprannome che poco per volta si modificò per effetto di pronuncia, convertendosi in quello di Uaria col quale è conosciuta appunto l'attuale tribù che con detti fratelli ebbe origine e principio.

Anche presentemente le ultime due frazioni: Ad-Hamed e Ad Faïd rappresentano i discendenti dei più volte accennati fratelli.

Continuando fra la vecchia tribù Hadendoa il terribile morbo, altre 3 famiglie dovettero poco dopo esulare e seguire le due prime alle quali si unirono.

Esse sono:

3^a frazione: Ad Distiai: così chiamata dalla parola Hadendoa Dis che vuol dire ricchezza. Effettivamente in quell'epoca questa famiglia era una delle più ricche della tribù ed i suoi membri erano conosciuti coll'appellativo di «Distiai» ossia ricchi, e di conseguenza i discendenti si chiamano Ad-Distiai, che letteralmente tradotto suona appunto «famiglia di ricchi».

4^a frazione: Ad Agaba: In Hadendoa, Agab, significa persona litigiosa e manesca. Vuolsi che il Capo di questa famiglia precisamente perchè uomo violento [275] e facile alle contese venisse con tale appellativo conosciuto, ed ecco perchè ai suoi discendenti fu imposto il soprannome di Ad-Agaba, ossia famiglia degli attaccabrighe.

5^a frazione: Ad Sciummagalè: Questa famiglia emigrata dagli Hadendoa insieme alle altre precedenti, sebbene in quell'epoca meno ricca degli Ad Distiai, era però delle altre famiglie più nobile e quindi non si abbassava al lavoro manuale di mungere il latte, fatica spettante alla gente bassa ed alla servitù.

Per tale motivo ai membri di detta famiglia fu dato l'epiteto di Nobili o meglio Signori, epiteto che restò ai discendenti i quali oggi per l'appunto si chiamano ancora Ad Sciummagalè, equivalente a famiglia di nobili o signori.

[2]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
<p>Scekh Mohammed Nahabai Della fazione Ad-Hammed. Uomo di 60 e più anni. Buon vecchio, ma ormai troppo avanzato in età. E' capo da 8 anni.</p>	2800	5200	100	1500	10000	550	3000.00	4500.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

[2]

Allegato N°26

Ghedem-sicta

Agosto-Settembre 1898

[281]

Tribù dei Ghedem-Sicta

Questa tribù costituitasi da 8 generazioni è composta dai discendenti di gente che in tempi passati furono pastori al servizio della popolazione ricca di Dacanò (Archico), la quale essendo dedita unicamente al mestiere delle armi, non si abbassava all'umile servizio di custodire il bestiame.

Quei di Dacanò possessori di innumerevoli mandrie che acquistavano a poco prezzo e che specialmente predavano nelle loro escursioni militari, avevano bisogno di molti soggetti per il pascolo e la custodia delle medesime, ed in tal modo, come si è visto che a tale bisogna accudivano nella piana di Sabarguma coloro che in seguito formarono la tribù degli Ad-Ascar, così troviamo altra gente egualmente impiegata nei pascoli del monte Ghedem.

E per l'appunto vivendo essa continuamente nelle varie regioni del monte suddetto venne chiamata «Ghedem Sicta» che in lingua assaortina vuol dire «abitanti del m. Ghedem».

Per le loro occupazioni dovendo questi pastori restar sempre lontani dal centro popolato di Dacanò e da qualsiasi altro, chiesero ed ottennero dai Naib di avere un capo religioso che provvedesse alle funzioni dei matrimoni, dei decessi ecc. ecc.

Otto generazioni addietro il Naib di Dacanò destinò loro un capo con autorità religiosa e civile, denominandolo Scium dei Ghedem-Sicta.

Coll'andar del tempo, ed a poco a poco, questi pastori si resero indipendenti dai Naib di Archico e [282] costituirono l'attuale tribù la quale ha continuato sempre a custodire il bestiame degli antichi padroni unitamente al proprio.

Oggi ancora molti notabili di Archico continuano nell'antico costume e, specialmente nella stagione estiva nella quale manca il pascolo nelle vicinanze del loro villaggio, affidano il bestiame ai Ghedem-Sicta.

La tribù sebbene toltasi dalla dipendenza dei Naib continuò per vario tempo ad obbedire al Capo che dai Naib in parola veniva assegnato.

In seguito si liberò pure da quest'ultimo accenno di sudditanza ed i Capi furono nominati dagli anziani (Abaii) della tribù stessa.

Oggigiorno tale nomina spetta al Governo che sceglie lo Scium fra i proposti dagli Ababaii.

Per la combinazione però che detto Capo venne sempre nominato dai discendenti della famiglia Bet Soliman, quello attuale pretende che la carica sia nella sua famiglia ereditaria; ma ciò non è.

La tribù è a base democratica essendo eguali per tutti i diritti e doveri. Gli anziani soltanto hanno prerogative speciali derivanti non da privilegi di casta, ma dall'età, come, in tutte le tribù che si governano col succitato sistema si verifica.

Essa è composta dalle seguenti frazioni discendenti tutte dalle prime famiglie, che furono addette al servizio dei notabili di Dacanò e derivanti da tribù con Archico finitime:

- 1^a **Bet Soliman** Assaorta di sotto [283]
- 2° **Bet Abbare** discendenti dei Scekh Abdu, discendenti dai Scekh Mohammad di Zula
- 3° **Ad-Scekh Ghereb** discendenti dai Scekh Mohammad di Zula
- 4° **Haso** discendenti dai Miniferi
- 5° **Dancala** discendenti dalla tribù Ancàla
- 6° **Ad-Agamè** discendenti dalla tribù degli Edda (Assaorta di sopra)
- 7° **Bet Dania** discendenti dalla tribù dei Defer

Come si è detto la tribù è composta di pastori che d'estate pascolano fra Nefassit, Aidereso e Ghinda.

D'inverno trasporta le proprie sedi nella pianura ai Al-Aasa a levante di Ghinda, a Maderfasà, a Gadem-Adai e all'Adeita, località situate fra Saati e i Dig-Digta.

Un piccolo gruppo però di poche persone abita costantemente nel villaggetto denominato «Scekh Omar» nelle vicinanze immediate di Ghinda, località ove trovasi la tomba del Santone Scekh Omar dei Scekh Mohammad di Zula, già della tribù dei Ghedem Sicta.

L'uachil di tale villaggio è certo Idris Haté.

Diversi si dedicano alla coltivazione del granoturco e della dura nella stagione invernale, e seminano in pianura di Al-Aasa a levante di Ghinda ed in quella di Gudum Malachia a levante di Sabarguma, ossia nelle località in cui pascolano e vicinanze.

Come tutte le altre tribù del Samhar, colle quali hanno comune la religione, gli usi e costumi, parecchi fanno il carovaniere dalla bassa all'altipiano.

Pochi fanno l'ascari.

Non potendosi dare la genealogia delle varie [284] genti che costituiscono questa tribù si accennano qui di seguito i capi che la governarono:

Derivanti tutti dalla frazione dei Bet Soliman	1° Scium Raghi	Nominati dai Naib di Dacanò
	2° Scium Omar	
	3° Scium Mussa	
	4° Scium Essen	
	5° Scium Giabarrà	Nominati dalla tribù
	6° Scium Raghi	
	7° Scium Ali	
	8° Scium Soliman	Nominati dal Governo Italiano
	9° Scium Ali Ghenanai uold Scium Giabarrà	

[285]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Scium Ali Ghenanai uold Scium Giabarrà dei Bet Soliman. Uomo sulla sessantina. Attivo. Intelligente. Buon capo.	550	1100		440	250	120	450.00	700.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

[287]

Allegato N° 27

Nabarrà

Agosto-Settembre 1898

[289]

Tribù dei Nabarrà

Nabarrà è parola abissina che significa «Riunione, raccolta».

E la tribù si chiama per l'appunto così, essendo costituita da una riunione di frazioni di tribù e razze diverse che, come in tante altre tribù formate in tal guisa, riunitesi per ragioni di opportunità e di interesse, convivono da parecchie generazioni, insieme ed insieme pagano il tributo.

La tribù si compone come segue:

Ad-Ascar (vedi genealogia della tribù Alleg. N°20)	1 ^a frazione Ad Mohammed uold Calati	Sono chiamati Cabota, ossia discendenti di Ali-Cabo
	2 ^a frazione Ad Hassan uold Tabit	
	3 ^a frazione Ad Mussa Hummed Gurbè uold Abdalla	
	4 ^a frazione Ad Omar uold Ibraim	
Terroa (V. genealogia Allegato N° 28)	5 ^a frazione Ad-Iabu	Del ramo Senni Adda
Assaorta di sopra	6 ^a frazione Ad-Adam	Fogorotto
	7 ^a frazione Ad-Omar	
Miniferi	8 ^a frazione Ad Hallasa	Facak-Harak
Assaorta di sopra	9 ^a frazione Ad-Nasser	Edda
	10 ^a frazione Ad-Soloman	
	11 ^a frazione Ad Mussa	
	12 ^a frazione Ad-Hummed	Baradotta
	13 ^a frazione Ad-Abdu	
14 ^a frazione Ad-Said		
Bellou	15 ^a frazione Bet Iusuf	
Ad Tsaura	16 ^a frazione Ad Said	
Ancala	17 ^a frazione Ad Dançalè	
Abissini	18 ^a frazione Ad Said	Lamzà
	19 ^a frazione Ad Mohammed Omar Arabussò	Hamasen
	20 ^a frazione Ad Casien	Carnescim
	21 ^a frazione Ad-Omar Giaber	Dembesan
Costa araba	22 ^a frazione Ad-Scekh Ibraim	

[290] Come tutte le tribù composte di elementi così eterogenei, anche questa dei Nabarrà è a base democratica.

Il Capo venne sempre scelto dagli anziani (Abaii) della tribù. Ora lo nomina il Governo ma dietro proposta dei notabili ed anziani stessi.

La tribù ha somministrato parecchi ascari alle truppe coloniali.

E' nomade e composta di pastori i quali hanno le seguenti residenze:

Di estate, il Capo con metà della tribù si reca in Valle Gulei, all'Arbaroba ed a Maichinzi: l'altra metà va a stabilirsi in Valle Zalot a sinistra della strada Asmara-Saganeiti.

Di inverno la tribù riunita, pascola nella pianura fra Ailet e Sabarguma.

Un piccolo gruppo però di famiglie ha dimora fissa in Ghinda. L'Uachil di tale gruppo è certo Ali Ghidei.

Alcuni della tribù si dedicano all'agricoltura, e coltivano, sia d'estate che d'inverno nelle regioni stesse ove si recano per i pascoli, grano turco e dura.

Parecchi fanno il carovaniere fra Saati e l'altipiano, ecc. ecc.

La tribù ha leggi, religione, usi e costumi come le altre tribù del Samhar, avendo i componenti di essa abbandonato lingua, leggi e religione delle loro rispettive tribù e razze d'origine.

Diversi dei componenti la tribù dei Nabarrà si sono da alcuni anni scostati da essa andando a stabilirsi in Abissinia. [291]

Così ne esistono nel Dembesan a Deca Zerù, al Guritad ed a Decamarè.

Se ne trovano nel Carnescim ad Ambaderò; nell'Hamasen ad Adi Nefas, a Zazega; in Val d'Anseba ecc. ecc.

Sarebbe opportuno farli rientrare alla loro tribù, essendosene essi allontanati unicamente per sottrarsi al pagamento del tributo che non sborsano, in tal modo, al villaggio ove abitano, con la scusa di appartenere ad altra tribù, nè al loro capo il quale non ha mezzi di mandarlo a raccogliere in località sparse e lontane, dalle quali i debitori anche si spostano, appena hanno sentore che qualcuno trovasi in giro per esigere la quota da essi dovuta.

Anche per questa tribù bisogna limitarsi a dar la nota dei vari Scium che ne ebbero il Comando ed il Governo:

- | | |
|-------------------------------|---|
| 1° Scium Hummed Zuftù | (dell'Assaorta (Fogorotto) la di lei discendenza ormai è estinta) |
| 2° Scium Hassabò | (generazione ormai spenta) |
| 3° Scium Iabu | (dei Terroa Senni Adda) |
| 4° Scium Giaber Osman | (dell'Assaorta (Baradotta)) |
| 5° Scium Omar Iabu | (dei Terroa Senni Adda) |
| 6° Scium Amrù Mohammed | (dell'Assaorta (Baradotta)) |
| 7° Scium Hassan Arafà | (dei Bellou Bet Iusuf) |
| 8° Scium Said Iabù | (dei Terroa Senni-Adda) |
| 9° Scium Salem Said | (attuale) figlio del precedente |

[2]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Scium Salem Said Della frazione dei Terroa (Ramo Bani Adda). Uomo sui 50 anni. Ignorante, indolente. Non si occupa degli ordini che riceve	400	850		950	900	70	150.00	500.00	Musulmana	Tigrè	Censimento Ottobre 98

Annotazioni speciali

Verificare se sia effettivamente opportuno di provocare l'ordine perché i membri della tribù allontanatisi debbano rientrare. (V. lettera al Commissariato di Asmara in data 15 Dicembre 1898. N°190 I. protocollo).

[295]

Allegato N° 28

Terroa Bet-Mussè

[297]

Agosto-Settembre 1898

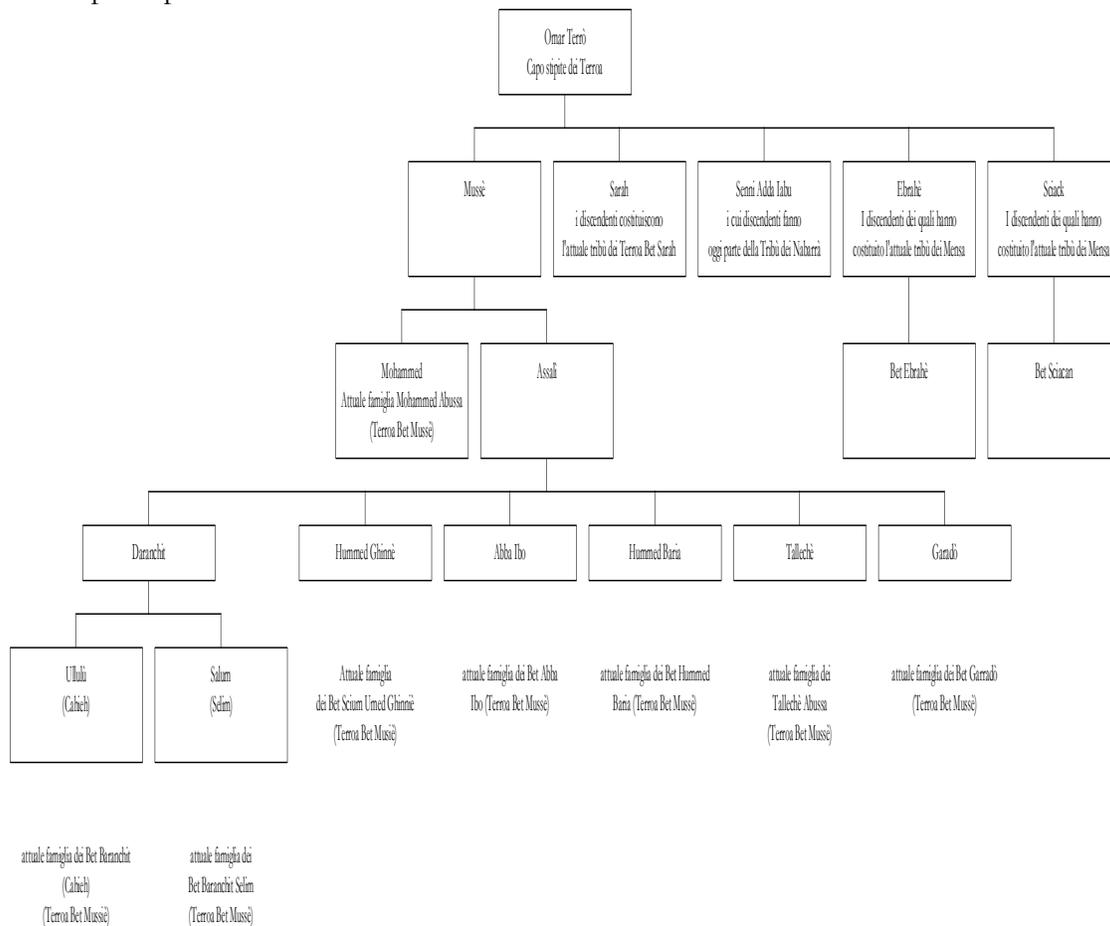
Tribù dei Terroa Bet-Mussè

I Terroa sono consanguinei cogli Haso, coi Maria e coi Mensa.

Per parlare della Tribù dei Bet-Mussè è opportuno far precedere la genealogia di tutti i Terroa.

Essi derivano dalla costa araba, da dove sbarcarono negli attuali possedimenti della Colonia Eritrea tre fratelli:

1° Hasoai, che fu capo stipite degli Haso; 2° Garabso che fu capostipite dei Maria e 3° Omar Terrò Capo Stipite dei Terroa



essendo gemelli ebbero il soprannome
di rosso (Cabich) e di nero (Sélm)
per distinguere l'uno dall'altro.

Come si vede adunque, coloro che conservarono

[298]

il nome di Terroa si dividono in due tribù:

Terroa Bet Mussè, dei quali trattasi nel presente allegato e,

Terroa Bet Sarah, che formano oggetto dell'allegato N. 58.

La Tribù dei Terroa Bet Mussè è a base democratica. In essa i diritti sono eguali per tutti, come eguali per tutti sono gli obblighi.

La carica di Capo dipende dalla scelta, che è di spettanza degli anziani, denominati Sciamagallè (e non Sciumagallè).

La tribù è nomade, dedita specialmente alla pastorizia. Pochi coltivano il terreno.

Parecchi invece fanno il carovaniere fra Massaua, Saati e l'altipiano.

Questa tribù fa parte del Samhar, della quale regione ha adottato lingua, leggi, usi e costumi.

La sua residenza estiva è nelle vicinanze del Bizen, e cioè nelle pianure e valli di Mogat, Sarat e Babi.

Di inverno stà col proprio bestiame a Fal-Ghinda, ad Ambatocan, nella pianura di Maraitù verso Ambatocan, ed in quella di Embat Seran (Saati).

Coltiva ad Ambatocan e Maraitu.

Non possiede cammelli.

I Terroa Bet-Mussè sebbene completamente divisi dai consanguinei Bet Sarah, nullameno contraggono matrimoni con essi come con la gente del Samhar.

Questa tribù, come le altre del Samhar, ha sempre dato poco contingente alle truppe della Colonia.

Si suddivide nelle seguenti frazioni: [299]

1^a **Mohammed-Abussa**

2^a **Tallechè Abussa**

3^a **Bet Hummed Baria**

4^a **Bet Abba Ibo**

5^a **Bet Scium Hummed Ghinnè**

6^a **Bet Baranchit Caieh**

7^a **Bet Baranchit Selim**

8^a **Bet Garadò** (composta ormai di sole 4 o 5 famiglie)

Coi Bet Mussè convivono da parecchie generazioni, e pagano tributo, anche frazioni di altre tribù e cioè:

a) **Bet Cabota** (Ad Ascar di Ali Cabo)

b) **Bet Talchè Zeile** (Rasamo)

c) **Ad Uarup-Tho** (Ancala)

d) **Ad Banò** (Ancala)

[300]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Scium Hassan Hummed dei Bet Scium Hummed Ghinnè. Ha circa 50 anni. Poco intelligente. E' capo da soli due anni. Non ha ricevuto ancora nè veste, nè brevetto, essendo tutti ora in esperimento. Conviene non confermarlo in carica.	2500	5000		1700	1500	300	950.00	1500.00	Musulmani	Tigrè	

Annotazioni speciali

Un notevole della tribù, certo Saleh alì Adabepti abita sempre in Ghinda. A lui si può ricorrere avendo da comunicare col Capo della Tribù.

Prima dello Scium attuale, era Capo della Tribù certo Scium Nasser Mohammud, alla cui famiglia appartennero vari capi.

Fu destituito in seguito ai soliti intrighi di Adam Bey di Archico il quale pretende di imporsi e guidare gli Assaortini.

Converrà restituirlo nella carica alla prima occasione. Scritto pel cambio (V. lettera 24 Dicembre 1898. N°176. 1° protocollo).

[303]

Zona delle Isole

E' composta dell'Arcipelago di Dahalac e di una infinità di altre isole più o meno vaste, ma nella massima parte disabitate, giacchè molte non vere isole sono ma piuttosto banchi madreporici, ricoperti di sabbia arida e brulla, emergenti di pochi palmi dal livello del mare.

Le isole abitate sono le seguenti:

Arcipelago di Dahalac	Dahalac , che è la principale	
	Nocra , ove esiste il penitenziario	
	Dohol , con la minore di Harat	
	Norah , con la minore di Gobari	
	Dessè	
	Hanachil	con le due minori di Dalgabam e di Um-el-Agiuz
	Baca	

Esistono altre isole in prossimità delle precedenti, ma esse appartengono alla zona della costa Dancala; come ad es: Dallamè, Morissa ed Abba-Guba che fanno parte dei Damhoeita-Buri unitamente ai quali se ne fa cenno.

Gli abitanti delle isole costituenti questa zona, sono in massima parte dediti alla pesca, specialmente della madreperla. Commerciano inoltre a mezzo dei loro sambuchi coi vari porti e merse della Colonia, con Suachim, con Aden e soprattutto con quelli della costa arabica ove pur troppo riescono soventi a trasportar interi carichi di schiavi, che provengono dall'interno, e da dove ritraggono armi, cammelli, e bestiame bovino, [304] che contrabbandano e poscia mandano a smerciare nelle finitime regioni dell'Abissinia.

Ad eccezione degli abitanti dell'isola di Dahalac, la quale per la sua estensione ed i suoi monti produce pascoli tutto l'anno, gli altri poco bestiame posseggono, per le difficoltà appunto di mantenerlo, dovendo in estate trasportarlo in terraferma per il necessario nutrimento.

Il censimento della Zona, quale appare dal seguente specchietto, si è ottenuto a mezzo di speciali informazioni raccolte nei mesi di Settembre ed Ottobre di quest'anno.

Esso è necessariamente approssimativo, specie per quanto riguarda la popolazione; esatto circa il numero dei Sambuchi, e senza dubbio inferiore al vero per quanto riguarda il bestiame.

[305]

Riepilogo del Censimento ed altri dati

Nome delle isole	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione ed idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.					
Arcipelago di Dahalac	1500	3185	467	955	4180	489	84	6500.00	8000,00	Musulmana	Tigrè ed Arabo
Isola di Dessè	150	300	40	150	450	20	20	500.00	500.00		Dancalo
Isola di Hanachil	105	200	43		470		4	100.00	150.00		Dancalo
Isola di Baca	100	200	30	20	400		5	200.00	150.00		Dancalo
	1855	3895	580	1125	5500	509	113	7300.00	8800.00		
	5750										

[308]

Allegato N° 29. 30. 31. 32. 33 e 34

Arcipelago di Dahalac

Agosto 1898

[309]

Arcipelago di Dahalac

E' costituito da una quantità di isole, in massima parte disabitate giacchè per la loro natura madreporica, per la loro poca elevazione sul mare, per l'assoluta mancanza d'acqua e scarsissima vegetazione, sono da considerarsi piuttosto banchi sabbiosi o madreporici, non offrenti mezzo e possibilità alcuna di abitazione, ma piuttosto di località da servire di sosta ai molti pescatori che intorno ad essi battono il mare alla ricerca della madre-perla.

In molti di questi isolotti, trovansi infatti delle capanne, ma ad esclusivo uso dei pescatori che vi passano la notte.

Soltanto 6 di queste isole sono abitate e cioè:

1^a **Dahalac**

2^a **Nocra**

3^a **Dohol**

4^a **Harat** (dipendente da Dohol)

5^a **Norah**

6^a **Gobari** (dipendente dallo Scekh Mosciaiekh)

La loro popolazione è una mescolanza di razze diverse; gente cioè del Samhar, della Costa Dancala, delle vicinanze di Suachim e della costa arabica.

La massima parte degli abitanti sono dediti alla pesca della madre-perla, e durante la stagione che a tale lavoro non possono dedicarsi fanno coi loro sambuchi il trafficante con Massaua e con i porti o merse limitrofi, con la costa Dancala, Arabica e con Assab.

Posseggono pure bestiame bovino ed ovino, ma in poca quantità per mancanza di pascoli [310] Ogni isola è governata da un Capo Scekh nominato dalla suprema autorità della Colonia, esso però dipende in alcuni casi dallo Scekh Mosciaiekh (Capo generale) dell'arcipelago, nominato a sua volta dal Governo.

L'ordinamento sociale di questa piccola confederazione è a base democratica, sebbene alcuni usi e costumi ne siano in aperta contraddizione.

Nè diversamente potrebbe essere dovendo adottarsi all'indole di popolazioni tanto diverse per razza ed abitudini.

In generale però gli usi e i costumi sia religiosi che civili si accostano maggiormente a quelli delle tribù abitanti il Samhar.

Così pel tributo, il Governo stabilisce l'importo generale che deve pagare l'arcipelago e lo Scekh Mosciaiekh lo ripartisce fra le diverse isole abitate, i capi delle quali lo riscuotono e lo versano al Capo generale che ne risponde verso il Governo.

Questo Capo generale percepisce poi il 4% del tributo generale, mentre gli Scekh percepiscono il restante 6% (formante il decimo che nella Colonia è concesso ai capi per tale servizio).

A lui spetta la nomina degli Uachil ossia dei Capi, nei villaggi esistenti nell'isola principale di Dahalac, ad eccezione che nei villaggi di Darbuscet e di Dahalac Chebir, i più importanti dell'isola, i di cui Capi sono Scekh e vengono destinati dal Governo.

Di questa popolazione di isolani nessun contingente si è mai avuto nelle truppe Coloniali. Qualcuno serve a bordo dei nostri legni stazionari da guerra ed anche dei postali Massaua-Aden [311] ma in qualità di mozzi.

I Nacuda (proprietari e Comandanti di Sambuchi) non rifuggono dal trafficar, quando loro capita, contrabbando d'ogni genere, trasportando schiavi dalle merse della costa Dancala in Arabia, e riportando alle merse oradette, armi e munizioni, destinate ordinariamente all'Abissinia. In tali traffici cercano insomma di gareggiare coi Nacuda Danachili.

Nell'arcipelago e nelle isole in genere pagano tributo tutti gli abitanti, se anche appartenenti a tribù diversa residente in terraferma, e ciò contrariamente a quanto praticasi nel resto della Colonia, ove è stabilito che ogni individuo deve soddisfare all'obbligo del tributo colla propria tribù, sebbene presso altri convivi.

Un sistema curioso vige fra i Danachili, quello cioè di nominare una persona antepo- nendo il nome del padre a quello della persona stessa: così per es: Soliman Abdalla anzichè significare come nel resto della Colonia, Soliman figlio di Abdalla, vuol dire Abdalla figlio di Soliman. Altri poi anzichè far precedere il nome del padre al proprio, antepo- ngono quello della madre.

In questi appunto però si è adoperato il sistema solito in uso presso tutti i villaggi e tribù dipendenti dal Governo.

Annotazioni

Il 6% spettante ai 5 capi effettivi (Scekh) dell'arcipelago e cioè a quelli dei villaggi di Darbuscet e di Dahalac Chebir, ed a quelli delle isole di Nocra, Dohol e di Norah, è relativo soltanto al tributo che i capi suddetti riscuotono dal villaggio od isola dipendenti.

Pel computo della popolazione, del bestiame dei Sambuchi si è ricorso ad informazioni (Settembre 1898).

[312]

1^a Isola di Dahalac

E' abitata dai nativi dell'isola stessa, dei quali ignorasi la provenienza d'origine, da Massauini, da Danachili, da Arabi e da gente di Aghig (Suachim).

Ha nove villaggi e cioè:

Allegato N° 29

a) **Dub-Elu.** Ne è capo, ossia Scekh, lo Scekh Mosciaiekh (capo generale dell'Arcipelago) Mohammed Hummud Iehia. Uomo sulla cinquantina. Intelligente. Autoritario. E' successo al Capo Mohammed Issa Farag, morto nell'anno 1889. Sotto il Governo Egiziano tale carica era ereditaria nella famiglia dei Farag.

Il villaggio alquanto lontano dal mare ha una sola mersa (o porto) che è conosciuta col nome del Villaggio.

Allegato N° 30

b) **Darbuscet.** Capo, Scekh Ahmed Dervisc Naharai, di circa anni 45. Robusto, intelligente, attivo; è un buon capo. Come tutti gli altri Scekh dell'arcipelago è in urto collo Scekh Mosciaiekh. Il villaggio alquanto discosto dal mare ha una sola mersa che porta il nome di Sahel el Arab

Allegato N° 31

c) **Dahalac Chebir.** Capo, Scekh Isa Mohammed Gièm Aàn, giovane di circa 25 anni. Buono, intelligente ed attivo. Il villaggio è sul mare e possiede il porto omonimo che dipende dal Comandante del vicino porto di Nocra. La bandiera però è in consegna al capo del villaggio.

d) **Sgium Hele.** Uachil Mohammed Ibraim Sciami. Uomo di circa anni (non si conosce).

Il villaggio un po' discosto dal mare ha la mersa denominata El Tabab.

In questo villaggio oltre agli altri abitanti che [313]

pagano il tributo all'Uachil, dimora pure una frazione della tribù di Aghig (Suachim) che paga il suo tributo direttamente al Scekh Mosciaiekh.

e) **Daaso.** Capo, Uachil Becher Saleh

Uomo di circa anni (non si conosce)

Il villaggio alquanto lontano dal mare non ha merse, ma si serve di quella di Sgium Hele.

Non possiede sambuchi ed i suoi abitanti fanno il marinaio coi Nacuda di Sgium Hele oradetto.

f) **Cambiba.** Capo, Uachil Issa Camis.

Ha circa anni (non si conosce)

Il villaggio è sul mare ed ha la mersa che porta il nome del villaggio stesso.

g) **Saleit.** Capo, Uachil Ahmed Cadour Farag

Di anni circa (non si conosce)

Il villaggio è un po' lontano dal mare. Ha una sola mersa «Garaf».

h) **Adal.** Capo, Uachil Mohammed Ali Amaà.

Uomo di circa quaranta anni.

Il villaggio un po' discosto dal mare. Ha la mersa omonima.

i) **Cor Malil.** E' abitato da due tribù della Costa Arabica, e cioè dagli

Obus. Capo Uachil Mohammed Hamed

Erinat. Non ha capo nè Uachil.

Il tributo degli Obus è riscosso dall'Uachil che lo versa allo Scekh Mosciaiekh, come si usa negli altri villaggi; il tributo degli Erinat è riscosso direttamente dallo Scekh Mosciaiekh, come avviene per gli Aghig dimoranti a Sgium Hele.

Infine nell'isola vi sono sparse quà e là capanne [314] di pescatori che vivono isolatamente. Sono Danachili e non costituiscono alcun villaggio. Pagano però fra tutti un tributo allo Scekh Mosciaiekh, ascendente alla somme di lire 40 annue.

L'isola di Dahalac per la sua estensione e per i suoi monti ha pascoli sufficienti, cosicchè gli abitanti dei suoi 9 villaggi posseggono bestiame in discreta quantità, che, sia d'estate che d'inverno pascola nell'isola stessa, nella quale, anzi è trasportato di estate a vivere, anche bestiame di altre isole minori.

Da Dahalac dipende fra le altre molte isolette disabitate anche quella di Sciummaha, ove esiste un faro che indica la via per Assab.

Così pure dipende l'altra isoletta disabitata «Difneet» con altro faro per indicare il canale nord di Massaua.

Annotazioni speciali

Fu dato ordine (6 agosto 1898) che gli indigeni sparsi per l'isola lontani dai villaggi e non costituenti Villaggio fisso, sieno riuniti agli altri paesi dell'isola, essendo costoro i veri trafficanti di schiavi ed armi, od almeno i principali manutengoli.

In seguito a reclami presentati dagli Scekh dell'arcipelago a carico dello Scekh Mosciaiekh il quale non pagava ai medesimi il 6% loro dovuto per la riscossione del tributo; reclami riscontrati giusti, si è ordinato in data 13 Ottobre 1898 che ogni Scekh paghi direttamente il tributo a questo Commissariato dal quale riceverà il prescritto decimo. In tal modo lo Scekh Mosciaiekh perde, per punizione, il 4% finora goduto.

[315]

Nomi dei Villaggi e frazioni dipendenti direttamente dallo Scek Mosciaiekh		Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni	
		Uomini	Donne	Cammelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.							
Isola di Dahlag	Dub Elu	150	300	100	150	400	95	3	280.00	3810	Musulmana	Arabo e Tigrè	Censimento Settembre 1898. Per quanto riguarda la qualità del Capo Generale V. a p. 4. I villaggi, le frazioni e l'isola controcitati sono descritti a pag. 4, 5, 12 e 14 (v. allegato 19).	
	Sgiume Hele	100	250	20	200	400	60	6	450.00					
	Fraz. Aghig	40	90		100	60			120.00					
	Daaso	60	140			150	25		230.00					
	Cambiba	50	100			100		2	170.00					
	Saleit	100	200	100	100	550	110	3	260.00					
	Adal	35	70			120	20	3	320.00					
	Cor Malil	Obus	80	170			105		12					490.00
		Erinat	60	140			95		12					500.00
	Danachili sparsi nell'isola	20	45	3	10	100	6		40.00					
Frazione Anasem (isola di Dohol)	40	80			40		1	140.00						
Isola di Gobari	35	70	3		10	3		110.00						
Totale generale dei villaggi o frazioni dell'arcipelago che direttamente pagano il tributo allo Scek Mosciaiekh.	770	1655	226	560	2130	919	42	3110.00	3810.00					

[316]

Nome del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idiora dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.						
Villaggio di Darbuscet (V. allegato n. 30)	160	340	220	80	620	80	7	900.00	1100.00	Musulmana	Arabo e Tigrè	Censimento Settembre 1898. Per quanto riguarda le qualità del Capo veggasi a p. 4.

Annotazioni speciali

[317]

Nome del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idiora dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.						
Villaggio di Dahalac Chebir (V. allegato n. 30)	250	550		210	500	75	10	1000.00	1240.00	Musulmana	Arabo e Tigrè	Censimento Settembre 1898. Per quanto riguarda le qualità del Capo veggasi a p. 4.

Annotazioni speciali

[318]

Allegato N° 32

2ª Isola di Nocra

E' abitata da gente proveniente dalla Costa Arabica e cioè, da Bagdad, da gente di Gedda (Asciaraf) da Danachili e da nativi dell'isola di Dahalac.

L'isola di Nocra disabitata prima, ha dato ricetto, circa 200 anni addietro, a certo Iusra Bagdadi (ossia di Bagdad) che giunto a Massaua si trasferì poscia a Nocra. La maggior parte della popolazione discende per l'appunto da costui.

Ha il solo villaggio omonimo, poco distante dal penitenziario principale della Colonia che ha sede nell'isola stessa.

Il Capo di Nocra dipende, come tutti gli altri dell'Arcipelago, dallo Scekh Mosciaiekh.

Gli abitanti sono pescatori di madreperla ecc. ecc.

L'isola ha tre merse

1ª Quella di **Nocra**, detta Carcar-Nocra, con bandiera.

Ne è comandante il Capo guardiano di quel penitenziario, dal quale dipende pure la mersa di Dahalac Chebir.

2ª Quella di **Sahel-Nocra**

3ª Quella di **Abdarat**

L'isola possiede anche del bestiame che di estate pascola nelle vicine isole disabitate di Antarahia e di Endeber; e di inverno nella stessa isola di Nocra.

Nell'isola in parola esistono parecchie cave da pietra da costruzione ed alcuni forni da calce, sì le une che gli altri eserciti da italiani.

[319]

Capo dell'isola	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idiora dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.						
Scekh Mustafa Baghdadi Di circa 70 anni. Ormai troppo vecchio e mezzo cieco.	70	140	11	95	550		5	330.00	400.00	Musulmana	Tigrè ed arabo	Censimento 28 settembre 1898, fatto a mezzo di R. Carabinieri.

Annotazioni speciali

[320]

Allegato N° 33**3ª Isola di Dohol**

Ha un solo villaggio (Dohol) abitato da gente nata nell'isola: tutti pescatori di madreperla ecc. ecc. pochi pastori.

Il Capo dipende dallo Scekh Mosciaiekh.

L'isola ha due merse: la prima, quella del villaggio di Dohol denominata Mers-el-beled, serve per riparo dei venti di nord; la seconda quella detta di Mearè serve a riparo dei venti di est.

Nell'isola abita pure una frazione della tribù araba degli Auasem la quale paga direttamente un tributo di lire 140 allo Scekh Mosciaiekh.

Nell'isola trovasi pure bestiame che ivi pascola nella stagione invernale, mentrechè d'estate è trasportato nella vicina isola disabitata di Bar Ade.

Da Dohol dipende una

4ª Isola denominata Harat:

Essa è abitata da 14 famiglie di Dohol che pagano il tributo al loro Capo diretto (Scekh di Dohol).

Il tributo che paga quest'isoletta fa parte della somma totale che è fissata per l'isola principale, come pure la popolazione è compresa nel censimento di Dohol.

Il Capo di Dohol ed anche di Harat è certo Scekh Ali Iehia. Uomo sulla sessantina ancora robusto, energico ed intelligente.[321]

Nome delle Isole e frazioni	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.						
Isola di Dohol	130	260		70	250		8	1000.00	1240.00			
ed Isoletta di Harat frazione degli Hamasen.	70	140			60		6			Musulmana	Tigrè e Araba	
Paga direttamente allo Scekh Mosciaiekh. La somma compresa nelle £ 3810. Vedi isola di Dahalak [...] Totale	200	400		70	310		14	1000.00	1240.00			Censimento 7mbre 1898. Per le annotazioni dal Capo V. pag. 12.

Annotazioni speciali

[322]

Allegato N° 34

5ª Isola di Norah

E' abitata da nativi dell'Isola di Dahalac, pescatori come tutti gli altri.

Ha 4 piccoli villaggi dipendenti tutti dallo Scekh dell'isola, il quale come tutti gli altri Scekh dell'Arcipelago, dipende dallo Scekh Mosciaiekh.

I villaggi sono i seguenti:

- a) **Norah**
- b) **Scheliè** (riunione di capanne luride, piuttosto che villaggi)
- c) **Nehelet**
- d) **Ontullo**

L'isola ha una sola mersa, quella di Norah. Non ha bestiame, fatta eccezione di pochissime capre.

A questa isola ne appartiene altra piccola, ma abitata, nominata Gabari. (Vegg. a pagina seguente). Essa però paga direttamente il tributo allo Scekh Mosciaiekh dal quale dipende.

[323]

Capo dell'isola	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini n.						
Scekh Said Mohammed Iacob Baalani. Uomo sulla sessantina (Santone). Rispettato ed amato anche a Massaua.	50	100	10		70	15	6	160.00	200.00	Musulmana	Tigrè	Censimento 7mbre 98

Annotazioni speciali

[324]

6ª Isola di Gobari

Pel censimento Vedi allegato N°29

Piccola isoletta vicina a Norah abitata come le altre da pescatori.

Dipende da un Uachil dello Scekh Mosciaiekh.

Non ha bestiame e paga il tributo direttamente al Capo generale dell'arcipelago.

Ha un solo e misero villaggio che prende il nome dell'isola.

[325]

Nome dell'Uachil dell'isola	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Uachil Osman Issa Faragg È nominato dallo Scekh Mosciaiekh.	35	70	3		10	3		110.00	(1)	Musulmana	Tigrè	(1) Paga direttamente allo Scekh Mosciaiekh. La somma è compresa nelle £. 3810 (edi annot. Isola di Dabalac a pag. 7. (Censimento settembre 1898)

N. B. Queste cifre sono riportate nell'elenco dei villaggi direttamente dipendenti dallo Shekh Mosciaiekh a pag. 7.

Annotazioni speciali

Il Capo di Norah pretende che questa isoletta dipenda da lui. Altrettanto pretende lo Scekh Mosciaiekh, il quale effettivamente vi destina un suo Uachil e vi riscuote il tributo

[326]

Riepilogo

Denominazione delle isole e dei Villaggi dell'Arcipelago	Popolazione approssimativa			Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1897-99
	Uomini	Donne	Totale	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.			
Villaggi e frazioni dipendenti direttamente dallo Scekh Mosciaiekh	770	1655	2425	226	560	2130	319	42	3110.00	3810.00
Villaggio di Darbuscet	160	340	500	220	80	620	80	7	900.00	1110.00
Villaggio di Dahalac Chebir	250	550	800		210	500	75	10	1000.00	1240.00
Isola di Nocra	70	140	210	11	35	550		5	330.00	400.00
Isola di Dohol	200	400	600		70	310		14	1000.00	1240.00
Isola di Norah	50	100	150	10		70	15	6	160.00	200.00
Totale dell'Arcipelago	1500	3185	4685	467	955	4180	489	84	6500.00	8000.00

[329]

Allegato N° 35

Dessè

Agosto 1898

[331]

Isola di Dessè

E' abitata da gente di 3 diverse tribù:

1^a Tribù degli **Adùla**

2^a Tribù dei **Bet Scekh Adam**

3^a Tribù dei **Bet Entilè Scekh**

che da circa 5 generazioni vennero a stabilirsi in questa isola.

Il ramo degli Adùla è di origine Assaortina e deriva dall'antica tribù degli Engaghe (V. Assaorta allegato N°44 a pag. 26)

Capo stipite Engaghe ebbe un figlio Allama che si andò a stabilire a Beilul.

Sua discendenza: Taclai, da cui nacque Abdalla che generò Ser Alì, il quale da Beilul trasferitosi nell'isola di Dessè costituì la tribù degli Adùla.

Da Ser Alì nacque Giamè, da questi Abdalla e da Abdalla Ibraim, il campo attuale dell'isola.

Non si conosce il perchè la tribù sia chiamata Adùla mentre i componenti suoi conservano il nome dell'antenato Allama.

Il ramo dei Bet Scekh Adam è di origine araba ed è consanguineo cogli omonimi, frazione che dimora nel villaggio di Ailet e la tribù dei Bellessuà (Alleg. 15 e 60).

Il ramo dei Bet Entilè Scekh deriva da Entilè discendente da uno dei 7 preti che dalla Mecca si trasferirono nell'Aussa prima e poscia si sparsero per la costa africana del Mar Rosso (Vedi villaggio di Zula, allegato N°39 a pagina 9 e 10). (Vedi Miniferi allegato n°49 a pagina 5).

E quindi gli abitanti dell'isola sono divisi [332] in tre frazioni:

1^a **Bet Allama** della tribù Adùla

2^a **Bet Scekh Adam** della tribù omonima

3^a **Bet Entillè Scekh** della tribù omonima.

Come gli abitanti delle Isole dell'Arcipelago di Dahalac e delle altre vicine, anche gli abitanti di Dessè sono dediti specialmente alla pesca della madreperla ecc.ecc. Cessata la stagione propizia per tale lavoro, fanno commercio coi loro sambuchi a Massaua, lungo la costa Dancala ed alla vicina costa arabica, non mancando di trafficare schiavi ed armi quando loro se ne presenta l'occasione e contrabbandando specialmente bestiame dall'Asia nella Colonia nostra.

Hanno in genere gli stessi usi e costumi degli isolani di Dahalac.

L'isola ha un solo villaggio che porta il nome dell'isola stessa. E' porto con bandiera di cui ne è Comandante il Capo dell'isola e del villaggio.

E' fornita di altre due merse ove appoggiano i sambuchi esclusivamente per rifornirsi di acqua dolce.

La prima di queste merse e che produce acqua durante la stagione calda si chiama Ambar Gaura.

L'altra che provvede l'acqua di inverno è conosciuta col nome di Sandah.

Nell'isola abitano pure 6 o 7 famiglie della tribù degli Ancàla. (allegato N° 61)

Vi è pure del bestiame che di estate vien trasportato al pascolo nella penisola di Buri e di

inverno trova da vivere nella stessa Dessè.

La nomina del Capo dell'Isola, e quindi del villaggio e di tutti gli abitanti a qualunque [333] delle 3 tribù appartengano, è elettiva e la scelta spetta ai Caslè (notabili). Può egli appartenere a qualunque delle tribù suddette.

Da Dessè dipende un'altra isola, ma piccola e disabitata, conosciuta col nome di Maddot.

Nell'isola principale esistono cave di ottima pietra da costruzione.

[334]

Capo dell'isola	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
<p>Scekh Ibrahim Abdalla Giameh Della frazione Allamà (Tribù Adula). Uomo dai 45 ai 50 anni. Intelligente. Furbo, ma poco obbedito dalle Tribù.</p>	150	300	40	130	450	20	20	500.00	500.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

La popolazione dell'isola essendo restia a pagare il tributo a tempo debito, fu in data 5 Settembre 1898 avvertita da questo Commissariato Regionale, che saranno d'ora innanzi sottoposti a multa da fissarsi da questo Commissariato, tutti coloro che un mese prima dell'epoca fissata al Capo pel versamento del tributo al Governo non avranno ancora pagato la loro quota al Capo stesso.

[337]

Allegato N° 36

Hanachil

Agosto 1898

[339]

Gruppo di Isole Hanachil

Sotto il nome di Hanachil vanno considerate N°8 isolette, aventi ciascuna la propria denominazione, sebbene comunemente sieno conosciute, in complesso, sotto il nome della principale di esse.

Sono le seguenti:

1 ^a Hanachil	
2 ^a Dalgabam	
3 ^a Um-el-Agiuz	abitate da circa 150 anni
4 ^a Dalaisciab	
5 ^a Tanthibo	
6 ^a Balhifo	
7 ^a Lhasso	disabitate
8 ^a Dal-Et	

La popolazione in massima è Dancala, costituita da poca gente di varie tribù della costa.

Vive quasi esclusivamente di pesca. E' povera. Possiede pochissimo bestiame. Suo unico commercio è quello della legna da ardere che con piccoli sambuchi vien trasportata a Massaua.

E' gente ignorantissima che nessun conto sa dare della sua origine.

Ha leggi, costumi ed usanze come tutti i Danachili, ad eccezione che la carica di capo di questo gruppo di isolette è ereditaria, anzichè elettiva.

Il Capo riscuote il tributo dalle isole dipendenti.

In questo gruppo di isolette abitano pure alcune famiglie della tribù di Dolum di origine Araba (V. Damhoeita Buri allegato N° 67 a pag. 31.) nonchè della tribù dei Nagartù abissini d'origine. (Vedi come sopra a pag. 30).

I notabili sono chiamato Mocaaban. [340]

1^a Isola di Hanachil propriamente detta

E' abitata da gente Dancala di tribù diverse.

Si divide in due frazioni:

- a) **Bet Daud**
- b) **Bet Ontuna**

Ha un solo villaggio, che porta il nome dell'isola con porto e bandiera. Ne è Comandante il Capo dell'isola stessa.

Possiede pochissimo bestiame che pascola nel territorio di Hanachil sia di estate che di inverno.

E' capo dell'isola lo Scekh Salem Mohammuda della frazione Bet-Daud, uomo di oltre 65 anni.

Un vero ignorante ed imbecille.

2ª Isola di Dalgabam

E' abitata da pochi Danachili e da qualcuno della tribù Dolom.
Ha un solo e piccolo villaggio di miserabili capanne. Ha pure una mersa.
Non possiede bestiame che in piccola quantità.
La tribù non ha suddivisioni.
Paga il tributo al Capo di Hanachil dal quale dipende direttamente. [341]

3ª Isola di Um-el-Agiuz

Vi abitano pochi Danachili e qualche famiglia della tribù Nagartù.
L'isola ha un solo e misero villaggio con relativa mersa.
Non possiede bestiame. Paga il tributo al Capo di Hanachil dal quale dipende direttamente.

Non essendo stato possibile avere alcuna genealogia della gente che abita l'isola principale, trascrivo qui appresso il nome dei Capi che ne ebbero il Comando, sebbene nemmeno questa nota sia completa.

	Daud Issa
	Ahmed Mohamed
	Mohammed Ali
	Bahlul Uahito
Tutti di Bet Daud	Hassan Mohammuda
	Omar Hassan
	Salem Mohammuda (capo attuale) fratello di Hassan Mohammuda e zio di Omar Hassan, morto lasciando un ragazzo troppo piccolo per potersi nominare Capo.

[342]

Denominazione delle isole abitate	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Isola di Hanachil	50	100	25		200		2	62.00	150.00	Musullmana	Darcalo	Pel capo veggasi a pag. 2. Isola di Hanachil
Isola di Dalgabam	20	40	8		120		1	10.00				
Isola di Um el Agiuz	35	70	10		150		1	28.00				
Totali	105	210	43		470		4	100.00	150.00			

[345]

Allegato N° 37

Baca

Agosto 1898

[347]

Isola di Baca

E' abitata da appena una sessantina d'armi.

La tribù che vi ha preso dimora è Somala, conosciuta col nome di Uarruack-Samè. Deriva dai Somali Mogiarten che dimorano in prossimità di Mogadiscio.

Sebbene Somali, gli isolani di Baca hanno ormai adottato usi e costumi danachili.

Il Capo della tribù non viene eletto dagli Uaiel (Notabili) ma tale carica è ereditaria nella frazione di Bet Ahmed Mohammed el Somali.

L'isola ha un solo villaggio con porto e bandiera, del quale è Comandante il Capo dell'isola e della tribù.

Il porto è formato da due merse.

Magala che serve per riparo dai venti del nord, e

Alessan in cui trovano riparo le imbarcazioni contro i venti del sud.

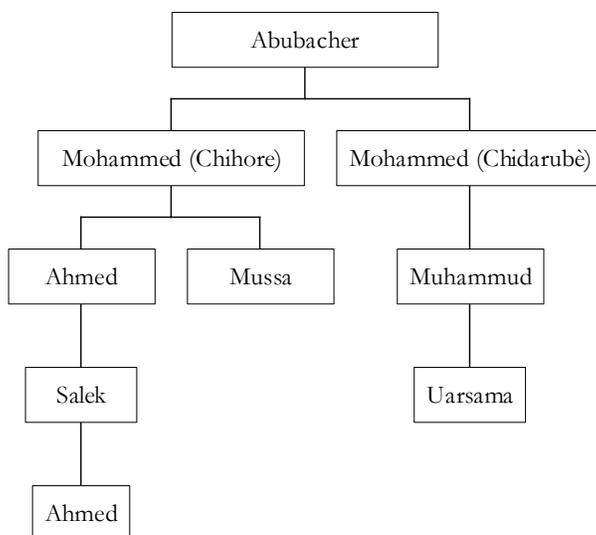
Gli abitanti posseggono bestiame, del cui prodotto vivono in parte. D'estate lo trasportano al pascolo nella penisola di Buri e dell'isola di Dahalac. D'inverno trova sufficiente nutrimento nell'isola stessa di Baca.

Altri vivono di pesca ed alcuni, proprietari di Sambuchi, fanno commercio di pietra da costruzione e di legna da ardere, con Massaua.

I Nacuda non mancano, presentandosene loro occasione, di contrabbandare schiavi dalla costa Dancala a quella arabica, riportandone armi che vendono all'interno, e bestiame che sbarcano di nascosto in qualcuna della tante merse del litorale nostro. [348]

Genealogia della tribù

Capo stipite Magiarten, dopo parecchie generazioni che nessuno ricorda, spunta Abubacher



I due primi a venire in Baca furono i fratelli Ahmed e Mussa. Il primogenito fu il primo Capo dell'isola e della nuova tribù. Morto costui fu nominato Capo il fratello Mussa.

Venuto in seguito ad abitare l'isola il cugino Uarsama ne ereditò il Comando, che a sua volta lo lasciò a Salek, all'epoca dell'occupazione italiana.

Morto quest'ultimo nel 1897 fu nominato Capo il di lui primogenito Ahmed, ossia il Capo attuale.

La tribù si divide in tre frazioni che prendono il nome dai 3 Capi famiglia che per primi vennero ad abitare l'isola, e cioè:

1^a **Bet Ahmed Mohammed**

2^a **Bet Mussa Mohammed**

3^a **Bet Uarsama Mohammud**

La carica di Capo è ereditaria. [349]

Fino al Marzo di quest'anno 1898 dipese da Baca anche la vicina isola di Abba-Guba essa pure abitata da pochi Somali con qualche famiglia Dancala.

Questa isola era stata messa alla dipendenza del padre dell'attuale Capo di Baca per i buoni servizi che egli aveva prestato al Governo della Colonia.

Il Salek Ahmed morì nel 1897 ed i Damhoeita Buri reclamarono la restituzione dell'isola in questione cosa che ottennero in seguito a quanto stabili nel Marzo 1898, la Commissione nominata dal Governo e presieduta dal Capitano Garelli.

(V. Damhoeita Buri allegato N°67 a pag. 24 e 25)

[350]

Capo dell'Isola e della Tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Ahmed Salek della frazione Ahmed Mohammed al Somali. Giovane di circa 20 anni. Intelligente. Ambizioso. Può rendere buon servizio al Governo facendogli sperare la restituzione dell'isola di Abba-Guba. E' nemico acerrimo dei Damhoeita Bet Ali Chefartù.	100	200	30	20	400		5	200.00	150.00	Musulmana	Somalo e Dancalo	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

In data 9 Agosto 1898 fu dato permesso al Capo di Baca, coll'annuenza dei Capi dei Damhoeita Buri e dello Scekh Mosciaiekh dell'Arcipelago di Dahalac, che gli abitanti dell'isola suddetta trasportino il proprio bestiame a pascolare, nella stagione estiva, sia nell'isola di Dahalac che nella penisola di Buri, senza pagare alcun fitto di pascolo, trattandosi di bestiame in piccola quantità.

Il Capo dei Baca prese parte in Settembre 1898, insieme a suo zio Iunes Ahmed ed altri, ad una falsa denuncia a danno del Capo dei Bet-Ali-Arefarti Gaas Mohammed, ecc. ecc. L'Iunes venne relegato a Nora ed allo Scekh Ahmed Salek fu concesso perdono stante la sua giovine età ed in considerazione dei buoni servizi prestati da suo padre (Vedi rapporto ecc. ecc. di questo Commissariato 12 Ottobre 98 n° 468). Pagò soltanto una multa di talleri 50. [353]

Zona delle Tribù Saho

E' la zona più montuosa, essendo essa compresa fra i seguenti confini:

Ad est.

Il mare, dalle foci dell'Ider, a metà circa della pianura di Mai-Asc a nord di Zula, fino alle sorgenti termali di Asfat, poco a nord di Aofali.

A nord.

Il confine è segnato dal torrente Idet, dalla sua foce fino a monte Ghedem (quota ? carta 50000) e poscia da una linea che passando per costa Edelegada si dirige a sud fino all'incontro del torrente Saato a nord di monte Scillè. Segue poscia ad ovest e pel torrente oradetto attraversa la piana di Ua-ù e va a raggiungere l'Alighidè al fortino egiziano: rimonta infine l'Alighedè oradetto fino alla confluenza col torrente Arusof

Ad ovest.

Rimonta l'Arusof e pel passo di Dega scende verso sud ad incontrare l'Haddas che rimonta fin quasi alle sue origini, per continuare poscia per monte Coaito e regione Cascassè

A sud.

Dalla suaccennata regione Cascassè che divide l'Assaorta dai Miniferi e dall'Accalè Gusai, il confine va ad est, e pel torrente Nabaghedi, scende nella valle del Comailo; raggiunge Monte Marogulo di cui segue la cresta ed infine pel torrente Galalè giunge al mare, alle acque termali di Asfat.

La zona si divide in due distinte parti; Assaorta [354] di sotto ed Assaorta di sopra.

La prima poco montuosa, specialmente verso il mare, ma arida e brulla in gran parte come il Samher: ha due centri di popolazione fissa, Zula e Afta. La popolazione è dedita alla pastorizia e seminomade: poco si occupa di coltivazioni.

La seconda asprissima per la struttura degli elevati monti e per assoluta mancanza di strade. Non ha alcun villaggio fisso. La sua popolazione sebbene nomade ha parecchi punti di contatto col vicino Accalè Gusai essendo dedita oltrechè alla pastorizia, anche sufficientemente alla coltura del suolo.

L'intera zona parla la lingua Saho e comprende le seguenti genti e tribù:

- | | | |
|-------------------|---|---------------------|
| | 1. La tribù dei Terroa Bet Sarah | (V. allegato N° 38) |
| Assaorta di sotto | 2. Zula o tribù dei Bet Califa
dei Bet Cadi
dei Bet Scek
Mohammud | (V. allegato N° 39) |
| | 3. Afta o tribù dei Bet Tuacal | (V. allegato N° 40) |
| | 4. Tribù dei Defer | (V. allegato N° 41) |
| Assaorta di sopra | 5. Tribù dei Bet Lelisc | (V. allegato N° 42) |
| | 6. Tribù dei Bet Fachi | (V. allegato N° 43) |
| | 7. Tribù degli Assa Lessan | (V. allegato N° 44) |
| | 8. Tribù degli Assa Cheri | (V. allegato N° 45) |
| | 9. Tribù dei Fogarotto | (V. allegato N° 46) |
| | 10. Tribù degli Edda | (V. allegato N° 47) |
| | 11. Tribù dei Baradotta | (V. allegato N° 48) |

[355]

Il censimento della zona, quale appare dal seguente specchio si è ricavato in parte a mezzo di speciali informazioni (bestiame dell'Assaorta di sotto e dei Terroa Bet Sarah) ed in parte da altri censimenti (popolazione Assaorta di sotto. Censimento comand. Presidio Archico 1895, e quello per popolazione e bestiame Assaorta di sopra. Censimento comando Zona di Caieh 1898 mese di Marzo). Tutti quanti sono però approssimativi.

[356]

Riepilogo del censimento ed altri dati

Nome della Tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni	
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.							
Terroa Bet Sarah	350	700		900	5000	140		750.00	1000.00	Musulmana	Saho ed Assortino	Pel computo generale del bestiame colle altre zone, si sono ridotti gli armenti ed i greggi a capi di bestiame (v. annotazione fascicolo genti e tribù a pag. 7)	
Zula	Bet Califa	700	1400	1000	2000	10.000	120		1350.00				1500.00
	Bet scekh Mohammed												
Afta Bet Tuacal	250	500	500	1000	15000	160	1	1100.00	1200.00				
Defer	600	1200		1200	6000	100		900.00	1200.00				
Bet Lelisc	2400	4800		1150	1250	350		700.00	800.00				
Bet Fachi	600	1200		700	1250	150		350.00	400.00				
Assa lessan	2000	4000		1400		300		900.00	1000.00				
Assa Cheri	1500	3000		1000		250		800.00	850.00				
Fogarotto	800	1600		1000		150		500.00	600.00				
Edda	300	600		700	1250	100		350.00	400.00				
Baraddotta	200	400		700	3750	120		200.00	250.00				
Totale della Zona	9700	19400											
	29100		1500	11750	43500	1940		7900.00	9200.00				

[359]

Allegato N° 38

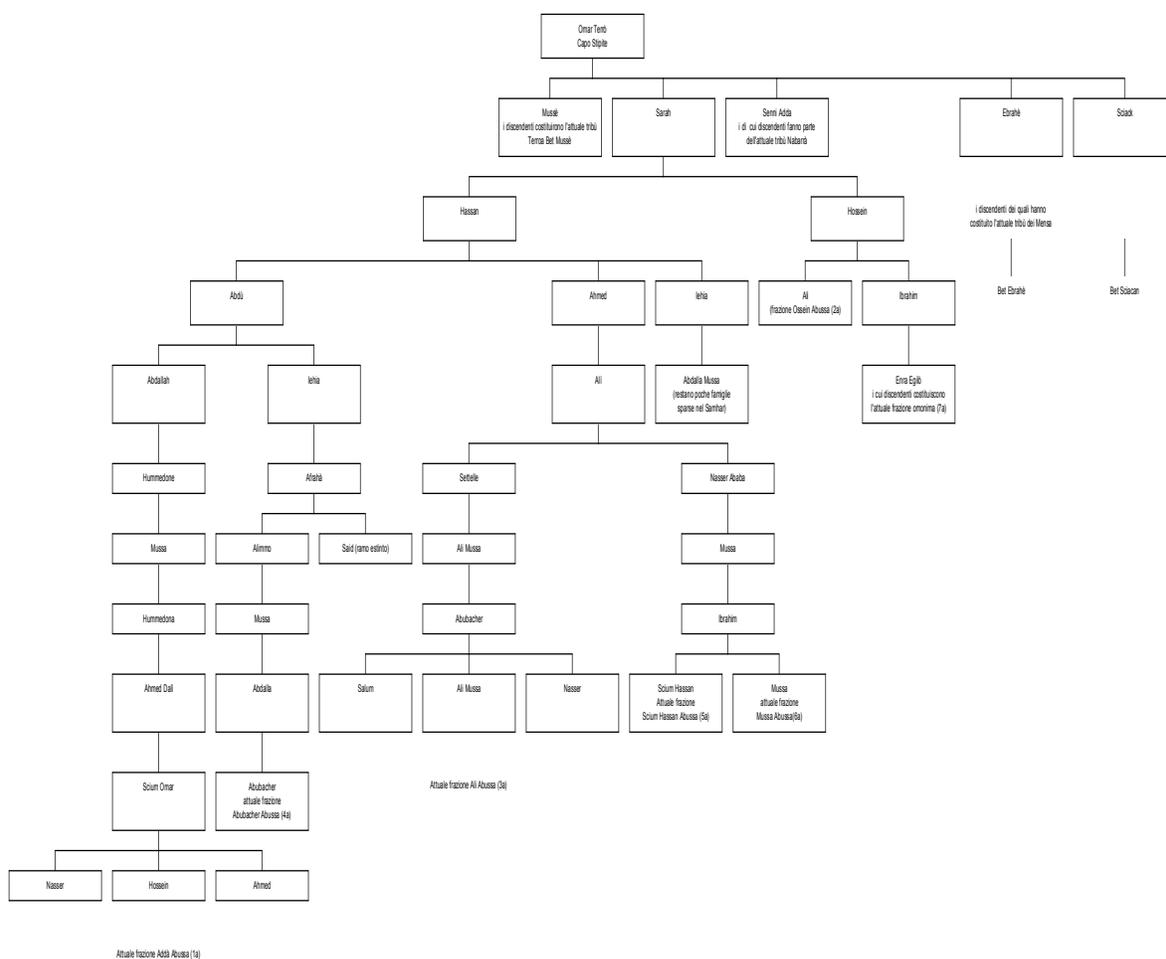
Terroa Bet Sarah

Agosto-Settembre 1898

[361]

Tribù dei Terroa Bet-Sarah

I Terroa Bet Sara derivano, come i Bet Mussè, da Omar Terrò sbarcato nella Costa Africana dall'Arabia, insieme ai fratelli Hassoi, Capo stipite degli Haso e Garabsò capo stipite dei Maria. Come i Bet-Mussè sono quindi consanguinei anche con i Mensa ed i Maria. La loro genealogia è la seguente:



[362]

Questa tribù, come quelle dei Bet-Mussè è a base democratica essendo in essa doveri e diritti eguali per tutti.

Soltanto gli anziani (Sciamagallè e non Sciumagallè) hanno prerogative speciali, quali quella di eleggere il Capo della tribù, di comporre quistioni e simili.

La tribù dedita alla pastorizia è per la massima parte nomade. Vive del prodotto del proprio bestiame quasi tutta.

Alcune famiglie però (circa 25) restano ferme sì di inverno che di estate a monte Dega (detto pure monte Urug) fra Illalià e Maio, per coltivarvi orzo e dura,

Ivi fanno un piccolo villaggio fisso.

Qualcuno infine fa il carovaniere fra Archico-Mahio e Adi-Caiè.

Di estate la tribù vive col bestiame nella pianura di Ala (Caiacor), a Digsa nell'Accalè-Gusai e dintorni.

Di inverno si reca al pascolo alle falde di Monte Ghedem e specialmente nelle vicinanze di Uà-à.

La tribù fa parte dell'Assaorta di sopra, della quale regione ha adottato lingua, leggi, usi e costumi.

Non possiede cammelli.

I Terroa Bet Sarah sebbene completamente divisi dai consanguinei Bet Mussè, nullameno con questi contraggono matrimoni. Le relazioni di parentela sono però più frequenti cogli Assaorta, specialmente fra i Bet Lelisc, gli Assa-Lissan e gli Assa-Cheri coi quali hanno in comune maggiori ragioni di interesse.

I Bet Sarah danno poco contingente alle truppe coloniali. Sono però buoni ascari e ricercati quanto gli Assaortini coi quali hanno molti punti di contatto. [363]

La tribù si divide nelle seguenti frazioni:

1^a **Adda-Abussa**

2^a **Ali Abussa**

3^a **Hossein Abussa**

4^a **Abubacher Abussa**

5^a **Scium Hassan Abussa**

6^a **Mussa Abussa**

7^a **Enra Egilò**

Con essa non convivono frazioni di altre tribù.

Anzi una frazione sua, Ad Rachi, abita da parecchie generazioni il villaggio stabile di Zaga (Samhar) e con esso paga tributo costituendo parte della popolazione fissa del villaggio stesso.

Secondo i confini prescritti pel Commissariato di Massaua in forza del Decreto Governatoriale N° 444 gran parte del territorio di questa tribù (territorio in contestazione coi Baradotta. Allegato N° 48 a pag. 39) e cioè Monte Dega e Monte Urug, sarebbe fuori del Commissariato stesso.

[364]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.					
Scium Ibrahim Hummed Gura Degli Scium Hassan Abussa. Uomo di circa 40 anni. Capo della tribù da 4 anni. Ignorante ma scaltro. Mediocriissimo scium. Disobbediente. Da cambiarsi con Ibrahim uold Scium Iehia.	350	700		900	5000	140	750.00	1000.00	Musulmana	Assaortino	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Ha vecchie quistioni con affari di terreni coi Baradotta (V. annotazione Assaorta di sopra a pag. 40). Scritto per cambio (V. lettera 24 Dicembre 1898 al N° 196 T. protocollo)

[2]

Assaorta

Agosto 1898

[369]

Assaorta

Gli Assaortini derivano da Assaor che per primo venne ad abitare in questa alpestre regione, or saranno circa 500 anni. Sono d'origine araba.

La regione è costituita dal gruppo montuoso compreso fra i seguenti confini: ad est, Zula e la spiaggia fino alle acque calde di Asfat verso Arafali che seguano il confine coi Miniferi: a nord Monte Ghedem ed Uà-à confine con Archico ed i Terroa: ad ovest torrente Haddas confine coi Terroa e coi Baraddotta; a sud, dal torrente Assuba, affluente dell'Haddas fino ai monti del Coaito che la dividono dall'Accalè-Gusai.

E' abitata da popolazioni nomadi dedite alla pastorizia ed alla agricoltura, fra le quali la civiltà non ha fatto che ben rari progressi. Rinchiuse nei loro monti, in gran parte inaccessibili si sono conservate genti robuste e forti perchè sobrie per necessità. Gli Assaortini gelosi sempre della loro indipendenza hanno tardivamente fatto atto di sudditanza al nostro Governo. Ladri per eccellenza hanno dato luogo alla voce che morendo si facciano seppellire con la destra fuori terra onde poter agguantare ancora chi a loro passi vicino per poterlo spogliare. Furono sempre nemici acerrimi del Accalè-Gusai e dell'Agarnè per opera dei quali vicini, furono a loro volta in molte occasioni razzati.

Confinanti con le due regioni ora accennate ne hanno diviso spesso le frequenti vicende guerresche nel senso di seguire da lontano le parti belligeranti e buttarsi addosso al vinto per derubare i fuggiaschi ed impadronirsi delle loro armi. In tale guisa si [370] comportarono anche dopo i combattimenti ultimi di Halai e Coatit e specialmente dopo la fuga di Ras Mangascià da Senafè (Dicembre 1894-Gennaio 1895).

Hanno dato sempre poco contingente ai battaglioni indigeni della nostra Colonia; però gli Assaortini sono ascari ricercatissimi, riunendo essi le ottime qualità fisiche degli Abissini, senza i vizi delle tribù musulmane nostre soggette. Sono coraggiosi, fedeli, sobri, resistentissimi alle fatiche, buonissimi camminatori.

L'uomo assaortino in generale è brutto, piccolo stecchito, al contrario delle donne loro ordinariamente belle di forme e di lineamenti, ed altrettanto rigide di costumi.

Nell'Assaorta vigono le regole religiose musulmane. Le cause relative sono deferite al Cadi (Ve ne è uno per l'Assaorta di sopra ed uno per l'Assaorta di sotto), ed in appello al Mufti di Massaua.

L'ordinamento sociale è quello democratico. Ogni tribù si regge a comune nominandosi un capo. Tale scelta, fatte rare eccezioni, spetta a tutti i Notabili (Sciamagalè) della tribù, riuniti in consiglio. Il Capo è scelto fra i componenti l'intera tribù. Deve essere poi confermato dal Governo.

Qualunque vertenza d'ordine non religioso è definita da 3 Sciamagalè scelti di comune accordo dai contendenti.

Costoro giudicano in prima istanza; oppure dai Capi paese, oppure dai Meslesciè, dai Capi provincia e dai Capi tribù; quando qualcuno dei litiganti non si appaga della decisione si ricorre [371] in appello.

A causa definita si fa fare il fatzmi, e cioè ambo le parti giurano «Menghesti Imut» che sono

soddisfatte della sentenza. Se qualcuno manca al fatzmi deve essere punito di una multa di 120 talleri.

Questa multa deve essere inesorabilmente pagata per non dar luogo a rinnovazione di questioni specialmente in occasione del cambio dei Comandanti di provincia.

Si può però perdonare tale pagamento solo quando la sentenza emessa sia in mala fede.

Gli Assaortini, specialmente quelli dei monti, avendo per motivo di vicinanza con l'Accalè-Gusai, molte ragioni di interesse con la gente di tale ragione, come per es: pascoli e coltivazioni, cose queste che davano luogo a continue quistioni, era stato dal Governo stabilito il seguente modus vivendi nelle relazioni fra le due regioni;

Qualunque Assaortino che andava a pascolare ed a coltivare nella regione del Zanadegle (Accalè-Gusai) ed in generale in qualunque territorio dell'Abissinia da noi dipendente, o pagava il pascolo e l'affitto del terreno (1/4 circa del raccolto) ed allora essendo considerato come straniero avventizio, concorrevà colla tribù alla quale apparteneva, al pagamento del tributo; od invece otteneva pascolo e terreni gratis, ed allora pagava il tributo col villaggio abissino ove aveva pascolato e coltivato.

Tale sistema tuttora vigente in parte, bisogna farlo cessare per ottemperare alle nuove disposizioni su tale materia emanate (V. genti e tribù a pag.4, ultimi due capoversi). [372]

Per ragioni Amministrative, l'Assaorta fu sempre divisa in Assaorta di sotto, più vicina a Massaua e da quelle Autorità dipendente; ed in Assaorta di sopra, più vicino all'altipiano e quindi amministrata dalle Autorità o di Saganeiti o di Adi-Caiè.

Presentemente col nuovo ordinamento della Colonia in Commissariati regionali, tutta intera l'Assaorta è sottoposta e dipende da quello di Massaua.

Comunque è opportuno conservare la suaccennata divisione essendochè diverse sono alcune condizioni delle due regioni, avendo cioè gli Assaortini di sotto, le loro relazioni con Massaua e la costa Dancala, al contrario degli Assaortini di sopra che hanno la maggior parte dei loro interessi coll'Abissinia.

Annotazioni

Nell'Assaorta la popolazione è calcolata nel modo seguente:

Ad ogni uomo corrispondono due donne circa. Il bestiame è calcolato in gregge quello ovino ed in armento quello bovino. I cammelli sono calcolati a numero.

Ogni gregge equivale dai 100 ai 150 capi.

Ogni armento equivale dai 30 ai 40 capi.

Un capo bovino ed ogni cammello inoltre vale 15 capi ovini.

Per ogni capo bovino o per 25 capi ovini si dovrebbe [373] pagare talleri 1 di tributo annuo.

Per ogni cammello il tributo dovrebbe essere pure di T. M. T. uno.

La parola Bet significa «famiglia».

Le parole Are ed anche Abussa significano «discendenza».

La parola Mersa vuol dire «porto» o comunque sito ove approdano i sambuchi.

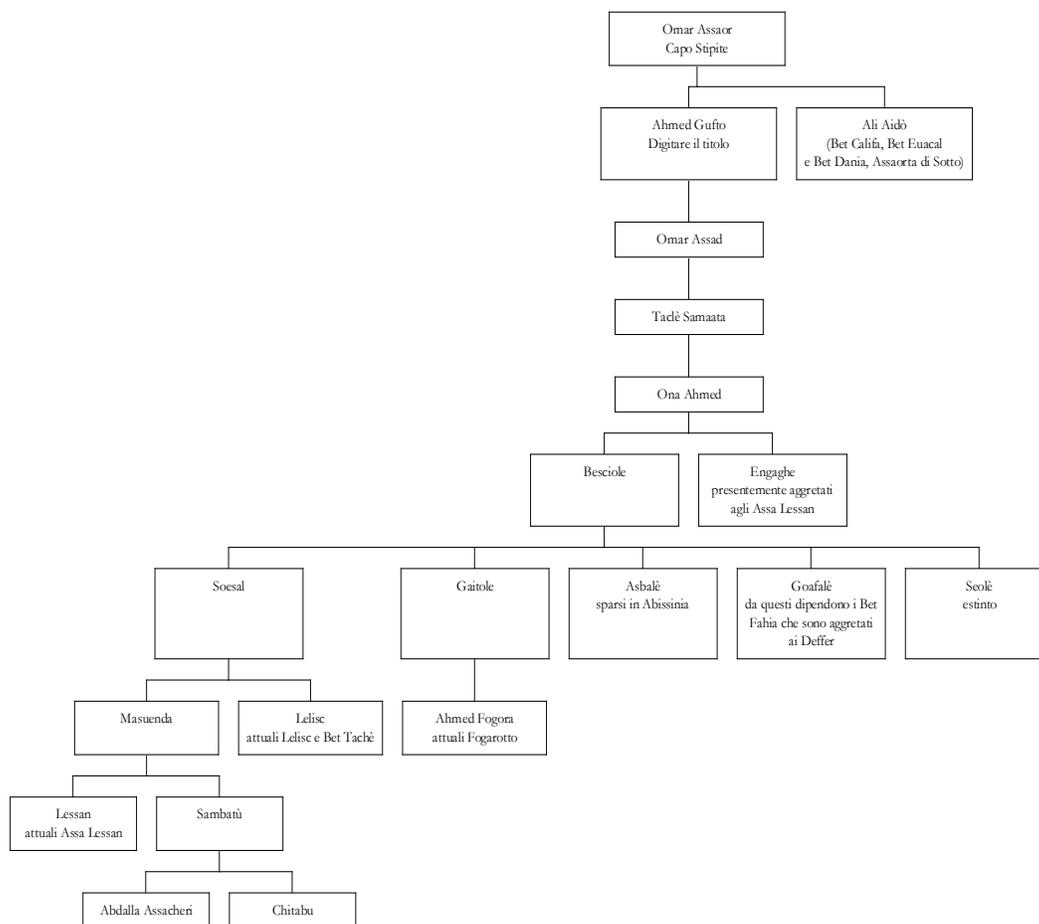
I dati relativi alla popolazione ed al bestiame per l'Assaorta di sotto corrispondono ad un censimento fatto dal presidio di Archico nel 1895. Quelli relativi al bestiame si sono ricavati a mezzo di informatori mandati sul luogo in Settembre, Ottobre 1898.

Quelli relativi alla popolazione ed al bestiame per l'Assaorta di sopra sono ricavati da un censimento fatto dal Comandante della Zona di Adi Caiè nell'aprile dell'anno corrente 1898 (Maggiore Gorga).

E' mio dovere il dichiarare che per l'Assorta di sopra, per i Miniferi e per gli Haso, io mi ebbi preziose indicazioni dall'interprete Cav. Bianchi, studioso delle cose della Colonia e che molto bene conosce le regioni abitate dalle or nominate tribù.

[374]

Genealogia Assaorta di Sopra

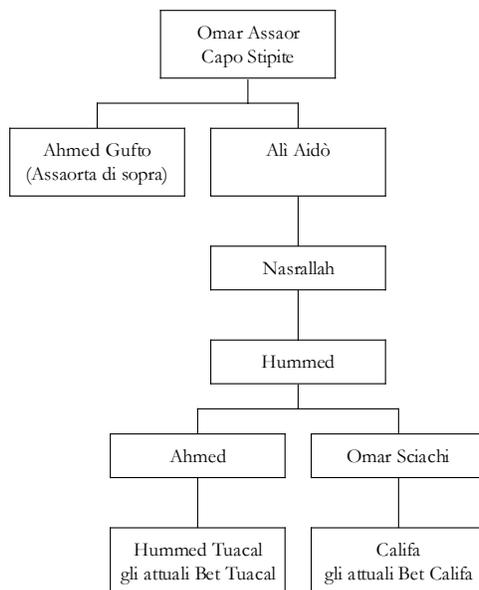


Gli attuali Assa Cheri

N.B. Gli Assaorta sono conosciuti anche col nome di Sohò, perchè così appunto denominasi l'idioma parlato da questa tribù, dagli Haso e dai Gaaso.

[375]

Genealogia (Assaorta di sotto)



N.B. I Bet Cadi ed i Bet Scium Muhammad che pure abitano l'Assaorta di sotto, non sono Assaortini (Veggasi a pag. seguente).

I Defer invece che abitano come sopra sono un raggruppamento di razze diverse, sebbene fra essi trovinsi pure degli Assaortini (Veggasi a pag.17) [376]

Assaorta di sotto

L'Assorta di sotto è quella parte meno montuosa dell'intera regione (Assaorta) compresa fra il mare ad est dalla foce dell'Idet alle acque termali di Asfat, a nord dal m. Ghedem; ad ovest da costa Edelegada fino al torrente Saato, scende perpendicolarmente sull'Addag, lo attraversa, segue i monti di destra del Comailo e per monte Allusita e monte Fruttè va ad incontrare il torrente Galalè poco ad ovest di Imitagò e lo segue fino al mare, acque di Asfat.

E' abitato da tribù semi-nomadi principalmente dagli Assaortini Nasrallah che costituiscono i due rami dei Bet-Califa (Zula) e dei Bet Tuacal (Afta).

Vi dimorano pure altre tribù:

a) **I Bet Cadi** (Zula)

pretendono essi di derivare dalla costa arabica ma tutto fa ritenere che derivino da un ramo di Dabri Mela che ora dimorano a sud-est di M. Soira, sul torrente Assad, alle falde di Amba-Debra.

b) **I Bet Scekh Muhammad** (Zula);

provenienti da un discendente di 7 preti che dalla Mecca si trasferirono nell'Aussa, ed uno di essi si stabilì a Zula, costituendo in tal modo la tribù anzidetta;

c) **I Defer**

raggruppamento di pastori nomadi appartenenti a parecchie tribù anche di razza diversa. [377]
Amministrativamente l'Assaorta di sotto è divisa in tre gruppi che dipesero sempre dall'Autorità residente in Massaua:

- 1° Villaggio fisso di Zula
- 2° Villaggio fisso di Afta
- 3° I Defer (tribù)

[378]

Allegato N° 39

1° Villaggio di Zula

Popolazione semi-nomade di pescatori, pastori e contadini. La costituiscono le seguenti tribù:

- a) I **Bet Cadi**
- b) I **Bet Califa**
- c) I **Bet Scekh Mohammed** (Santoni)

Sotto il Governo Egiziano i Bet Scekh Mohammed obbedivano ad un Capo che essi stessi eleggevano nella loro tribù.

Ora chiedono di poter ritornare all'antico sistema per non essere dipendenti dallo Scekh di Zula, Mohammed Zibibi. Per ora non si trova conveniente una tale separazione, la quale però potrebbe aver luogo dopo la morte del vecchio Capo del suddetto villaggio. Un tale temperamento sarebbe certo opportuno per por fine alle interminabili quistioni esistenti oggi fra i sopradetti e le altre due frazioni, i Bet Cadi ed i Bet Califa.

La prima di esse non ha suddivisioni importanti.

Alla seconda invece appartengono le seguenti frazioni: [379]

Bet Abrohom Dermas

Bet Ali Fagher

Bet Hommad Califa

Bet Abocar

Bet Hommad Ali

Bet Omar Sciachi Dermas

Bet Ali Califa

Bet Scium Abd-Errahman

Bet Gombahtu

Bet Ancàla

Bet Falul

Bet Borroh

Bet Aghi Mohammed

di razza assaortina

(Danachilo)

(Miniferi del ramo Zaile-are dipendente da Saganeiti)

(provenienti dall'alto Sudan - chiamavansi Tsaura)

(discendenti da Dimbaco, uno dei 7 preti che dalla Mecca si trasferirono all'Aussa. Veggasi a pagina precedente i Bet Scekh Mohammed) (Veggasi pure isola Dessè).

La terza tribù si suddivide come segue:

Bet Scekh Omar Annasch

Bet Mohammed ben Scekh Abocar

Bet Abocar

Di questa tribù trovansi individui sparsi in tutta la Colonia. A Zula convivono pure alcune famiglie dei Bet Tuacal di Afta.

La tribù fa anche qualche commercio alla costa arabica, con Massaua e con la costa Dancala, ma servendosi specialmente di Sambuchi dell'isola di Dessè.

Unico porto è quello di «Zula» con bandiera in consegna al Capo del villaggio.

La popolazione dedita alla pastorizia ha la sede estiva ove fa pascolare il bestiame, e cioè alla testata dell'Haddas, nell'Aidereso e nella pianura di Ala, ai piedi di Caiacor. Di inverno, nella pianura fra Zula ed Arafali.

Pochissimi si dedicano da qualche anno alla coltivazione della dura e del grano turco nella valle del Comailo ed in qualche località della pianura fra Zula ed Arafali.

[380]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
<p>Scekh Mohammed Zibibi Della tribù dei Bet Califa. Uomo sulla settantina, mezzo cieco. Prestò buoni servizi al Governo ma ora non ha più alcun ascendente sulla popolazione. E' litigioso ed ha parecchi nemici nel paese di Archico. Gode di uno stipendio mensile di £. 117.50.</p>	700	1400	1000	57	80	110	1350.00	1500.00	Musulmana	Tigrè ed Assaorta	Pel censimento veggasi annotazione a pag. 41. Censimento del bestiame Ottobre 1898.

Per informazioni segrete circa bestiame ecc. ecc. rivolgersi a certo Mohammed Alì Osman Afarora giovane sui 25 o 26 anni, delle frazione dei Bet Califa, intelligente e finora fidato.

[381]

Annotazioni speciali

Per tutta la regione «Assaorta di sopra» esiste un sol Cadi, rappresentante del Mufti «Scekh Abdalla Serag» di Massaua. L'attuale Cadi è lo Scekh Ali Mohammud della tribù dei Bet-Cadi. Sono note le vecchie quistioni fra il Capo Mohammed Zibibi ed il Cadi oradetto. Le ultime decisioni a tale riguardo emesse da S^a.E^a. il Commissario straordinario della Colonia, se hanno pacificato il Cadi con Zibibi hanno prodotto però l'inimicizia di quest'ultimo colla frazione di Bet Scekh Mohammud avversa ai Bet-Cadi.

A non pacificare gli animi contribuiscono potentemente le mene di Adam Bej e del Naib di Archico, fautori dei Bet Scekh Mohammud e nemici dei Bet Cadi, ossia del Capo di Zula.

Anche il Capo di Afta è in lite con Zibibi prendendo egli parte favorevole ai Bet Scekh Mohammud abitanti nel suo villaggio.

Con ordinanza N° 5 del 21 Novembre 1898 questo Commissariato ha stabilito quali devono essere le attribuzioni spettanti al Cadi e quali altre spettino ai Bet Scekh Mohammud. In tal modo dovrà cessare ogni questione.

[382]

Allegato N° 40

2° Villaggio di Afta

Popolazione semi-nomade di pescatori, pastori e contadini. E' costituita in massima parte dalla tribù dei Bet Tuacal consanguinei coi Bet Califa di Zula, essendo Assaortini Nasrallah. Vi abitano pure dei Bet Scekh Mohammad e poche famiglie dei Defer (Bet Dimbaco) le quali però pagano tributo al Capo della loro tribù.

Con essa abita in Afta e paga tributo un ramo dei Bellou dai quali discendono i Naib di Archico, Otumlo, Moncullo, Corbaria, e Dechi Ghebri (Accalè-Gusai). Capo stipite dei Bellou fu Amer Kounoo proveniente dal Sudan, dal quale derivano pure i Naptab dei Beni Amer.

La gente che seguiva Amer Kounoo fondò Sabderat.

Alcuni discendenti di questo ultimi abitano ora in Archico ed Ailet, nonchè in parecchie altre tribù e villaggi della Colonia. (Vedi Archico Allegato 10 a pag. 2 e 5).

I pescatori dei Bet Tuacal fanno anche commercio a mezzo di pochi sambuchi, con Massaua, arcipelago di Dahalac e costa Dancala. Si servono del porto di Zula ed anche della mersa di Afta.

La popolazione dedita alla pastorizia ha le stesse sedi (estiva ed invernale) che i pastori di Zula. Qualcuno si dedica pure alla coltivazione della dura e del granturco nelle stesse località che coltivano gli abitanti di Zula.

Dei Bet Tuacal qualche famiglia trovasi pure in Archico.

Il villaggio di Afta si suddivide nelle seguenti [383] frazioni: dei Bet Zuagal

1° **Bet Scium Hummed Chebir**

2° **Bet Scium Ali**

3° **Bet Hummed Gheer**

4° **Ad Scium Omar**

5° **Bet Auled (figli) Ahmed Hummed**

6° **Bet Scium Hummed Seghir** dei Bet Scekh Mohammad

7° **Bet Hummed Scekh** dei Dimbaco di Zula

8° **Bet Dimbaco**

[384]

Capo del villaggio	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N. greggi	Equini N.						
Scium Omar Zulali Uomo sulla cinquantina. E' un capo mediocre. E' sempre in lite col capo di Zula. Intrigante. Ha poco ascendente sui suoi dipendenti dai quali è poco ben visto. Da cambiarsi.	250	500	500	29	120	160	1	1100.00	1200.00	Musulmana	Tigrè ed assaortino	Pel censimento della popolazione v. a pag. 4. Censimento bestiame Ottobre 1898.

Annotazioni speciali

Per le quistioni coi Bet-Cadi di Zula (V. annotazioni apposte al villaggio di Zula)
 Con ordinanza n°5 in data 18 [?] Novembre 1898 questo Commissariato ha stabilito quali devono essere le attribuzioni spettanti al Cadi e quali altre spettino ai Bet Scekh Mohammud. In tal modo dovrà cessare ogni questione.
 Per le quistioni esistenti fra le varie frazioni del villaggio di Afta ed il capo del villaggio stesso veggasi ordinanza N° 7 delli 24 Novembre 1898.

[2]

Allegato N° 41

3° Tribù di Defer

Tribù nomade di pastori formata da un aggruppamento di gente di varia tribù e di razza diversa le quali trovandosi vicine per ragioni di pascolo, furono dagli Egiziani costituite in tribù autonoma.

Essa si suddivide come segue:

Bet Dania	(Assaortini consanguinei coi Bet Califa di Zula, essendo
Bet Iahaia	della discendenza dei Nesrallah (Ali Aidò)
Bet Omar Ali	
Bet Soliman	
Bet Said Hommadù	(Danachili)
Bet Ancala	
Bet Dimbaco	(discendenti da uno dei 7 preti che dalla Mecca recaronsi all'Aussa - consanguinei coi Bet Aghi Mohammed abitanti in Zula coi Bet Califa)
Bet Ad Saegh	(discendenti dagli schiavi di proprietà della famiglia dei Bet Saegh di Archico. Pare provengano dalle Indie)

Questa tribù non possiede cammelli, ma bestiame ovino e bovino, e specialmente molti muletti che affitta alle carovane da Archico verso Mahio e da Saati verso Ghinda.

Ha la sua sede estiva nella regione Agambessa fino all'Agametta, e nella pianura di Ala. Di inverno pascola alle falde del Ghedem, ai poggi di Airuri, ecc. ecc.

Coltiva anche, ma in piccole porzioni nell'Agametta.

[2]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
<p>Scium Hummed Ali Bania Della frazione dei Bet Dania. Capo buono di anni 55 circa. Intelligente, poco autorevole. E' però puntuale e devoto al Governo per la qual cosa non è molto ben voluto dai suoi. Bisogna farlo rispettare perchè lo merita. Ha dato preziose informazioni circa gli individui che coltivano senza permesso in regione Agambessa, dando mezzo in tale modo di riscuotere buona parte degli affitti.</p>	600	1200		35	48	100	900.00	1200.00	Musulmana	Tigrè e Assaortino	Pel censimento della popolazione, vedi a pagina 4. Censimento Ottobre 1898.

Annotazioni speciali

[389]

Assaorta di sopra

E' costituita dall'intera parte montuosa della regione ed è abitata da tribù nomadi, dedite alla pastorizia specialmente ed anche all'agricoltura.

Apparteneva ultimamente per l'amministrazione alla zona di Adi-Caieh, ma in seguito alla ripartizione della Colonia in Commissariati Regionali passò alla dipendenza di questo.

Comprende le seguenti tribù:

1^a **Bet-Lelisc** o **Lelisc-Are**

2^a **Bet-Fachi**

3^a **Assa Lessan**

conosciuti anche col nome di **Massuenda**

4^a **Assa Cheri**

5^a **Fagorotto**

6^a **Edda**

7^a **Baraddotta**

La 1^a, 3^a, 4^a e 5^a di queste tribù hanno goduto fino al 1891 del diritto di percepire una specie di pedaggio dalle carovane transitanti per la via di Mahio. Il Governo tolse loro questo diritto ed in compenso concesse ai capi uno stipendio che dovrebbe essere ripartito fra le tribù rispettive, ma che invece è tenuto dai Capi.

Ora però a due soli di essi si continua tale assegno, e cioè ai capi della 1^a e 5^a tribù. Agli altri è cessato per punizione a causa di razzie compiute dalla tribù rispettiva (Assa Lessan e Assa Cheri).

La 2^a, 6^a e 7^a non ebbero assegno perchè in allora facevano parte della tribù dei Bet Lelisc dalla quale vennero separati nel 1897.

[390]

Allegato N° 42

1° Tribù dei Bet-Lelisc o Lelisc-Are

Di razza assaortina. La più grossa e la più importante tribù dell'Assaorta di sopra. Da essa dipesero fino al 1897 i Bet Fachi, gli Edda ed i Baraddotta, che furono in detta epoca costituiti in tribù autonome.

I Bet Lelisc imparentati per via di donne col Naib di Archico furono i primi ad assoggettarsi al Governo Italiano.

Essi si suddividono nelle seguenti frazioni:

- a) **Bet Isce** (razziatori impenitenti)
- b) **Bet Abdalla**
- c) **Bet Omar**
- d) **Bet Riot**

Posseggono bestiame bovino ed ovino soltanto, che di estate fanno pascolare nella regione Riot, e vicinanze immediate e di inverno fra il monte Ghedem e la pianura di Zula. Coltivano anche orzo e dura, il primo sui monti Riot, e la seconda nella valle del Comailo. Vanno pure a coltivare nel territorio di Zanadeghe (Accalè-Gusai) ed anche in Abissinia.

[391]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo			Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi					
Scium Omar Soliman Della frazione dei Bet Abdalla. Sulla ottantina. Non ha più alcuna influenza sulla tribù. Ha lo stipendio di lire 294 al mese. Predilige il figlio più giovane [...] di circa 20 anni e da lui fa governare la tribù. Sarebbe preferibile il figlio più vecchio "Ibrahim Omar" che ha circa 60 anni.	2400	4800		33	10	550	700.00	800.00	Musulmana Assaortino	Pel censimento veggasi annotazione a pag. 4.

Annotazioni speciali

Morto l'attuale Capo sarà bene togliere l'assegno alla tribù, a causa delle continue razzie che commette la frazione dei Bet-Iscìe e specialmente la famiglia di Omar Ahmed Falul, la cui figlia sposò il Naib di Archico. A detta famiglia appartiene pure l'attuale razziatore Ali Din uod Zueur ricercato dalla giustizia.

Questa tribù doveva, in caso di guerra, somministrare un Chitet di 50 uomini comandato da un notevole.

Questa tribù ha frequente motivi di quistioni cogli Edda, perchè coltivando in regione Riot (proprietà degli Edda or nominati) dovrebbe pagare il fitto dei terreni (V. decisione 15 9mbre 1898 n° 2. V. anche Tribù degli Edda annotazioni).

[392]

Allegato N° 43

2° Tribù dei Bet-Fachi

Di razza assaortina. Fino al 1897 fece parte dei Bet-Lelisc. Avendo potuto comprovare che pur essendo consanguinea coi Bet-Lelisc apparteneva ad un ramo da essi indipendente, fu costituita in tribù a parte, con un capo proprio.

A questa tribù appartiene il Cadi di tutta la regione «Assaorta di sopra» certo Ibraim Abdù.

Possiede molto bestiame bovino ed ovino che di estate fa pascolare nel Sabenè Meretà e nella pianura di Ala sotto a Caiacor. Di inverno invece ha la propria residenza nella valle dell'Hadas e nella pianura di Uà-à.

Si suddivide nelle seguenti frazioni:

- a) **Bet Fachi Omar**
- b) **Bet Fachi Ibraim**
- c) **Bet Fachi Mohammed**
- d) **Bet Scium Ahmez Zahaf**

[393]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N. armentù	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Assaballa Abdalla Della frazione di Ahmed Zahaf. Sui 55 anni. E' poco conosciuto ancora ma da quanto se ne sa si può dire che poco curasi degli ordini del Governo. Imbroglione, disobbediente. Merita una punizione [...] alla 1° occasione.	600	1200		20	10	150	390.00	400.00	Musulmana	Assaortino	Per censimento veggasi annotazione a pag. 4.

Annotazioni speciali

Si sarebbe dovuto stabilire il Chitet per detta tribù, la quale prima del 1897 concorreva in tale servizio coi Bet Lelisc dai quali dipendeva.

Coltiva pure nella regione Riot (proprietà degli Edda) coi quali ha frequenti i [sic!] litigi per quistioni di fitto dei terreni. Per la definizione di tali quistioni veggasi decisione di questo Commissariato, in data 15 Novembre 1898 n° 2. Veggasi anche tribù degli Edda, annotazioni.

[394]

Allegato N° 44

3° Tribù degli Assa-Lessan

Assa vuol dire Rosso. Lessan nome di persona.

Di origine Assaortina. Consanguinea coi Bet Lelisc essendo Assa Lessan figlio di Massuenda, fratello di Lelisc.

Si è per tale ragione che questa tribù è pur conosciuta, insieme a quella degli Assa-Cheri, col nome di Massuenda, loro nonno.

E' suddivisa in parecchie frazioni, una delle quali (l'ultima) però non è di razza Assaortina.

- a) **Bet Ahmed Din**
- b) **Bet Ibraim Temsal**
- c) **Bet Scium Ali Urè**
- d) **Bet Abucaher**
- e) **Bet Hummed Durua**
- f) **Bet Scium Mussa**
- g) **Bet Hussen**
- h) **Bet Scium Ibraim**

Queste quattro frazioni sono pure conosciute col nome complessivo del nonno da cui derivano, e cioè col nome di Bet Scium Abdalla

- i) **Bet Omar Dina**
- k) **Bet Omar**

l) **Bet Hassan Gonna**

m) **Bet Ibraim**

Le suaccennate 12 frazioni, cono tutte dipendenti da Lessan. Se ne deve aggiungere una 13^a

n), **Bet Engaghe** o **Serma-Are**,

Assortina pur essa ma non del ramo degli Assa-Lessan. Fu unita ad essi nel 1898, per ragioni di opportunità non potendo formare tribù da sola, perchè composta di pochi individui. Costoro sono consanguinei con una delle tribù che abitano l'isola di [395]

Dessè. I Bet Engaghe avendo reclamato in Novembre 1898 per essere separati dagli Assa-Lessan, fu da questo Commissariato respinta l'istanza, come risulta dall'ordinanza N° 6 in data 4 Novembre detto.

Alla tribù è aggregata una 14^a frazione:

o) **Hassabat-Are** (non di razza assaortina). Il Capo stipite di questa frazione «Hassab Esghi» proviene da Gondar (Hamara). Abitò l'Assaorta precedentemente agli attuali Assa-Lessan ai quali, aumentati di numero, dovettero gli Hassabat-Are appoggiarsi per averne protezione diventando poco per volta una frazione della tribù protettrice.

Trovasi qualche Hassabat-Are anche colla tribù degli Assa-Cheri e con questa tribù vorrebbero pagare il tributo, ma siccome ciò era causa di continui litigi, fu stabilito che tutti quanti gli Hassabat-Are paghino il tributo cogli Assa-Lessan presso dei quali

trovansi in maggioranza.

La nomina del Capo della tribù spetta negli Assa-Lessan come in genere in tutta l'Assaorta ai Sciumagallè (Notabili) dell'intera tribù; però il Capo deve appartenere esclusivamente ad una delle prime 4 frazioni, ossia ai discendenti di Scium-Abdalla.

Possiede la tribù molto bestiame bovino e poco ovino che fa pascolare nell'estate sui monti Asselo sopra Mahio, e Coaito sopra Assilo. Nell'inverno scende a pascolare nella pianura di Zula.

Alcuni della tribù vanno a coltivare nell'Accalè-Gusai. [396] Come tutte le altre tribù dell'Assaorta di sopra, non ha alcun villaggio fisso. Sta però costruendone uno sul Coaito al quale fu imposto il nome di Damhena.

[397]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo (1)				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Ali Mohammed Gure della frazione dei Bet Abubacher discendente da Scium Abdalla è dai 35 ai 40 anni. Ottimo capo. Ricco. Onesto. Giusto gode la fiducia della sua tribù.	2000	4000		40		300	900.00	1000.00	Musulmana	Assaortino	Censimento veggasi annotaz. A pag. 4. (1) Nel calcolo del bestiame fu solo tenuto conto degli armenti, aggiungendovi però i greggi in ragione di 25 capre equivalenti ad un bue.

Annotazioni speciali

La tribù in caso di guerra doveva dare un Chitet di 50 uomini comandato dal notabile Mohammed Ali Ali Scium. Alla frazione Bet Ismail Temsal appartiene Scium Osman Hommad nostro capo all'Amba-Debra, uomo fidatissimo decorato della medaglia di bronzo al valor militare pel combattimento di Hallat (capitano Pinelli - Inverno 1890). Tolto dal comando di Amba-Debra in Agosto 1898 e sostituito da un distaccamento di Adi-Caiè per sospetti nati sul di lui conto. Vi appartiene pure Ahmed Omar già nostro capo banda, decorato ad Hallat di medaglia d'argento. Relegato ad Assab nel 1897. Uomo pericolosissimo.

Dalla frazione Bet Ahmed Din deriva Scium Mohammud Mohammed, la persona più intelligente di tutta l'Assaorta.

Alla frazione Bet Hussen appartengono 2 notabili molto influenti, persone oneste e fidate: Osman ed Omar fratelli Abubacher.

[398]

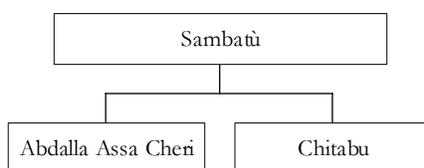
Allegato N° 45

4° Tribù degli Assa-Cheri (Cheri vuol dire cane)

Di origine Assaortina. Consanguinea coi Bet Lelisc e cugina cogli Assa-Lessan, essendo Sambatù (che diede origine a questa tribù) fratello di Assa-Lessan (entrambi figli di Massuenda fratello di Lelisc).

E quindi come gli Assa Lessan anche gli Assa-Cheri sono consociuti col nome di Massuenda, loro nonno.

La tribù degli Assa-Cheri dovrebbe denominarsi Sambatù-Are come rilevasi dalla seguente genealogia (V. a pag. 4).



I discendenti quindi di questi due fratelli dovrebbero avere il nome del Capo stipite, o per lo meno avrebbero dovuto fare due tribù separate.

Nel 1° caso l'intera tribù dovrebbe chiamare Sambatù-Are o Sambatù-Abussa,

Nel 2° caso si dovrebbero avere, la tribù degli Assa-Cheri e la tribù dei Chitabu.

Invece per predominio, che i discendenti del primo figlio di Sambatù, si ebbero sull'intera tribù, invalse l'abitudine di chiamare tutti quanti col nome di Assa-Cheri.

Anche questa tribù si suddivide in varie frazioni:

- | | | |
|---------------------------------|--|---------------------------------|
| a) Bet Scium Abdalla | | discendenti dal ramo Assa-Cheri |
| b) Bet Ahmed Samrà [399] | | |
| c) Bet Meetalcà | | |
| d) Bet Ali Bescioli | | |
| e) Bet Scium Dahan | | |
| f) Bet Abussa | | discendenti dal ramo Chitabu |
| g) Dabbasit Abussa | | |

Anche fra gli Assa-Cheri abita qualche discendente della tribù degli Hassabat-Are; ma per costoro vale quanto in proposito si è già detto parlando della tribù degli Assa-Lessan (V. a pag. 26 e 27).

Questa tribù possiede in maggioranza bestiame bovino, e come i cugini Assa-Lessan ha le stesse residenze estive ed invernali.

Alcuni della tribù vanno pure a coltivare nell'Accalè-Gusai.

Il nome col quale si conosce tale tribù «Assa Cheri» che tradotto in lingua Sahò significa «Cani Rossi» deriva, almeno secondo la leggenda, dal seguente fatto:

Una volta un forestiero recatosi in Assaorta in cerca di Abdalla figlio di Sambatù colui che per l'appunto diede origine agli Assa Cheri, chiese a qualche pastore ove si trovasse la di lui

capanna.

Gli fu risposto non essere molto lontana e quale indicazione per ritrovarla lo avvisarono che a guardia della capanna stessa avrebbe trovato un cane di pelo rosso. Da quel giorno Abdalla fu conosciuto coll'appellativo «Quello del cane rosso» appellativo che in seguito costituì il nome dei suoi discendenti e quindi dell'attuale tribù.

[400]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo (1)				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Omar din Ibrahim Della frazione Bet Scium Abdalla. Vecchio cadente quasi cieco. Abita a Zula perchè genero di quel Capo. Pel governo della tribù si serve del figlio Ahmed.	1500	3000		30		230	800.00	850.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento vegg. Annotazioni a pag. 4. (1) Per gli armenti la stessa annotazione che per gli Assa Leman.

Annotazioni speciali

In caso di guerra la tribù doveva somministrare un Chitet di 50 uomini comandato da un notevole. La frazione dei Bet-Meetaha è quella che provvede i maggiori e più arditi razziatori.

[401]

Allegato N° 46

5° Tribù dei Fogorotto

Di origine Assaortina (Veggasi genealogia a pag.4)

Come tutte le altre questa tribù si suddivide in parecchie frazioni, quelle cioè di:

- a) **Bet Ali Ballasa**
- b) **Bet Nasser Sadua**
- c) **Bet Abdalla Aiama**
- d) **Bet Scium Abdu**
- e) **Bet Hussen**
- f) **Bet Iofisc**
- g) **Bet Omar Bulbul**
- h) **Bet Scium Mussa**
- i) **Bet Metalcà**
- k) **Embareck-Abussa**
- l) **Alì Abussa**

le quali riunite hanno il nome del loro antenato Bet Scium Omar

Come gli Assa-Cheri e gli Assa-Lessan possiede molto bestiame bovino. Di estate la tribù ha residenza nel Meretà Sabenè ed in altra località dell'Accalè-Gusai, ove pascola e coltiva. Di inverno scende essa pure nella pianura fra il Ghedem, il Comailo e l'Haddas.

La tribù ha preso il nome di Fogorotto dal suo antenato Ahmed Fogora, che in lingua Sahò significa Ahmed lo Scekh, ossia il Santone. Fogorotto è plur. di Fogora.

Nella pianura di Arora vicino al Comailo esiste ancora la tomba di questo Santone, ove ogni anno la tribù si reca a celebrare festa e ad implorare la grazia di buoni raccolti, di aumento del bestiame ecc. ecc.

[402]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo (1)				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armeni	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Nasser Abubacher Della frazione dei Bet Scium Abdù. Bel giovane di circa 25 anni. Ottimo capo. Intelligente. Attivo. Giusto. Ben visto dalla sua tribù. Gode di uno stipendio mensile di £. 147.00	800	1600		30		150	500.00	600.00	Musulmana	Assaortino	(1) Pel bestiame veggasi annotazione posta agli Assa Lessan ed agli Assa Cher.

Annotazioni speciali

La tribù in caso di guerra deve somministrare un chitet di 9 uomini comandato dal notabile Ali Abdalla.

[403]

Allegato N° 47

6° Tribù degli Edda

Il nome Edda deriva dalla parola araba Ieddena che vuol dire la nostra mano. Siccome una volta gli Edda comandavano sopra tutta l'Assaorta, ossia quella regione era sotto il loro comando e come suol dirsi sotto la loro mano, presero il nome di Ieddena che poco per volta si trasformò in quello attuale di «Edda».

Non è di razza Assaortina. Gli Edda pretendono derivare dalla costa arabica, ma tutto fa credere provengano dal Tigrè. Fino al 1897 fece parte della tribù dei Lelisc, ma poi fu costituita come i Bet Fachì, in tribù autonoma avente un proprio capo.

Questa tribù ebbe dominio nell'Accalè-Gusai ma poi distrutta si rifugiò nell'Assaorta, prima ancora della venuta in detta regione di Assaor che le diede il nome.

Ma anche in questa sua nuova dimora sopraffatta dall'elemento nuovo dovette ad essa assoggettarsi, diventando una frazione dei Lelisc, come più sopra è detto.

Tutt'ora gran parte dei terreni degli Edda sono in mano dei Bet Lelisc, come per es. Riot. Gli Assaortini però (Bet Lalisc e Bet Fachì) per coltivare i terreni in parola devono pagare una specie di fitto agli Edda, la qual cosa denota ancora l'antica padronanza di quest'ultimi.

Un'antica leggenda fa la storia di questa tribù:

«Quando l'Assaorta era abitata dai Cabota (anteriori [404] agli attuali Assaortini) il paese era infestato da un serpente che ogni anno pretendeva per vittima una fanciulla. La vittima era scelta nell'intera popolazione senza distinzione di ceto. Veniva legata ad un albero ed ivi abbandonata diveniva pasto della belva feroce.

Una volta un Edda si portò dall'Accalè-Gusai nei Cabota e trovata sulla sua strada una ragazza piangente e legata ad un albero, saputane la ragione, la liberò e la condusse al vicino villaggio, consegnandola al Capo che per l'appunto era il padre della ragazza destinata vittima del serpente.

L'Edda si offrì di uccidere la belva pur di avere in sposa la ragazza e terreni da coltivare. Fece dai Cabota costruire 9 fosse dal villaggio fino al nascondiglio dell'indomabile fiera. In ogni fossa fece mettere del fuoco ed una lancia. Apparso il serpente fu dall'Edda attaccato e di fossa in fossa 9 volte ferito l'uccise.

Il capo del villaggio mantenne la promessa, e l'Edda ebbe in sposa la ragazza e terreni da coltivare. Moltiplicò la sua stirpe ed aumentò i suoi possedimenti che oggi ancora comprendono tutta la regione denominata Riot.

Fondò la tribù degli Edda che sostituì i Cabota, per essere a sua volta sopraffatta dai discendenti di Assaor».

La tribù attuale degli Edda si divide come segue:

- a) **Assa La Edda** (ossia gli Edda dei buoi rossi)
- b) **Derb Edda** (ossia gli Edda dei buoi oscuri) [405]
- c) **Gam Edda** (ossia gli Edda dei buoi giallo-rossi)
- d) **Begh Edda** (ossia gli Edda dei buoi bianchi)
- e) **Darranta** (nome proprio di persona)

La tribù va sempre diminuendo l'importanza perchè lentamente si spegne.

Come le altri genti Assaortine è composta di pastori, agricoltori. Non ha villaggi fissi.

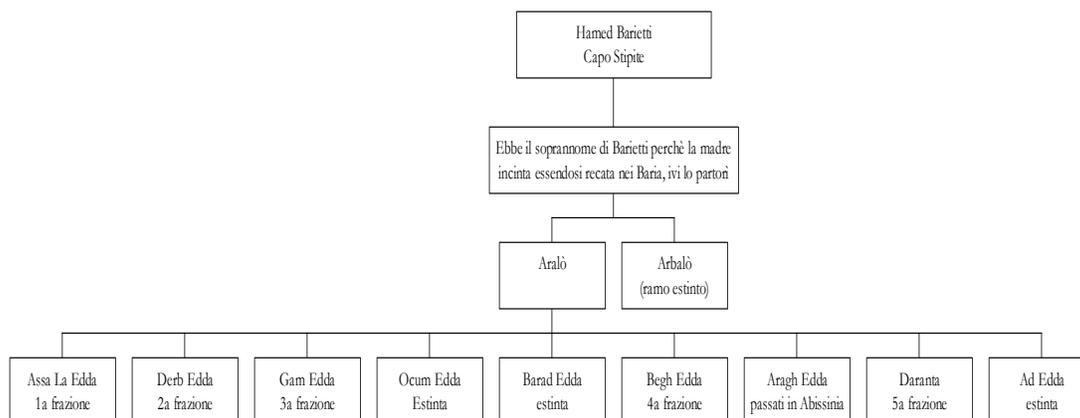
La sua residenza estiva è nella pianura di Ala e nel Meretà-Sabbenè, ove pascola e coltiva.

Di inverno risiede nella regione dei Riot.

Genealogia della tribù

Capo stipite Hamed Barietti

Ebbe il soprannome di Barietti perchè la madre incinta essendosi recata nei Baria, ivi partorì



[406]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo (1)				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Mussa Hammad Telchi Della frazione degli Gam Edda. Uomo sulla quarantina. Buono. Energico. Ben visto dalla sua tribù. Abbruciatagli la campanna ha perduto la veste ed il brevetto. Gli fu distribuito in Dicembre 1898 veste e brevetto (V. lettera Governo 1 Dicembre n. 21615 di protocollo).	300	600		20	10	100	380.00	400.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento vegg. Annot. a pag. 4.

Annotazioni speciali

Dovevasi per questa tribù stabilire il Chitet pel tempo di guerra. Prima del 1897 concorreva in tale servizio coi Bet-Lelisc dai quali dipendeva. Ha frequenti questioni coi Bet-Lelisc e Bet Fachi per ragioni di fitto dei terreni della regione Riot. A tale riguardo fu emanata da questo Commissariato apposita decisione in data 15 Novembre 1898 n° 2 nel senso che gli Edda hanno diritto ad una tassa di coltivazione, quale fitto dei loro terreni (V. anche Bet Lelisc e Bet Fachi).

[407]

Allegato N° 48

7ª Tribù dei Baraddotta

Come gli Edda, questa tribù non è di origine Assaortina.

Proviene dalle coste dell'Arabia ed abita l'Assaorta da tempi più antichi della venuta di Assaor.

Fino al 1897 fece parte, come gli Edda ed i Bet Fachi, della tribù dei Bet Lelisc.

Ne fu disgiunta e costituita in tribù autonoma, avente un proprio capo, nell'anno suddetto.

Proprietaria di molto bestiame bovino ed ovino, è anche dedita all'agricoltura, nei terreni di Zanadegle (orzo e dura).

D'estate ha la sua dimora nei monti dell'Agametta, e d'inverno nella pianura di Uà-À.

Capo stipite della tribù:

Iman Ahmed (proveniente dalla Mecca)

Sue suddivisioni:

a) **Bet Soliman**

b) **Bet Enra Ali**, o semplicemente **Bet Ali**

c) **Bet Carhenè**

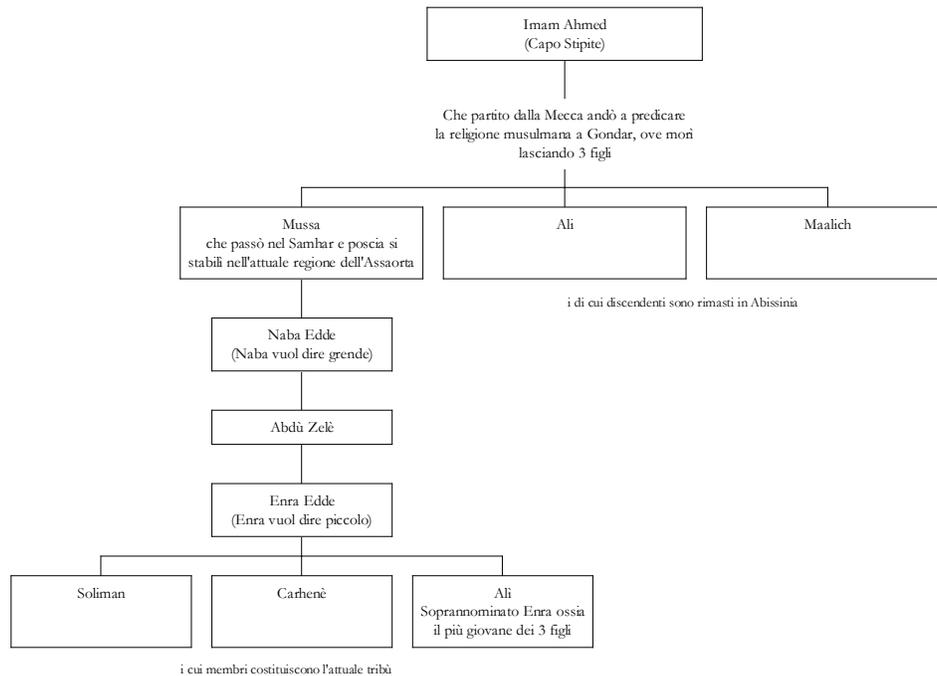
La massima parte della tribù vive dei prodotti che ricava dal suo bestiame.

Come gli Edda va essa pure lentamente spegnendosi.

Secondo i confini prescritti pel Commissariato di Massaua in forza del Decreto Governatoriale n° 444 gran parte del territorio di questa tribù (territorio in contestazione coi Terroa Bet Sarah alleg. N° 38) e cioè monte Dega e monte Urug sarebbe fuori del Commissariato stesso. [408]

Genealogia dei Baraddotta Iman Ahmed (Capo stipite)

che partito dalla Mecca andò a predicare la religione musulmana a Gondar, ove morì lasciando 3 figli:



Baraddotta deriva dalla parola Bordà che così chiamasi una speciale preghiera del Corano, preghiera che sempre recitava il Capo stipite Isman Ahmed il quale si ebbe per l'appunto il soprannome di Baraddotta ossia recitatore del Bordà.

[409]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo (1)			Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi					
Scium Ahmed Gura Ali Della frazione Bet Soliman. Ha circa 25 anni. Poco autorevole. Ha per ocnsigliere certo Hammed Sciefa persona di poca fede. Imbroglione.	200	400		20	30	120	200.00	250.00	Musulmana	Assaortino Pel censimento veggasi annotazione a pag. 4.

Annotazione speciale

Anche per questa tribù bisognava stabilire il Chitet, giacchè prima del 1897, concorreva in tale servizio coi Bet Lelisc e dai quali era dipendente. I Baraddotta hanno vecchie quistioni di terreni coi Terroa Bet Sarah i quali pretendono che tutto il monte Dega e Urugg sia di loro proprietà.

[410]

Riepilogo

Denominazione dei villaggi fissi o tribù		Popolazione approssimativa			Sambuchi	Bestiame approssimativo				Tributo	
		Uomini	Donne	Totale		Cammelli n.	Bovini (armenti)	Ovini (greggi)	Equini N.	Pagato nel 1897-98	Da pagare nel 1898-99
Zula	Assaorta di Sotto	700	1400	2100		1000	57	80	120	1350.00	1500.00
Afta		250	500	750	1	500	29	120	160	100.00	1200.00
Defer		600	1200	1800			35	48	100	900.00	1200.00
Bet Lelisc	Assaorta di Sopra	2400	4800	7200			33	10	350	700.00	800.00
Bet Fachi		600	1200	1800			20	10	150	350.00	400.00
Assa Lessan		2000	4000	6000			40		300	900.00	1000.00
Assa Cheri		1500	3000	4500			30		230	800.00	850.00
Fogorotto		800	1600	2400			30		150	500.00	600.00
Edda		300	600	900			20	10	100	350.00	400.00
Baraddotta		200	400	600			20	30	120	200.00	250.00
Totali		9550	18700	28050	1	1500	314	308	1780	7150.00	8200.00

[413]

Zona dei Miniferi

E' zona montuosa ed intricata che dallo spartiacque etiopico presso Senafè v`a fino al Golfo di Arafali.

E' segnata dai seguenti termini approssimativi:

a nord:

Il mare, dalle acque termali di Aftat fino a tutta la parte meridionale del golfo di Arafali, prolungasi poscia il confine verso est nella penisola di Buri ove raggiunge Monte Dibò;

ad est:

Dal monte suddetto, una linea che scendendo direttamente a sud taglia i monti e la pianura di Mangabò od Uangabò; poscia fra i monti Poteito e le colline di Haraeti; attraversa la pianura di Samota e raggiunge l'Endeli a Ragulè;

a sud:

Il torrente Endeli fino a monte Bailo, da dove il confine risalendo a nord-ovest pei monti Ad-Haso, entra nella valle dell'Aghir che rimonta fino alle sorgenti a raggiungere lo spartiacque etiopico;

ad ovest, o meglio a nord-ovest:

Il confine segna lo spartiacque ora detto fino a regione Cascassè da dove scende nella valle del Comailo e poscia per monte Marogulo e pel torrente Galatè raggiunge il mare alle acque termali di Asfat, a nord di Arafali.

La zona oltre ai Miniferi propriamente detti Rasamo e Gaaso, contiene anche alcune tribù degli Haso che ad altra razza appartengono (Veggasi allegato 56 a pagina [...]).

[414]

Tribù che popolano la zona:

Rasamo	1 ^a Bet Abdalla
	2 ^a Abdalla Gascia
	3 ^a Iofisc Gascia
Gaaso	4 ^a Soliman Gascia
	5 ^a Hassan Gascia e pochi Ahmed Gascia
	6 ^a Assa Iofiscia
	7 ^a Tribù (Gaaso) dei Facat-Harak o Selec-Tanè
Haso	8 ^a Assa Ali Gascia
	9 ^a Omartù od Omar Samrer
	10 ^a Mohammed Caiuia
	11 ^a Ahmar o Mohammedi Gascia
	12 ^a Consubiferi aggregati ai Gaaso Abdalla-Gascia
	13 ^a Mussa Ebbago aggregati ai Gaaso Assa-Iofiscia

I Rasamo abitano ordinariamente la parte bassa vicina al mare, a nord della zona, intorno ad Arafali.

I Gaaso vivono sui monti al confine nord-ovest e nelle alte valli dell'Aghir e del Comailo.

Gli Haso infine vanno errando, segregati da ogni consorzio che abbia avuto un barlume di

civiltà, nella parte centrale della zona stessa, la più estesa ma altresì la più misera per mancanza di pascoli e d'acqua e specialmente per il clima torrido al quale è esposta. Sono troppo lontani da Massaua e addirittura fuori mano per poter esercitare su di essi la sorveglianza che tanto sarebbe necessaria.

Il censimento di questa zona, quale appare dall'unito specchio, si è ricavato dai dati ottenuti, mediante apposite informazioni, nel Marzo 1898, dal Comando del presidio di Adi-Caieh.

[415]

Nome della Tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo pagato nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili n.	Bovini n.	Ovini n.	Equini						
Rasamo Bet Abdalla	300	600		420		80		300.00	400.00	Musulmana	Assortino	Pel censimento generale del bestiame colle altre zone, si sono ridotti gli armenti ed i greggi a capi di bestiame S. V. annotazioni al fascicolo genti e tribù a pag. 8.
Abdalla Gascia	400	800		490	6800	250		350.00	600.00			
Iofisc Gascia	400	800		420	14000	300		350.00	700.00			
Soliman Gascia	100	200		35	750	80		80.00	50.00			
Hassan Gascia	60	120		35	700	90		50.00	50.00			
Assa Iofiscia Mussa Ebbago	250	500		100	1800	150		120.00	200.00			
Facat Harak e Selec Tanè	600	1200		450	11000	200		600.00	700.00	Musulmana		
Assa Ali Gascia	70	140		35	1500	80		50.00	100.00			
Amartù od Omar Samrer	80	160	150	100	10000	150		350.00	600.00			
Mohammed Cainia	60	120		140	1800	30		350.00	350.00			
Ahmar o Mohammedi Gascia	400	800		500	10000	150		900.00	1100.00			
Tatole della zona	2720	5440	150	2725	58350	1560		3500.00	4850.00			
	8160											

[417]

Allegato N° 49, 50, 51, 52, 53, 54 e 55

Miniferi

Agosto 1898

[419]

Miniferi

I Miniferi sono discendenti di Mina o Ras Marson, figlio naturale di un Ras Abissino e di una donna appartenente agli antichi abitanti della Regione ora denominata Assaorta.

Vuole la leggenda che in un'epoca assai remota un Ras abissino venuto a razzare nei monti dell'anzidetta regione, invaghitosi di una bellissima donna che faceva parte del bottino conquistato, l'abbia trattenuta seco, sebbene costei maritata avesse avuto già due figli. La donna restò incinta, ed il Ras avendo dovuto dopo qualche tempo ritornare ai suoi paesi, le fece dono di molto bestiame e di un anello.

Il bestiame doveva servire di dote al nascituro, se femmina, mentre l'anello doveva essere consegnato al figlio, se maschio, per poter con tal mezzo farsi riconoscere dal padre.

Nacque un maschio che la madre chiamò Marson ed allevò in famiglia. I due figli legittimi vedendo di mal occhio le preferenze che la madre usava al fratello uterino lo maltrattarono e gli diedero il soprannome di Mina che significa bastardo.

Il ragazzo diventato grandicello, conosciuta la sua origine e ricevuto l'anello lasciatogli dal padre, mal sofferendo gli oltraggi dei due fratelli maggiori, si recò in Abissinia alla Corte del padre che riconosciutolo gli diede il comando di molti armati, nominandolo in seguito Ras.

Memore sempre dei maltrattamenti sofferti al villaggio nativo, mosse co' suoi armati contro di esso. [420]

Lo occupò uccidendo i suoi due fratelli e quanta gente potè. Invase il resto della regione e se ne fece capo. Allargò i suoi possedimenti e diede origine alla famiglia dei Miniferi, i cui discendenti molto scemati di numero, costituiscono oggi i tre rami principali seguenti:

1° **Rasano** [sic!]

2° **Gaaso**

3° **Facat-Harak**

Questa gente confinante con gli Assaorta, coll'Accalè-Gusai e coll'Agamè, abita la zona montuosa che si estende dai monti del Coaito e dalla regione Cascassè fino al mare (Arafali).

Sono nomadi, dediti alla pastorizia o all'agricoltura. Hanno le stesse leggi e costumi degli Assaortini e come costoro sono famosi razzatori.

Non tutti sono dipendenti dal Commissariato Regionale di Massaua, giacchè due frazioni dei Rasamo appartengono alla Residenza dell'Accalè-Gusai. Queste due frazioni, o meglio questi due rami: **Bet-Mussè** e **Bet-Nafe** chiedono di far parte del Commissariato di Massaua, avendo essi i loro interessi ad Arafali, Zula ed Archico (Veggasi lettera al Governo della Colonia in data 15 Dicembre 1898 al N.187 1° di prot).

Ai miniferi furono ammesse piccole frazioni degli Haso, e con essi convive anche una piccola tribù d'origine araba, discendente da uno dei 7 preti che dalla Mecca si trasferirono nell'Aussa (Veggasi Assaorta di sotto a pag. 8 e 10).

Parimenti i Miniferi hanno piccole frazioni sparse nell'Assaorta ed altrove. [421]

Amministrativamente dipendenti, nel passato, della zona di Adi-Caiè, furono col 1° luglio 1898 aggregati, in seguito al nuovo ordinamento della Colonia, al Commissariato Regionale di Massaua.

Anch'essi come gli Assaortini hanno sempre dato pochissimo contingente nelle truppe Coloniali, pur avendo sempre fatto, i pochi arruolati, buonissima prova.

Annotazioni

La parola «Gascia» significa «famiglia»

La parola «Dick» vuol dire «paese»

La parola «Ona» vuol dire «capo»

La parola «Naba» vuol dire «grande»

Pel computo della popolazione e del bestiame valgono le annotazioni già trascritte per l'Assaorta di sopra. Allegato N° 39 a pag. 4 e 5.

[422]

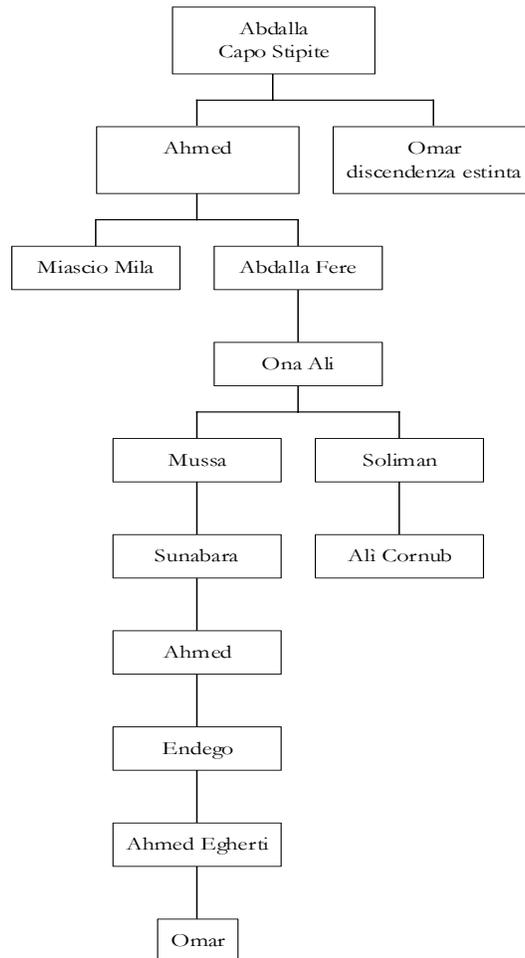
Allegato N° 49

1° Rasamo

La tribù di Rasamo comprende 4 rami:

- a) **Rasamo Bet Mussè**
capo Scekh Iofisc Mussa dipendente da Saganeiti (Vedi annotazione a pagina 2)
- b) **Rasamo Bet Nafe**
capo Scium Mohammed Boconubba, dipende da Saganeiti (Vedi annotazione a pagina 2)
- c) **Rasamo Bet Abdalla** oppure **Abdalla Gascia** dipende da Massaua
- d) **Rasamo Zaile-Are** (questo ramo è ridotto a poche famiglie divise fra l'Accalè Gusai, gli Haso e Zula).

Genealogia dei Rasamo Bet Abdalla



E quindi a sua volta i Rasamo Bet Abdalla si suddividono in 3 rami:

Maiscio Mila

Abdalla Fere

Alì Corub

costituenti tribù a parte, dipendente come si è detto da Massaua. Ha però un sol capo. [423]

Al ramo Maiscio Mila è aggregata una frazione di piccola tribù non consanguinea coi Rasamo, e cioè la frazione degli Entilè Scekh, discendente da uno dei 7 preti che dalla Mecca (costa arabica) si trasferirono nell'Aussa. Veggasi Assaorta di sotto a pagina 5 e 6. V. pure Isola Dessè.

Il ramo Abdalla Fere si suddivide nelle seguenti frazioni:

Bet Scium Mussa

Sunabara Abussa

Bet Ahmed

Scium Endego Dick

Ahmed Egherti Abussa

Bet Scium Omar

Il ramo Alì Corub non ha suddivisioni importanti.

Posseggono bestiame bovino ed ovino che di estate fanno pascolare nella regione Cascassè, Seraos e nella provincia del Dericen e Colline di Adulai.

D'inverno scendono nella pianura di Arafali e di Uangabò.

Coltivano nel Cascassè e Seraos e commerciano inoltre di bestiame e burro con Arafali ed Archico.

Hanno Arafali per villaggio fisso. Ivi dimora il Capo tribù. La maggior parte però della popolazione di Arafali è composta di Danachili, che anzi i Rasamo vi abitano in minima proporzione.

[424]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo (1)			Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi					
Scium Ibraim ahmed Eghergher Della frazione dei Bet Ahmed, ramo Abdalla Fere. Anni 50 circa. E' poco energico ma è onesto. E' capo della tribù e del villaggio di Arafali, ove fa pure le veci di comandante di quel porto. Fu destinato provvisoriamente a tale incarico il 6 Agosto 1898. Essendo quel porto senza comandante fin dal 1899 da quando cessò da quella carica Scium Mohammad Mohammed ex capo degli Assa Lessan.	300	600		12		80	300.00	400.00	Musulmana Assaortino	(1) Nel calcolo del bestiame fu solo tenuto conto degli armenti, aggiungendovi però i greggi, in ragione di [...] capi equivalenti di un buc. Pel censimento veggasi annotazione a pag. 3.

Annotazioni speciali

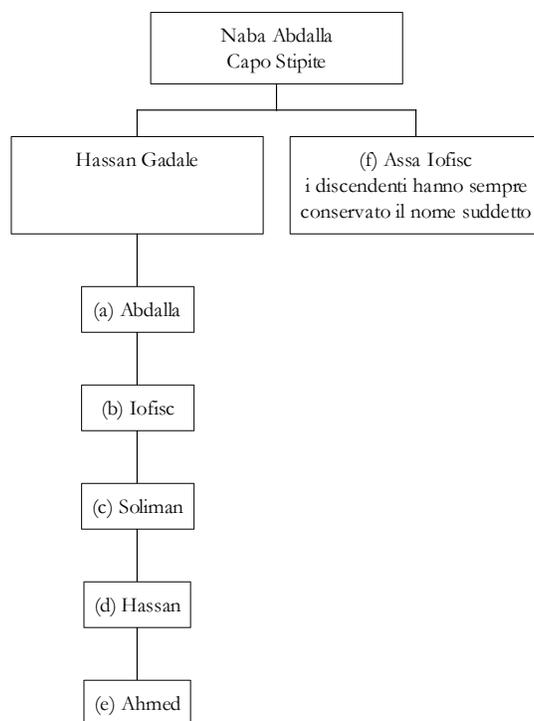
Questa tribù non ha mai somministrato Chitet in tempo di guerra. Sarebbe opportuno diminuirle il tributo avendo avuto nel 1897 grande moria nel bestiame, che effettivamente risulta essere inferiore al censimento suddetto. Se ne è tenuto calcolo nel fare la proposta del tributo pel 1899-1900. Per la conferma del Capo Tribù a Comandante del porto (Veggasi lettera al Governo della Colonia in data 16 Dicembre 1898 n° 191 [...])

[425]

2° Gaaso

La tribù dei Gaaso è ripartita in molti rami alcuni dei quali sono tributari dell'Agamè ed altri dalla Residenza di Saganeiti dipendono.

I Gaaso del Commissariato di Massaua sono 6 tribù tutte strettamente legate in parentela come si vede dal seguente albero geneologico:



denominandosi per l'appunto:

- | | |
|-------------------|--------------------------------|
| a) Abdalla-Gascia | (discendenti di Hassan Gadale) |
| b) Iofisc-Gascia | |
| c) Soliman-Gascia | |
| d) Hassan-Gascia | |
| e) Ahmed-Gascia | |
| f) Assa-Iofiscia | (discendenti di Assa-Iofisc) |

I Gaaso come tutti gli altri Miniferi sono nomadi; dediti principalmente alla pastorizia dalla quale ricavano il loro principale mezzo di sostentamento, si curano per altro anche di coltivare orzo e granturco, ma in quantità nemmeno [426] sufficiente ai loro bisogni.

Ognuno dei suaccennati 6 rami costituisce oggi una tribù a parte, avente il proprio capo, e pagante tributo separatamente, ad eccezioni degli Ahmed Gascia che ridotti, ormai a sole 4 o 5 famiglie non hanno più Capo, nè pagano tributo.

Sarebbe bene riunire i residui di questa tribù, con altra e più specialmente con gli Hassan Gascià.

Tutte quante queste tribù posseggono bestiame bovino ed ovino col quale sia di estate che di inverno cambiano residenza per ragioni di pascolo.

In generale coltivano qualche poco nelle località di residenza estiva.

[427]

Allegato N° 50

a) Gaaso Abdalla Gascia

Si suddivide la tribù nelle seguenti frazioni:

- 1° **Ahmed Haca Dick**
- 2° **Seleman Dick**
- 3° **Lali Hassan Dick**
- 4° **Afaarca Dick**
- 5° **Aboca Dick**
- 6° **Dabbasi Dick**

A questa tribù v'è unita una 7ª frazione e cioè

I Consubiferi

della famiglia degli Haso. Venne aggregata ai Gaaso Abdalla Gascia per opera del Governo del 1895 essendo una piccola frazione senza capo che teneva la propria la residenza estiva ed invernale coi Gaaso suddetti, coi quali ora paga il tributo. Questo residuo di tribù è ridotto a 4 o 5 famiglie delle quali fa da capo certo Ibrahim Mohammed Hafuna della stessa tribù.

Paga 5 T. M. T. al Capo di Gaaso Abdalla Gascia.

Questi Consubiferi sono Haso del ramo Abdalla Cahote.

Residenza estiva, sui monti di Soira di fronte ed in vicinanza di Senafè.

Residenza invernale verso il mare nelle prossimità di Arafali (pianura di Mangabò od Uangabò).

Alcuni della tribù coltivano orzo sui monti Soira, ma la maggior parte vive coi prodotti del bestiame.

[428]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeili N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Ibraim Abdalla Bulaat Della frazione di Afaarca. Buon capo, fidato, energico. Dai 35 ai 40 anni.	400	800		14	55	250	350.00	600.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento veggasi annotaz. A pag. 3

Annotazioni speciali

Questa tribù non ha mai somministrato il Chitet. Ad essa appartiene certo Ismail Abdalla Omar Goodo, relegato a Nocra per sospetto di favoreggiamento verso del fitaurari Uoldè Mariam, nostro ribelle dello Scimenzana. Anche il fratello Omar Abdalla Omar Goodo è sospetto e quindi da sorvegliarsi. Alla frazione dei Consubiferi appartiene il ribelle Eribe Haca Mohammed, rifugiato ora nell'Agamè e che fa il raziatore a danno delle nostre tribù confinanti.

[429]

Allegato N° 51

b) Gaaso Iofisc-Gascia

Questa tribù è composta di sole 3 frazioni:

1^a **Ona Abocar Dick**

2^a **Mussa Dick**

3^a **Ismail Dick**

Residenza estiva. Monti Soira (località Naareè).

Residenza invernale. Sopra Arafali, colline di Barallo ed Uasana.

Tutta la tribù vive col prodotto del bestiame.

[430]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Ismail Soliman Gure Della frazione di Ona Abocar Dick. Ha crica 25 anni. Capo discreto. Però ha poca autorità, forse per la piccola statura m. 1,50.	400	800		12	118	300	350.00	700.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento Veggasi annotazione pag. 2.

Annotazioni speciali

Questa tribù non ha mai somministrato Chitet in tempo di guerra

[431]

Allegato N° 52**c) Gaaso Soliman Gascia**

Suddivisioni

1° **Ahmed Solhona Dick** (paese di Ahmed il bello)2° **Bet Scium Halibo**

Residenza estiva. Monti Soira

Residenza invernale. Verso la costa in prossimità di Arafali sopra la pianura di Mangabò.

Alcuni della tribù coltivano orzo sui monti Soira, ma la maggior parte vive col prodotto del bestiame.

[432]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Dahan Abdalla Dai 18 ai 20 anni. Troppo giovane. Dimostra però energia. E' ben visto dalla tribù. E' della frazione dei Bet Scium Alibo	100	200		1	6	80	80.00	50.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento veggasi annotazioni a pag. 5.

Annotazioni speciali

Questa tribù non ha mai dato Chitet in tempo di guerra.

[433]

Allegato N° 53

d) Gaaso Hassan Gascia

Suddivisioni

- 1° **Ona Ali Mar**
- 2° **Scium Mussa**
- 3° **Afraha Hassan**
- 4° **Omar Hassan**

Residenza estiva. Monti Soira.

Residenza invernale. Verso la costa, ad Anfali, vicino alla pianura di Mangabò (Gheb-Gheb).
Alcuni della tribù coltivano orzo nei Monti Soira, ma la maggior parte vive dei prodotti del bestiame.

[434]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N. armentati	Ovini N. greggi	Equini N.					
Scium Ismail Mussa Della frazione Omar Hassan Di circa anni 40. Capo mediocre. Non ha ancora la veste. Gli fu distribuita in Dicembre 1898 (Vedi lettera governo 1° [...] al n. [2162?] di protocollo)	50	100		1	6	90	50.00	50.00	Musulmana	Assaortino	Nel censimento veggasi annotaz. a pag. 3.

Annotazioni speciali

Questa tribù non ha mai dato il Chitet

[435]

Allegato N° 53

e) Gaaso Ahmed Gascia

Come si è già detto a pagina 7 e 8 questa tribù è ormai quasi estinta, non consistendo più che in 4 o 5 famiglie.

E' quindi senza Capo e non paga tributo.

Sarebbe il caso di aggregarlo alla tribù Hassan-Gascia colla quale ordinariamente vivono le sue poche famiglie: che col poco bestiame da esse posseduto passano l'estate sui monti Soira e svernano alla costa nelle vicinanze della pianura di Mangabò a Gheb-Gheb, come gli Hassan Gascia.

[436]

Allegato N° 54

f) Gaaso Assa Iofiscia

La tribù si divide in due frazioni:

1° **Bet-Ual** di religione musulmana

2° **Bet-Iofiscia** di religione cristiana

Anche a questa tribù fu unita dal Governo nel 1895-96 e per le stesse ragioni, una piccola frazione e cioè:

3° **Mussa Ebbago** di religione musulmana della famiglia degli Haso, che paga tributo con gli Assa Iofiscia.

Le prime due frazioni sebbene di religione diversa, nullameno vanno pienamente d'accordo. Hanno comuni le vendette, il pagamento del sangue e del tributo.

La terza frazione invece è malcontenta di essere unita ai Gaaso suddetti, essendo di razza diversa.

Tutti e tre però obbediscono allo stesso capo, il quale non è nominato dai notabili, ma scelto dal Governo.

Di estate trasportano la loro residenza a Monte Soira e d'inverno si recano al pascolo in prossimità della costa verso Arafali, pianura di Uangabò.

[437]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. Greggi	Equini N.					
Scium Gabrai Affadisc Della frazione Assa Iofiscia . Cristiano. Ha circa 40 anni. Imbroglione. Bugiardo. Mal visto dalla tribù. Da destituirsi alla prima occasione.	250	500		3	15	150	120.00	200.00	Cristiana (Cofa) Musulmana	Assaortino	Il bestiame è così diviso: Bet Ual armenti — greggi 6 Assa Iofiscia “ 2 “ “ — Mussa Ebbago ” “ 1 “ “ 9 Totale armenti 3 greggi 15 Pel censimento veggasi annotaz. a pag. 3.

Annotazioni speciali

Questa tribù non ha mai dato Chitet in tempo di guerra. Essendo la piccola frazione degli Haso, Moussa, Ebbago, malcontenta di dipendere dai Gaaso Assa Iofiscia (Miniferi) sarebbe forse opportuno riunirla ai Consubiferi, essi pure Haso, aggregati alla tribù Gaaso Abdalla Gascia, e formare così dei Mussa Ebbago e dei Consubiferi una tribù autonoma, aggiungendola alle altre tribù della stessa razza.

Per la frazione Consubiferi veggasi tribù Gaaso Abdalla Gascia, a pag. 9

[438]

Allegato N° 55

3° Facat-Harak

Questa tribù è pur conosciuta sotto il nome di

Selec Tanè

Per spiegare questo doppio nome occorre un po' di storia. Capo stipite della tribù fu **Seleitù** discendente di Ras Marson. Esso ebbe 3 figli:

1° **Zella**

2° **Hellato**

3° **Comma**

4° **Hacaita**

5° **Hailimba**

e quindi tutti i discendenti da questi 5 figli si chiamano Selec-Tanè dal nome del loro capo-stipite.

I Facat Harak discendono dal 5° figlio, ed invece di chiamarsi, come comunemente dovrebbero, o Halimba-Gascia oppure Hamilna-Are, si chiamano come attualmente sono conosciuti, per la seguente ragione:

Un discendente degli Hailimba, certo Fachi Mohammed resosi celebre nella sua qualità di Santone, i suoi discendenti furono per parecchie generazioni quasi tutti Santoni e per omaggio al loro antenato si fecero chiamare col nome di Facat-Harak, ossia Harak che vuol dire discendenza di preti, e Facat che significa plurale di Fachi.

In seguito i discendenti di Hailimba essendo in maggior numero diedero il loro nuovo nome Facat-Harak anche alle altre 4 frazioni sorelle, ossia ai discendenti di Zella, Hellato, Comma e Hacaita.

I Facat-Harak propriamente detti ossia i discendenti di Hailimba si suddividono ancora nelle seguenti frazioni: [439]

- a) **Bet Fachi Abdalla**
- b) **Cadi Mohammed Dick**
- c) **Fachi Omar Dick**
- d) **Naba Ismail Dick**
- e) **Band Gure Dick**
- f) **Ibraim Mosgun Dick**
- g) **Ab Adam Dick**
- h) **Fachi Mohammed Dick**
- i) **Fachi Ibraim Dick**
- k) **Bet Sufi**
- l) **Bet Hia**

Gli altri rami non si suddividono in frazioni importanti, essendo composti di poche famiglie.

Qualcuno coltiva orzo, granturco e taaf nelle vicinanze di Toconda e di Seraos: altri settimanalmente vanno in carovana coi muletti di cui sono proprietari, servendo al trasporto di merci da Archico a Barachit e viceversa: ed infine la maggioranza vive coi prodotti del bestiame.

Di inverno conducono il bestiame al pascolo verso la costa in prossimità di Arafali.

Di estate lo fanno pascolare a monte Arbaba nella regione del Cohaito.

Alla prima delle suaccennate frazioni appartiene il Cadi di tutti i Miniferi Scekh Ismail Sadua che è pure il capo della tribù intera
[440]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. Greggi	Equini N.					
Scium Ismail Saidua Della frazione Bet Fachi Abdalla. E' anche il Cadi di tutti i Miniferi. Uomo vecchio e cadente. Ha diversi figli, ma pel governo della tribù si serve del terzogenito. Ahmed Din Sui 30 anni, bugiardo ed imbroglione ed ignorante	600	1200		13	90	200	600.00	700.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento veggasi annotaz. A pag. 3.

Annotazioni speciali

Questa tribù non ha mai dato Chitet. Parente e factotum dello Scium Ismail Sadua è certo Ahmed Bin Omar Agos famoso imbroglione, già sottocapo di Degiac Maharai all'epoca di Halai-Coatit-Senafè (1894-95) [441]

Riepilogo

Denominazione delle Tribù	Popolazione approssimativa			Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99
	Uomini	Donne	Totale	Cammelli N.	Bovini (armenti)	Ovini (greggi)	Equini		
Rasamo Bet Abdalla	300	600	900		12		80	300.00	400.00
Abdalla Gascia i consubiferi	400	800	1200		14	55	250	350.00	600.00
Iofisc Gascia	400	800	1200		12	118	300	350.00	700.00
Soliman Gascia	100	200	300		1	6	80	80.00	50.00
Hassan Gascia	50	100	150		1	6	90	50.00	50.00
Ahmed Gascia	10	20	30						
Assa Iofiscia e Mussa Ebbago	250	500	750		5	15	150	120.00	200.00
Facat Harat – Selec Tanè	600	1200	1800		13	90	200	600.00	700.00
	2110	4220	6330		56	290	1150	1850.00	2700.00

[443]

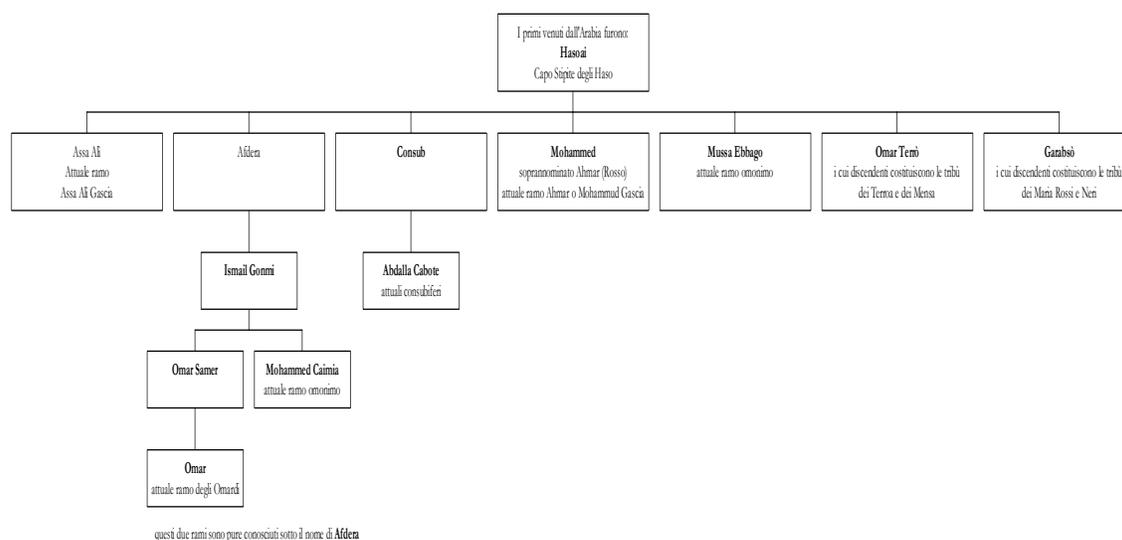
Allegato N° 56, 57, 58, 59

Haso

Agosto 1898

[444]

Genealogia degli Haso



N.B. Erroneamente furono sempre compresi, e si comprendono tuttora gli Haso coi Miniferi, essendo questi di origine Abissina (V. allegato N° 49 a pag. 1) mentre quelli provengono come si vede dall'Arabia e quindi a razza diversa appartengono. [445]

Haso

Haso in Assaorta vuol dire «Cane».

Gli Haso provengono dall'Arabia e da antichissimo tempo abitano la regione interposta fra la Costa di Arafali ed i monti dello Scimenzana e dell'Agamè.

Essi sono consanguinei coi Mensa, coi Maria ed anche con i Terroa, come vedesi dalla loro genealogia.

Sono nomadi e principalmente pastori: anche essi però come gli Assaortini ed i Miniferi, coi quali hanno comunanza di leggi e costumi, coltivano il suolo, ma in piccolissimo numero e quantità.

Hanno sempre dato un scarsissimo contingente alle truppe coloniali: anzi gli arruolamenti degli Haso sono eccezionali.

Al contrario degli Assaortini e dei Miniferi, popolazione forte, guerresca ed intelligente, gli Haso sono di struttura piccola, imbelli ed ignorantissimi.

Sono assolutamente di una razza inferiore.

Abitano una regione caldissima, scarsa d'acqua. Posseggono un numero discreto di greggi, ma

pochi armenti e pochi cammelli.

Non hanno che un embrione di commercio con Arafali ove vendono il burro. Principale loro sostentamento è il latte.

Uomini e donne sono di lineamenti irregolari.

Essi pure confinanti in massima parte coll'Agamè, regione dalla quale vari rami dipendono, furono e sono tuttora raziati dalla gente di Ras Sebhat il quale pretende che anche gli Haso a noi soggetti, debbano a lui pagare il tributo. [446]

Mal protetti da noi per ragioni logistiche, pagano tributo alla Colonia ed all'Agamè.

Furono anche e spesse volte raziati dalle nostre bande e specialmente dal Degiac Maharai.

Dipendente prima dalla zona di Adi-Caiè, passarono al 1° luglio dell'anno corrente (1898) alla dipendenza del Commissariato Regionale di Massaua, dal quale però sono in massima parte troppo lontani per poter essere conosciuti come sarebbe necessario.

I rami di tale famiglia dipendenti dal Commissariato suddetto sono i seguenti:

- a) **Assa Ali Gascia**
- b) **Omartù od Omar Samrer**
- c) **Mohammed Caiuia**
- d) **Ahmar o Mohammedi Gascia**
- e) **Consubiferi o Abdalla Cahode**
- f) **Mussa Ebbago**

I primi quattro costituiscono ciascuno una tribù, avente il proprio capo.

Gli altri due fanno parte di due tribù dei Miniferi propriamente detti e cioè: i Consubiferi sono aggregati ai Gaaso Abdalla-Gascia, ed i Mussa Ebbago sono aggregati ai Gaaso Assa Iofiscia (Veggasi allegati N° 50 e 54 a pag. 9 e 18).

Una settima tribù apparteneva alla Colonia e cioè **Haso Assa Alila** di cui è Capo Scium Abdalla Ona Ismail, ma questa ha varcato nel 1896-97 il torrente Endeli con tutto il suo bestiame e si è unita con la tribù degli Haso Laasa (coi quali è consanguinea) nell'Agamè. Paga quindi il tributo a Ras Sebhat. [447]

Gli Haso sebbene in complesso poveri, hanno per uso antico di non mangiare certe parti del loro bestiame, come la testa, il collo, il fegato, la milza e la lingua. Egualmente non mangiano affatto nessun animale dei loro greggi che sia stato ucciso da una bestia feroce, od anche soltanto ferito.

Secondo essi tale uso ereditarono dal loro capo stipite il quale molto ricco in bestiame, disdegnava mangiarne le parti meno buone come disdegnava mangiare un capo di bestiame se non regolarmente ucciso da lui stesso.

Annotazioni

Il torrente Endeli segna il confine fra gli Haso a noi soggetti e la regione dell'Agamè sottoposta a Ras Sebhat.

Pel computo della popolazione e del bestiame valgono le norme indicate per l'Assaorta di sopra (allegato N° 39 a pag. 4)

Gli Haso non hanno mai somministrato Chitet.

[448]

Allegato N° 56**a) Haso Assa Ali-Gascia**

La tribù si compone di 4 piccole frazioni:

1^a **Mohammed Sidi Dick**2^a **Agaita Dick**3^a **Abdalla Accab Dick**4^a **Hummado Beroà Dick**

Di estate pascola nella alta valle del torrente Daudero o Danrero che dai monti Soira va al mare. D'inverno risiede nella regione di Domalè e Halat (pianura di Samote)

[449]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. Greggi	Equini N.					
Scium Adam Idris Della frazione Mohammed Sidi Dick. Ha circa 30 anni. Mediocre. Ha poca autorità.	70	140		1	12	80	50.00	100.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento Veggasi annotaz. a pag. 3.

[450]

Allegato N° 57

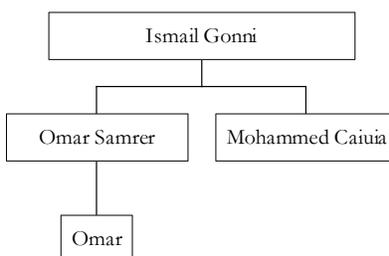
b) Haso Omartù

Questa tribù è conosciuta pure col nome di

Omar Samrer

ed unitamente all'altra tribù dei Mohammed Caiuia costituisce un ramo degli Haso nominati Afdera

come rilevasi dalla seguente genealogia



i discendenti di questi due fratelli sono chiamati Afdera. Il 1° ramo abbandonò il nome del Capo Stipite Omar Samrer e si appellò col nome del figlio di costui Omar, pluralizzandolo coll'aggiunta della desinenza «tu» e diventando così Omartù (plurale di Omar).

Residenza estiva: Regioni Engali, Ragalè e Maabalè tra i monti Soira ed il torrente Endeli che costituisce confine fra la Colonia e l'Agamè.

Residenza invernale: Regioni Dimo e Dagherti verso la costa, territorio dei Bellessua.

Suddivisioni

La tribù ha le suddivisioni seguenti:

1^a **Bet Mohammed Boca**

2^a **Bet Ali Ganfor**

3^a **Bet Abdalla Abbas**

4^a **Bet Arami**

5^a **Bet Caraiù**

6^a **Bet Ali Bedar**

7^a **Bet Danan**

8^a **Bet Dellebesc**

9^a **Bet Assa Ali**

10^a **Bet Enra Ismailtù**

[451]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. Greggi	Equini N.					
Scium Hommedu Borin Della frazione dei Bet Ali Ganfor. Ha circa 40 anni Non è attivo ma è puntuale ed è ben visto dalla tribù.	80	160	150	3	80	150	350.00	600.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento veggasi annotaz. a pag. 3.

[452]

Allegato N° 58

c) Haso Mohammed Caiuia

Questa tribù unitamente alla precedente degli Omartù è conosciuta col nome di
Afdera

(Vedi genealogia a pag. 6 tribù degli Omartù)

Essa si divide nelle seguenti frazioni:

- 1^a **Bet Omar**
- 2^a **Bet Gabaita**
- 3^a **Bet Ismail**
- 4^a **Bet Habona**
- 5^a **Bet Indigo**
- 6^a **Bet Ibraim**

Residenza estiva: Regione Doomali, sotto l'Amba Debra, verso la costa.

Residenza invernale: Pianura di Dimo, territorio di Bellesua, verso la costa.

[453]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. Greggi	Equini N.					
Scium Zarefà Gabaita Della frazione di Gabaita. Uomo di circa 40 anni. Capo mediocre. Ha per Uachil Omar Sciarrè Mohammed giovane di 25 anni circa, svelto, intelligente, attivo e puntuale.	60	120		4	15	30	350.00	350.00	Musulmana	Assaortino	Pel censimento Veggasi annotaz. a pag. 3.

[454]

Allegato N° 59**d) Haso Ahmar o Mohammedi-Gascia**

Questa tribù porta veramente il secondo nome nella Costa Dancala però è conosciuta coll'appellativo di Ahmar, che vuol dire Rossi.

Essa abita nelle vicinanze della costa Dancala più di qualunque altra, avendo di estate la propria residenza nella valle del Dacanè territorio di Bellessua e nella pianura di Uangabò a sud di Arafali. D'inverno abita col bestiame nella pianura di Arafali, di Rale e di Mongabò.

Essa si suddivide come in appresso:

1° **Bet Ona Ahmed Din**

2° **Bet Omar Cantaira**

3° **Encacam Feri**

4° **Bet Abdalla Gaba**

5° **Ona Omar Dick**

6° **Bet Abdalla Abbaà**

7° **Bet Sellemantù**

8° **Bet Isameltù**

9° **Laasa Abussa**

10° **Dabbura**

Questa tribù è la più ricca degli Haso dipendenti dalla Colonia, ed anche la più importante pel numero dei suoi componenti. [455]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo			Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. Greggi					
Scium Ismail Abdalla Della frazione dei Bet Sellemantù. Dai 35 ai 40 anni. Buono, intelligente e puntuale. E' parente di Adam Bey di Archico avendo il fratello di quest'ultimo sposato una figlia del fratello di Ismail Abdalla.	400	800		15	80	150	900.00	1100.00	Musulmana	Assaortino Pel censimento veggasi annotazione a pag. 3.

Annotazioni speciali

A causa delle relazioni di parentela fra il Capo della Tribù ed una delle principali famiglie di Archico, la tribù stessa esercita qualche piccolo commercio con questo villaggio.

[456]

e) Haso Consubiferi

Questa tribù derivante dal ramo Abdalla Cahode essendo ridotta a poca gente fu aggregata nel 1895-96 per ragioni di opportunità alla tribù dei Gaaso Abdalla Gascia.

(V. Miniferi allegato n° 50 a pag. 9. Veggasi pure allegato 54 annotazioni a pag. 19).

[457]

f) Haso Mussa Ebbago

Come gli Haso Consubiferi fu aggregata ai Gaaso e cioè agli Assa Iofiscia.

(V. Miniferi allegato N° 54 a pag. 18). Veggasi pure allegato suddetto a pag. 19).

[458]

Denominazione delle Tribù	Popolazione approssimativa			Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99
	Uomini	Donne	Totale	Cammelli N.	Bovini (armenti)	Ovini (greggi)	Equini		
Assa Ali Gascia	70	140	210		1	12	80	50.00	100.00
Omartù od Omar Samrer	80	160	240	150	3	80	150	350.00	600.00
Mohammed Caiuia	60	120	180		4	15	30	350.00	350.00
Ahmar o Mohammedi Gascia	400	800	1200		15	80	150	900.00	1100.00
Consubiferi (v. Gaaso Abdalla Gascia allegato 50)									
Mussa Ebbago (V. Gaaso Assa Iofiscia allegato 54)									
Totali	610	1220	1830	150	23	187	410	1650.00	2150.00

[461]

Zona della Costa Dancala

E' la più vasta ma in proporzione la meno popolata, la meno ricca ed anche la meno conosciuta.

Comprende l'intera penisola di Buri e tutta la costa dalle vicinanze di Arafali fino ad Edd, non molto a nord di Beilul, con una striscia di terra sempre parallela alla costa anzidetta, dalla quale non si allontana in massima che dai 30 ai 40 Kil.m, raggiungendo cioè i primi gradini dell'altipiano etiopico.

I suoi confini delineatissimi nella parte settentrionale ed orientale sono incerti ed approssimativo verso sud ed ovest.

Essi sono i seguenti:

a nord- il mare; punta di Ras Dallamè;

ad est- il mare; dal capo suddetto ad Edd;

a sud- una linea che partendo da Edd si interna ad ovest fino ai monti Carulo e Daruc;

a sud-ovest; una linea parallela alla costa che dai suaccennati monti raggiunge il 14° di latitudine nord; passa par Ragulè, attraversa la piana di Samota e giunge alle falde sud-ovest di monte Dibò (penisola di Buri) da dove appoggiandosi al mare, sponda est del Golfo di Arafali, perviene a Ras Dellamè.

Ad essa appartengono alcune delle isole che trovansi in prossimità della costa.

E' abitata da gente Dancala e da frazioni di altr tribù che dei Danachili hanno ormai adottato lingua, religione, usi e costumi.

La popolazione è semi-nomade. Quella vicina alla costa ha villaggi fissi, possiede vari porti o merse ed è dedita specialmente alla pesca ed al commercio marittimo, [462] nonchè alla pastorizia.

I Danachili della Costa sono ricchi, famosi contrabbandieri e negozianti di armi e schiavi.

La popolazione dell'interno al contrario è povera, dedita alla pastorizia ed al commercio del sale che ricava dalla pianura per l'appunto chiamata del sale, in territorio abissino: è ignorantissima e semi-selvaggia.

La parte sud della zona, segnatamente i Damhoieta Edd, sono troppo fuori mano: non è possibile sorvegliarli ed ottenere obbedienza dai capi.

E' indispensabile un distaccamento a Meder.

Comprende le seguenti tribù:

1 ^a	Tribù dei	Bellesuà
2 ^a	Tribù degli	Ancala
3 ^a		Bet Assa Mohammedu
4 ^a		Bet Ali Chefartù
5 ^a		Bet Gaas
6 ^a	Tribù dei Damoheita Buri	Bet Enra Ahmmedu
7 ^a		Bet Assa Momintu
8 ^a		Isola di Abba-Guba
9 ^a	Tribù dei	Dahimela
10 ^a	Tribù degli	Hadarem
11 ^a	Tribù dei	Damhoeita Edd

Il Censimento della zona si è ricavato dai dato che somministrò la Commissione presieduta dal Capitano Garelli la quale in Febbraio-Marzo dell'anno corrente (1898) visitò questa zona. Per i Bellesuà però i dati occorrenti si ebbero da un censimento fatto in Ottobre 1898, da questo Commissariato.

[463]

Riepilogo del Censimento ed altri dati

Nome della Tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagarsi nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni	
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.							
Bellesua	600	800	130	600	4500	10		600.00	700.00	Musulmana	Dancaleo	Censimento 8bre 98	
Ancalà	280	600	200	2000	4000	40	4	600.00	700.00				
Damhoceita Buri	Bet Assa Mohammedu	400	800	350	250	600	80	9	800.00				1500.00
	Bet Ali Chefartù	400	800	320	300	560	60	8	600.00				1400.00
	Bet Gaas	200	400	240	100	450	70	7	700.00				1100.00
	Bet Eura Ahmeddu	150	300	200	85	400	120	4	500.00				900.00
	Bet Assa Momintu	180	360	250	115	400	90	5	500.00				1000.00
	Isola di Abba Guba	80	160	150		70		5					50.00
	Frazioni di altre tribù conviventi coi Damhoceita Buri	465	930	500	350	2000	146	11					
Dahimela	350	710	250	200	2500	50	1	500.00	1200.00				
Hadarem	250	500	1000	400	2000	80	1	1000.00	3000.00				
Damhoceita Edd	400	650	1000	150	2000	50	4	1000.00	2500.00				
	3755	7010	4590	4550		796	59	6800.00	14050.00				
	10765												

[467]

Tribù dei Bellessuà

E' d'origine araba, da molte generazioni sbarcata nella Costa Dancala. Abitò prima una regione tra Assab e l'Aussa, denominata Suà, dalla quale trae il nome Belled-Suà, paese di Suà, gente di Suà e poscia Bellessuà.

Sono 5 adunque le frazioni in cui si dividono i Bellessuà:

1^a **Alulatti**

2^a **Bilaltù** (riunioni di discendenti di 3 rami)

3^a **Halaita**

4^a **Ambudaddi**

5^a **Aramissò**

Vi sono altre poche famiglie di discendenze quasi estinte.

Alla tribù però appartengono però altre due frazioni ma di gente di altra razza e cioè:

6^a **Duna** discendenti da Bet Scekh Adam (Arabi) consanguinei con altri abitanti nell'isola di Dessè (V. allagato N° 39) e con altri abitanti nel villaggio di Ailet (V. allegato n° 15).

7^a **Irro Nabà** (discendenti dal grande) da Irro, discendenti, e Naba, grande. Appartengono alla razza di uno dei 7 preti che dalla Mecca trasferitisi all'Aussa si sparsero ovunque fra le tribù dell'Eritrea (V. allegato N° 39. Assaorta a pag. 8 e 10).

I Bellesuà hanno ordinamenti interni democratici; sono pastori nomadi e vivono del prodotto del loro bestiame. Non coltivano il terreno.

Da Suà si sono trasferiti da moltissimo tempo nella regione che attualmente occupano, ai piedi dei monti Falua, tra Arafali e la penisola di Buri, regione che è segnata dai confini seguenti:

ad est: territorio degli Hertò, ossia dei Damhoeita Buri

a nord: territorio della tribù degli Ancala

ad ovest: Rasamo Bet Abdalla (Arafali) [468] a sud: cogli Haso, ai monti e pianura di Uangabò, appartenenti per circa metà ai Bellessuà (parte orientale) e per l'altra metà (occidentale) agli Haso oradetti.

Durante l'inverno la tribù conduce il bestiame al pascolo nella pianura di Bardule, ove esistono le saline omonime, in prossimità del villaggio di Macallilè (Tribù Ancala).

Di estate si reca invece in pianura di Uangabò o Mangabò a sud-est di Arafali.

Fino a tutto il 1893 essa fu sottoposta ad un solo Capo: il primo dei due attuali, Scium Bilal Hammedu, ma in tale epoca il Governatore Baratieri, nominò un secondo capo: Scium Daud Alì Segga che tuttora ricopre la carica. A questo venne assegnata la sola frazione degli Aramissò, essendochè i componenti di essa avevano motivi di lagnanze contro il primo Scium, motivi forse in parte veri, ma in parte inventati o almeno esagerati per intromissione del Capo di Zula, Scekh Mohammed Zibibi, al quale vuolsi che Daud Alì Segga, abbia, come suol dirsi, unto le ruote per averlo favorevole patrocinatore.

Ormai i Bellesuà dopo tanti anni passati in territorio dancale, hanno adottato leggi, lingua, usi e costumi danachili e tali si chiamano essi stessi.

Sono gente ignorantissima oltremodo sospettosa e refrattaria a qualunque principio di civiltà. La tribù inoltre è tanto fuori mano, sebbene non molto lontana da Massaua, da non poterla sorvegliare come sarebbe necessario.

[469]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N. armenti	Ovini N. Greggi	Equini N.					
<p>Scium Bilal Hammedu della frazione dei Bilaltù. Uomo sui 50 anni ignorante e scaltro. Vuolsi abbia corrispondenza con Ras Sebat dell'Agamè. Persona da sorvegliarsi. Comanda la tribù meno la frazione Aramissò</p> <p>Scium Daud ali Segga della frazione degli Aramissò della quale è capo. Uomo sui 45 anni. Scaltro ma ignornate. Persona da sorvegliarsi. Non ha ancora nè veste nè brevetto. Gli fu distribuito veste e brevetto in dicembre 1896 (v. lettera governo 1 detto n. 9161 prot.)</p>	600	800	130	600	4500	10	600.00	700.00 (1)	Musulmana	Darcalo	(1) così diviso: Scium Bilal £. 496.00 Scium Daud £. 204.00 Tot. 700 Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Dopo la riuscita da parte degli Aramissò di avere un capo proprio, anche le altre frazioni vorrebbero ottenere altrettanto. Non è cosa da accordarsi per mille ragioni di opportunità. Converrà in seguito non più dividere il tributo fra i due capi, ma lasciare che tale operazione sia fatta dagli anziani della tribù, essendo essi più competenti, per maggior conoscenza delle risorse nelle singole frazioni della tribù stessa.

[471]

Allegato N° 61

Ancàla

Agosto 1898

[473]

Tribù di Ancala

E' una tribù Dancala proveniente da Assab e da Beilul, stabilitasi da 6 o 7 generazioni della penisola di Buri.

Suo capo stipite fu certo **Gheedar**.

Essa occupa la parte occidentale della penisola di Buri compresa fra la costa orientale della Baia di Arafali ed i monti che formano lo spartiacque della penisola e quindi confina coi Damhoeita-Buri e coi Rasamo Bet Abdalla.

E' una tribù seminomade composta in massima parte di pastori che vivono del prodotto del loro bestiame, consistente specialmente in cammelli e ovini.

Qualcuno fa il pescatore di madreperla ecc. ecc. e coi pochi Sambuchi che la tribù possiede fa commercio di dura da Massaua alla costa araba, trasportando di là bestiame che contrabbanda generalmente nei porti o merse della penisola e verso sud-est.

Fa pure commercio di sale, che ritrae dalle saline di Bardulè, con Massaua.

Nessuno si dedica all'agricoltura.

Questa tribù ha due villaggi fissi:

Macallilè con porto e bandiera, di cui è comandante il capo attuale della tribù;

Engal, con mersa, sotto la sorveglianza di un uachil designato dal Capo della tribù, certo **Omar Allama**.

Nei due suaccennati villaggi abitano i commercianti, i Macuda ed i pescatori, alcuno dei quali anche di altre tribù.

La residenza estiva dei pastori è nella pianura di Endeli, in prossimità delle Saline di Bardule, e quella invernale è nella pianura di Gorota a nord delle saline stesse.

La tribù si suddivide nelle seguenti frazioni: [474]

- a) **Bet Sidil** [sic!] **Camel** o **Bet Negus**
- b) **Bet Gheedar**
- c) **Bet Halleitù**
- d) **Bet Helaltù**
- e) **Bet Alcameltù**
- f) **Bet Deelabussa**

Il territorio litoraneo dipendente da questa tribù ha parecchie Merse che enumerate da nord a sud-est, prendono i seguenti nomi:

1° **Endeli**

2° **Macallilè**, col villaggio omonimo, Capitale della tribù, sede del Capo

3° **Dataaleita**

4° **Malleitù**

5° **Auliaitù**

6° **Buba**

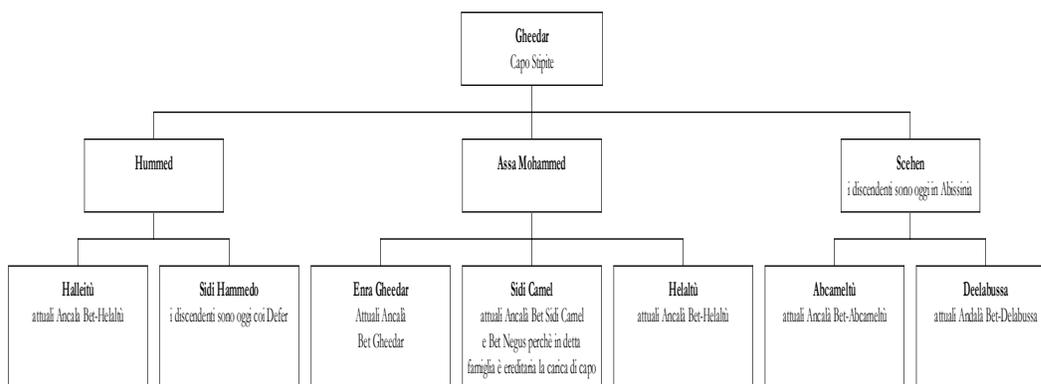
7° **Gorota**

8° **Engal**, col villaggio omonimo, secondo della tribù. Vi sta un Uachil.
 La tribù ha dato rari ascari alla truppe della Colonia. Gli usi, costumi e leggi di questa tribù corrispondono perfettamente a quelli comuni dei Danachili.
 Però la nomina del Capo non spetta ai Mocaaban (Notabili) ma è ereditaria nella frazione dei Bet Sidi Camel o Bet Negus. Parecchie genti di questa tribù abitano nell'isola di Dessè, ed altre convivono da molti anni con tribù di terraferma specialmente del Samhar.
 Fanno parte del territorio di questa tribù le seguenti isole che però sono disabitate:

- | | | | |
|----------------|--|-------------------|----------------|
| 1 ^a | | Lamma Hoda | |
| 2 ^a | | | |
| 3 ^a | | | Dagarrè |
| 4 ^a | | | Sorbet |

[475]

Genealogia della Tribù



[476]

Capo della Tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammeelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Scehen Mustafà Della frazione Bet Sidi Camel. Giovane sui 25 anni. Intelligente. Autorevole. Ben voluto dalla Tribù.	280	600	200	2000	4000	40	4	600.00	700.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Ottobre 1898

Annotazioni speciali

Fra questa tribù ed i Damhoeita Buri esiste questione vecchia e mai decisa circa la proprietà dell'Isola di «Dallarmè» ai confini fra le due tribù. Di quest'isola si parla nell'allegato N° 66 a pag. 20 ove è spiegata la ragione per la quale si ritiene debba appartenere ai Damhoeita Buri. Per togliere adito ad ulteriori seccature abbisognerà provocare dal Governo un'ordinanza in tal senso.

[479]

Allegato N° 62. 63. 64. 65. 66 e 67

Damhoeita Buri

Agosto-Settembre 1898

[481]

Tribù dei Damhoeita Buri

La grande tribù dei Damhoeita sotto la dipendenza della Colonia Eritrea è divisa in due rami:

Damhoeita Buri

Damhoeita Edd (altri rami di tale tribù dipendono dall'Abissinia).

La vera origine è sconosciuta. Se si tien calcolo di una antica leggenda, essa non sarebbe aborigena [sic!], ma venuta da oltre mare, forse dalla costa arabica; infatti si dice che il primo di questa gente che abbia abitato la costa dancala, sia stato un certo Halal Mahes.

Costui, capo stipite dei Damhoeita, gettato da una burrasca nella penisola di Buri, fu rinvenuto (così narra la leggenda) sopra un albero. Bene accolto da quelli antichi abitatori della regione ebbe famiglia che poco a poco cresciuta di numero costituì l'attuale tribù, la quale abita la maggior parte della Costa dancala, dalla suddetta penisola fin quasi a Beilul.

Non mi fu possibile conoscere le ragioni dell'avvenuta sua suddivisione in due rami. Molte me ne vennero presentate ma tanto incerte e contraddittorie da non meritare accenno.

Mentre in altra parte di questo lavoro (Vedi allegato N° 70) parlo del 2° ramo, qui tratterò dei Damhoeita Buri, ossia del ramo più importante e che ormai forma tribù a parte e completamente separata dei Damhoeita Edd.

Occupava la costa compresa a nord, dalla punta della penisola di Buri di fronte all'isola di Dallamè, fino a Mersa Abiè-Bet o Aba-Ebiet a sud; (confine [482] coi Dahimela e cogli Hadarem); ad ovest col versante orientale della penisola di Buri che segue il confine colla tribù degli Ancala e poscia sempre ad ovest, coi monti Elal dei Bellessuà; ad ovest ancora ed a sud coi Dahimela; ed infine ad est, col mare.

In massima fra il mare ed il confine ad ovest, occupa una zona di territorio che varia da pochi chilometri, a quasi una giornata di marcia circa 30 e 40 chilometri

dell'intera tribù ossia delle 5 principali frazioni che la compongono costituendo così una piccola federazione.

Parimenti in parte eguali, questi 5 capi hanno comando sulle frazioni di altre varie tribù che popolano la regione dei Damhoeita Buri, dalle quali percepiscono, dividendoselo, un determinato tributo.

E' pur sistema consuetudinario che i medesimi percepiscano una tassa di 5 talleri da ogni sambuco [484] che traffica nelle merse da loro dipendenti, principale quella di Meder, nonché una provvisione del 2,5 % sulle merci che vengono sbarcate, ad eccezione del bestiame esente da pagamento.

Tali proventi che dovrebbero essere egualmente ripartiti fra le principali 5 frazioni, sono invece, come qualunque altra entrata, intascati dai rispettivi capi, che in parti eguali se li dividono.

Prima dell'occupazione italiana le più volte ripetute 5 frazioni obbedivano coi rispettivi Capi ad uno Scekh Mosciaiekh il quale, come tuttora è in uso nell'arcipelago di Dahalac, era capo dei capi ed aveva in molte cose supremazia e comando su tutta quanta la tribù.

Tale eminente carica era ereditaria nella famiglia dei Bet Osman, frazione degli Assa Mohammedu, ma per le prepotenze dell'ultimo che la rivestì, Mohammed Osman el Chebir, attuale capo della frazione or ora nominato, fu dal Governo nostro abolita nel 1891 (Governatore Generale Gandolfi).

Fu in tale circostanza destituito il Capo degli Assa Mohammedu, Mohammed Osman el Seghir fratello dello Scekh Mosciaiekh, e quest'ultimo ridotto a semplice capo (Scekh) della sua frazione. In detta occasione venne ai capi assegnato un assegno mensile che il Governo ha dovuto togliere già a 4 di essi per favoreggiamento sui contrabbandi.

E' una tribù seminomade, composta di pastori, di pescatori e di gente che coi Sambuchi è dedita al traffico con Assab, Aden, Massaua, arcipelago di Dahalac e costa arabica con la quale ultima [485] regione fa grosso contrabbando di schiavi, ritraendone bestiame e armi che commercia poscia in Abissinia.

La maggior parte dei Damhoeita Buri sono implicati in simili contrabbandi sia direttamente e per proprio conto, sia indirettamente, favoreggiandoli in tutti i modi; motivo per cui pochi risultati si ottennero e coll'invio in quella costa di navi da guerra, ed ultimamente anche di una compagnia indigena (1^a del 3^o Battaglione Cap. Berrini. Giugno Settembre 1898).

I pescatori ed i naviganti hanno villaggi fissi alla costa e nelle isole dipendenti: principali Meder, Thio ed Harena in terra ferma: Dallamè, Morissa e Baca, sulle isole omonime.

I pastori generalmente stanno, col bestiame bovino ed ovino, nella penisola di Buri, sia d'inverno che di estate. Ivi ogni frazione ha qualche villaggio fisso. Di inverno poi molti si recano anche lungo la costa verso sud, trovandosi in detta stagione pascolo sufficiente.

I cammelli al contrario stanno di estate e di inverno quasi tutti in vicinanza delle Merse che più hanno commercio, Morissa, Harena, Meder e Thio, sia perchè ivi trovano pascolo ottimo nella pianta marina «Tacaïto» sia perchè devono servire pel trasporto delle merci e lungo la costa, e più specialmente nell'interno ossia verso l'Abissinia.

Questa tribù non ha mai dato contingente alle truppe della Colonia.

Ha religione, usi e costumi come tutti i Danachili che da Buri si estendono fino al golfo di Tagiura.

Sottoposta, al tempo del Governo ottomano, come [486] tutte le altre tribù Dancala al sultano Mohammed Anfari dell'Anseba, ha sciolto i legami che ad esso lo legavano.

Vive di pesca e di prodotti del numeroso bestiame che possiede a seconda che abita la spiaggia

o l'interno.

Oltre ai contrabbandi già accennati, commercia pure in madreperla con Massaua ed in pesci essiccati e salati con Aden da dove poi sono rivenduti nella costa somala. Altro piccolo commercio deriva dalla fabbricazione di rozze armi bianche, specialità degli abitanti della penisola di Buri, e dalla costruzione di cestini e stuoie che costituiscono il privilegio mobiglio delle capanne dei ricchi.

Nessuno è dedito alle coltivazioni sia perchè il terreno sabbioso o madreporico non è adatto, sia perchè il coltivare la terra è mestiere spregevole per i Danachili,

La regione in complesso, e malgrado la scarsità delle piogge, ha ricchezza d'acqua sotterranea che si estrae da pozzi scavati da una profondità variabile dai 2 agli 8 metri a seconda della stagione.

Continue sono le quistioni esistenti fra le diverse frazioni di questa tribù, generate dall'ambizione di supremazia fra i Capi e notabili (Mocaaban).

Ma per la condizione di essere lontani dall'Autorità governativa e la tendenza che questa gente ha di sfuggire ad un giudizio quando lo teme contrario, tali quistioni durano da anni ed anni.

A perpetuare uno stato di cose così irregolare [487] ha contribuito finora la poca conoscenza che il Governo della Colonia si ebbe e della regione e della gente.

I pochi funzionari mandativi qualche rara volta, non vi soggiornarono che pochissimi giorni, poco potendo vedere, nulla potendo conoscere e riportando a Massaua un'impressione tutta loro personale, basata sui dice, ma non confermata da fatto alcuno e quindi ordinariamente sbagliata.

In tal senso provvidenziale veramente fu l'invio a Meder (luogo centrale della tribù) dell'ultimo distaccamento il quale se poco potè ottenere per quanto riguarda il contrabbando ognor fiorente di schiavi ed armi, potè almeno stabilire le vere cause di questi vecchi dissidi, i quali è probabili possano avere un termine con la decretata relegazione a Nocra (Settembre 1898) di Alì Mohammed figlio di Mohammed Osman el Chebir capo della frazione degli Assa Mohammedu.

In Ottobre 1898 venne pure relegato a Nocra il notevole somalo dell'isola di Baca Iunes Ahmed zio del Capo di Baca stessa, uomo turbolento che con ogni mezzo, anche illecito, contribuiva a tener viva la discordia fra gli oradetti Damhoeita Buri.

In complesso le tribù Dancale trascurate finora dal Governo, sono poco o niente conosciute. Meritano invece una cura maggiore anche per l'utile che ne ritrarrebbe l'erario coloniale, se si pensa che da esse il Governo Chediviale riscuoteva annualmente una somma di lire 40.000, somma che potrebbe essere anche oltrepassata se fosse in quella regione stabilito in permanenza un rappresentante della Colonia [488] ed istituito un Ufficio di dogana.

I Damhoeita Buri si governano a base democratica considerandosi tutti eguali fra loro; però i componenti le frazioni delle varie tribù che con essi convivono sono calcolati come gente inferiore, ossia dipendenti, e vengono distinti col nome di Adò Iamara, nome che equivale a Tigrè negli Habab, Beni-Amer ecc. ecc. ed a Rajà fra gli Arabi.

Annotazioni

Nei Damhoeita Buri l'assegnazione del tributo è regolata sulle seguenti basi:

I sambuchi ne sono esenti, avendo già una tassa speciale che pagano ai Capi delle 5 frazioni (Il 2,5 per % sulle merci che sbarcano).

Un cammello paga £ 1.50	(imposta troppo tenue a confronto di
Un bue paga £ 1.00	quella pagata dalle altre tribù del
Venti pecore o capre 1.00	Commissariato)

Gli asini e muletti non pagano.

I dati relativi alla popolazione ed al bestiame si sono ricavati dalla relazione del Capitano Garelli (Marzo 1898).

I Damhoeita Buri sono pure conosciuti col nome di «**Herto**».

Un sistema curioso vige fra i Danachili, quello cioè di nominare una persona antepo-
nendo il nome del padre a quello della persona stessa. [489] così per es: Soliman Abdalla anziché
significare, come nel resto della Colonia Soliman figlio di Abdalla, vuol dire Abdalla figlio di
Soliman. Altri poi anziché far precedere il nome del padre al proprio, antepongono quello della
madre.

In questi appunti però si è adoperato il sistema in uso presso tutti gli altri villaggi e tribù
dipendenti da questo Commissariato.

[490]

Allegato N° 62

1ª frazione Bet Assa Mohammedu

E' composta delle seguenti suddivisioni:

- a) **Bet Osman**
- b) **Bet Ali**
- c) **Bet Assa Mohammed**
- d) **Bet Endogo**
- e) **Bet Otto**
- f) **Bet Gaas**

E' questa la principale delle 5 frazioni. In essa era ereditaria la carica di Scekh Moscieiekh. Dal capo di essa dipende la Mersa di Anfila con porto e bandiera, costituente un villaggio di poche capanne. Nella penisola di Buri ove recasi a pascolare il bestiame in vicinanza delle saline di Bardule (pianura di Dagura) ha il villaggio fisso di Ambelè. Al Capo di questa frazione venne tolto lo stipendio di cui era provvisto, in data 1 luglio 1898 (V. lettera Governo in data delli 5 Luglio 1898 N° 2014 di protocollo). Dopo che al Capo fu tolta la carica di Mosciaiekh, costui poco si interessò più della sua frazione e ritirossi ad abitare ad Ambelè lasciando che il Governo della frazione stessa venisse indebitamente assunto se non di nome, certo di fatto, dal figlio di Ali Mohammed il quale abita a Meder ed a Thio, ove meglio gli conviene, pel commercio delle armi e schiavi, nel quale ha parte attivissima con altri di sua famiglia.

[491]

Capo della Frazione	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Mohammed Osman el Chebir dei Bet Osman Ormai vecchio non si occupa più della frazione sua. Poco energico si lasciò usurpare il comando dal figlio Ali che commise prepotenze d'ogni genere. Questo capo già Scekh Mosciaiekh dell'intera tribù fu da giovane un uomo ambizioso e turbolento. Tempo degli Egiziani uccise un Ufficiale recatosi nella tribù per la riscossione dei tributi. Ora ha abbandonato politica ed intrighi, addolorato dalla cattiva riuscita del figlio.	400	800	350	250	600	80	9	800.00	1500.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli Marzo 1898

Annotazioni speciali

Figlio del capo è Ali Mohammed stato relegato a Nocra in Settembre 1898 (V: rapporto Berrini 9 Settembre N° 252 e rapporto Folchi 15 Settembre N° 94 e teleg. Governo 17 detto n° 4338. A detta frazione appartiene pure Hagg Hummed Osman parente del Capo, attivo commerciante di armi e schiavi, presentemente latitante rifugiatosi in Abissinia.

[492]

Allegato N° 63

2ª Frazione Bet Ali Chefartù

Si suddivide come segue:

- a) **Bet Assa Nacuda**
- b) **Bet Ahmed Gongoita**
- c) **Bet Ali**

Ha il villaggio fisso (sulla costa) di Meder con porto importante e bandiera. E' comandante del porto il Capo stesso della frazione.

Meder merita in accenno speciale:

E' situato nella baia d'Anfila poco a nord del villaggio omonimo. E' il porto più importante della costa Dancala fra Dallamè ed Assab, pel suo commercio, derivante dalla sua posizione centrale rispetto alla tribù Damhoeita Buri e perchè in diretta e più breve comunicazione con l'altipiano Abissino, ed infine il meno sottoposto alla sorveglianza del Governo.

Il villaggio ha due moschee. Vi abitano pure per commercio due negozianti indiani.

Per chi arriva dal mare il villaggio si presenta bene con la sua macchia di «Tacaito» il di cui verde rallegra la vista. E' composto di un 300 capanne. Il villaggio non ha pozzi vicini e si provvede d'acqua ai pozzi di Ad-Gaban siti nell'interno a circa 4 ore di marcia con muletto. Il servizio faticosissimo dell'acqua spetta alle donne che per l'andata e ritorno impiegano una giornata. Di fronte a Meder ed a poca distanza trovasi l'isoletta di Aled ove esistono alcune cisterne di costruzione antica. Ivi si rifugia la popolazione quando è [493] minacciata da razzie abissine.

Nella penisola di Buri ove la frazione tiene il proprio bestiame al pascolo, ha pure un villaggio fisso chiamato Dechica.

Il Capo di questa frazione è l'unico cui sia rimasto uno stipendio mensile di lire 125.00

[494]

Capo della Frazione	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scek Gaas Mohammed dei Bet Assa Nacuda Uomo sui 40 anni. Fedele al Governo, ma poco energico ha contribuito nolente acchè gli intrighi di Alì Mohammed, prendessero piede nell'intera tribù. Accusato di commercio d'armi ha potuto luminosamente provare false le accuse dell'Alì. E' uomo fidato ed in seguito alla relegazione a Nocra del suo principale nemico (Alì Mohammed) potrà rendere utili servizi al Governo. Hanno stipendio mensile di lire 125,00.	400	800	320	300	560	60	8	600.00	1400.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli Marzo 1898

Annotazioni speciali

Anche il capo dell'isola di Baca (Ahmed Saleh) e suo zio Iunes Ahmed Somali, congiurarono ai danni di Gaas Mohammed perchè in seguito alle ragioni da costui presentate al Governo, i Somali perdettero l'isola di Abba-Guba che venne restituita ai Damhoeita Buri (Veggasi relazione Garelli Marzo 1898). Il Capo di Baca è aiutato nei suoi intrighi da altro Somalo certo Alì Iusuf barcaiolo della Direzione d'Artiglieria a Massaua, famoso imbrogliatore (V. rapporto Segù 14 giugno 1898 n° 179 R.°). Anche l'avvocato Cagnassi che già fu a capo della tribù per parecchi anni, ha compilato una memoria in data 15 Marzo 1898 a carico di Gaas Mohammed, ma anche lui fu tratto in errore dalla consorteria che ha per capo l'Alì Mohammed.

[495]

Allegato N° 64

3ª Frazione Bet Gaas

Ha le seguenti suddivisioni:

- a) **Bet Ali Ghebeitu**
- b) **Bet Mohammuda**
- c) **Bet Assa Mohammed**
- d) **Bet Ahmed**
- e) **Bet Bellua**
- f) **Bet Saleh**

A questa frazione appartengono i due villaggi fissi di Harena sulla costa e di Morissa sulla vicinissima isola omonima.

Il Capo della frazione è pur Comandante del porto Harena-Morissa con bandiera.

Harena è un piccolo villaggio, sede una volta (50 o 60 anni addietro) dei Somali che abitano ora l'isola di Baca. Nelle sue vicinanze trovasi un esteso bosco di «tacaiti» dalla cui pianta i cammelli traggono abbondante e piacevole nutrimento. E' porto di abbastanza commercio, e col restante della tribù dei Damhoeita e con la costa araba.

Di fronte ad Harena trovasi l'isola di Morissa, sede del Capo della frazione dei Bet Enra Ahmmedu e di quello dei Bet Gaas: Questo isolotto è diviso dalla terra ferma da un ristrettissimo canale che durante le basse maree si può attraversare con pochi sbracci di nuoto. Non vi è acqua che si deve provvedere dalla terra ferma. Il villaggio di Morissa composto di un centinaio di capanne occupa d'intero isolotto. In esso si rifugiarono gli indigeni per mettersi al sicuro contro le incursioni degli Abissini, i quali una volta tentarono d'occuparlo traghettando lo stretto canale con otri rigonfi d'aria. [496]. A Buri, ossia nella penisola omonima, ove la frazione si reca ed abita pel pascolo del bestiame, trovansi altri due villaggi fissi appartenenti alla frazione stessa, e cioè Burteli e Gurota.

[497]

Capo della Frazione	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Mohammed Ambis el Seghir dei Bet Ali Ghebeitù Uomo sulla sessantina. Poco conosciuto avendo preso poca parte nelle questioni esistenti fra l'Ali Mohammed ed il capo dei Bet Ali Chefartù. Non ha stipendio.	200	400	240	100	450	70	7	700.00	1400.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli Marzo 1898

[498]

Allegato N° 65

4ª Frazione Bet Enra Ahmeddu

Detta frazione si suddivide come in appresso:

- a) **Bet Arbas Otto**
- b) **Bet Maanda Ahmed**
- c) **Bet Otto Maanda**
- d) **Bet Ali Chefar Gaas**
- e) **Bet Arbas Ahmed**

Essa ha come le altre frazioni un villaggio fisso nella penisola di Buri ove abitano i pastori. Esso è Gurota, comune con i Bet Gaas.

Ha un secondo villaggio fisso a sud-ovest di Meder ai piedi di Gehel Sanadui, ai confini dei Dahimela conosciuto col nome di Ad-Gaban.

Ivi pure stanno pastori. Gli altri facenti parte dei Bet Eura Ahmedu abitano, come si è già detto, frammischiati ai negozianti e pescatori delle altre frazioni in Morissa, Harena, Meder ed Anfila.

Il Capo della frazione risiede d'ordinario nell'isola di Morissa, insieme al Capo della frazione dei Bet-Gaas.

[499]

Capo della Frazione	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Ahmed Ahmeddu dei Bet Arbas Ahmed. Uomo di 50 anni circa. Poco conosciuto. Poco volonteroso. Inasprito per essere senza stipendio. Mediocre capo.	150	300	200	85	400	120	4	500.00	900.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli Marzo 1898

[500]

Allegato n. 66**5° Frazione Bet Assa Momintu**

Ha tre sole suddivisioni:

- a) **Bet Momin Gaas**
- b) **Bet Momin Goodò**
- c) **Bet Momin Hammedu**

Questa frazione ha il villaggio fisso di Thio sulla costa, con Mersa. E' collocato a sud-est di Meder precisamente vicino a Ras Anfila. E' composto di poche capanne. La Mersa ha poco commercio perchè non molto lontana da Meder ed Anfila. In essa però avvennero in questi ultimi tempi parecchi sbarchi di armi.

Come tutte le altre frazioni, essa pure ha un villaggio stabile «Galalo» nella penisola di Buri.

A questa frazione appartiene l'isola di Dallamè col villaggio omonimo, il quale è situato per metà nell'isola stessa e metà in terraferma la quale dista dall'isola non più di 200 metri.

E' situata sulla punta settentrionale della penisola di Buri e proprio attigua a Ras Nacuda Hadda (costone del Nacuda) che si avvanza verso l'isola in modo da lasciare tra essa e la terraferma, durante la bassa marea, un canale di pochi metri.

Nell'isola ora detta risiede ordinariamente il capo della frazione, con gente di tutta la tribù. Esistono due moschee di cui una in muratura, votata a Scekh Aghel. Vi abita pure una frazione della tribù degli Abona, derivante dall'Harrar. Sono costoro tutti Scekh che vivono alle spalle dei credenti; recitando preghiere ed impartendo benedizioni a chi ne fa richiesta, come tanti altri di consimil razza dei quali [501] più volte si è fatto cenno parlando di altre tribù. Per la loro specialità di religiosi (Santoni) non pagano tributo.

L'isola è abitata per porsi riparo dalle incursioni degli Abissini. Vi è costruita una trincea. Circa 20 anni addietro gli Abissini attaccarono l'isola, ove dopo strenua difesa morirono circa 500 abitanti, dei quali vedonsi tuttora le tombe.

Capo della Frazione	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Ali Mohammed Achilo dei Bet Momin Hammedu Uomo sui 35 anni. Poco conosciuto. Non ha stipendio. Timido – incurante degli ordini del Governo.	180	360	250	115	400	90	5	500.00	1000.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli Marzo 1898

Annotazioni speciali

[503]

Altre frazioni minori della Tribù

Non è il caso di fare speciale menzione delle altre 6 frazioni secondarie e cioè:

1° **Bet Assa Hammediti**

2° **Bet Raanito**

3° **Bet Hennona**

4° **Bet Ali Chefar Gaaso**

5° **Bet Ali Mami**

per le ragioni già esposte a pag. 2 e 3 ossia perchè essendo composte di pochi soggetti vivono entro l'orbita delle 5 frazioni maggiori più avanti ad una ad una descritte, ai capi delle quali pagano in complesso un annuo tributo di £ 300, somma che i 5 suddetti capi si dividono in parti eguali.

[505]

Allegato N° 67

Isole dipendenti dalla Tribù dei Damhoeita Buri

Molte isole dipendono dalla tribù dei Damhoeita Buri, ma in generale esse sono disabitate od anche non hanno nome, trattandosi di piccole elevazioni madreporiche dal livello del mare. La massima parte sono sprovviste di vegetazione per mancanza assoluta d'acqua.

Le principali poi che fronteggiano la costa abitata della succitata tribù sono autonome e quindi da essa non dipendono, come per es. Hanachil, Dalgaman, Baca ecc. ecc.

Quelle che meritano di essere ricordate come dipendenti dai Damhoeita Buri, sono le seguenti, a cominciare dalla punta settentrionale della penisola di Buri e scendendo a sud:

1° **Dallamè** – abitata (v. a pag. 20)

2° **Morissa** – abitata (v. a pag. 15)

3° **Abba Guba** a sud-est di Baca.

Di quest'ultima è necessario far cenno:

E' un isolotto piano, madreporico, quasi spoglio di vegetazione. Ha qualche pozzo che somministra acqua non troppo buona e non sempre sufficiente ai bisogni della poca gente che vi abita, costituita da alcune famiglie della tribù dei Damhoeita Buri e da poche altre di razza somala.

Trovo opportune due righe di storia.

Settanta od ottant'anni or sono un Capo somalo, certo Mohammed Ahmed giunse in Harena, proveniente da Mogadiscio, per prendervi dimora. Accolto dai Damhoeita quale ospite gradito entrò [505] a far parte della loro famiglia imparentandosi con tre capi di allora, i quali date in moglie loro figlie al nuovo giunto gli offrirono spontaneamente in dono l'isola di Baca perchè l'abitasse (V. Harena a pag. 15).

In seguito altri Somali aumentarono la popolazione di questa isola ed altri pochi abitarono quell'altra vicina denominata Abba-Guba, sebbene in essa già esistessero alcune famiglie Damhoeita.

Morto Muhammad Ahmed, creditò l'isola il figlio Saleh Ahmed che prestò validi servizi al Governo italiano subito dopo l'occupazione di Massaua. Fu anzi egli il primo capo che nella costa Dancala fece atto di sottomissione alla nostra bandiera.

Per tali ragioni, il Governatore di Massaua gli assegnò nel 1886 uno stipendio mensile di £ 80 e nominatolo Capo di Baca gli aggiunse in dono l'isola di Abba Guba.

Non protestarono i Damhoeita per tale cessione stante le relazioni di amicizia e di parentela col Saleh Ahmed.

Ma costui per accattivarsi maggiormente le simpatie del Governo, nella speranza di estendere il potere, cominciò a tener informato Massaua della non irreprensibile condotta dei Capi Damhoeita in ciò che riguardava commercio di schiavi e di armi.

Le relazioni fra i suddetti Capi e lo Scekh Saleh si fecero tese pur non venendo ad una completa rottura con l'incomodo vicino.

Morto lo Scekh Saleh la carica di Capo per Baca ed Abba Guba fu assunta dal figlio Ahmed Saleh, attuale Capo dei Baca.

Le relazioni, già molto precarie di costui coi Damhoeita ebbero altro colpo in occasione della imposizione del tributo (1895) pretendendo il giovane capo che le famiglie Dancale abitanti in Abba Guba pagassero a lui parte della quota che il Governo avevagli assegnato.

I Damhoeita reclamarono. La questione durata 2 anni fu definita nel Marzo 1898 da apposita Commissione (Cap. Garelli) mandata sul luogo, la quale trovò opportuna la retrocessione dell'isola agli antichi proprietari.

Rappresentante dei Damhoeita in questa controversia fu il Capo di Gaas Mohammed della frazione dei Bet Ali Chefartù (V. a pagina 12) ed ecco spiegate le ragioni di odio dei somali di Baca contro costui (V. a pag. 14 annotazioni speciali).

La popolazione dell'Isola di Abba Guba era nello scorso Marzo la seguente:

Tribù		Popolazione		Bestiame		Sambuchi
		Uomini	Donne	Cammelli N.	Ovini N.	
Damhoeita Buri	Tributo £ 50.00	70	140	140	70	5
Somali		10	20	10		

Il tributo che il Capo di Baca ed Abba Guba pagava al Governo era di £ 180 delle quali la bagatella di lire 100 erano pagate dalla seconda di dette isole. Tale quota, od almeno parte di essa dovette [507] togliersi dal tributo che deve pagare Baca, ed aumentarla al tributo fiscale fissato per i Damhoeita (fu fatto).

L'isola di Abba-Guba dopo la retrocessione di cui sopra si è tenuto parola, fu messa sotto la dipendenza di un Uachil scelto dai 5 capi della Tribù Damhoeita Buri. E' costui certo Hassan Ismail della frazione dei Naggartù che convive con la suddetta tribù.

Il bestiame dell'isola pascola di inverno nell'isola stessa e di estate o in terraferma o nell'isola di Dahalac.

Altre molte isolette appartengono ai Damhoeita, ma disabitate: così in prossimità di Morissa vi sono le seguenti:

Lamma Tacaina, Rachel Dessè, Dalhefi, Mohammeda Dessè, Cani Ali e Zalit, oltre molte senza nome.

Vicino a Meder trovansi queste altre Midri o Midir, Barm el Hagg, Aftan, Heghè, Saiele, Hando Chebir, Hando Seghir, Aled, Mandula, Darabsan, ecc. ecc. [508]

Merse o porti dipendenti dai Damhoeita Buri

Le Merse o porti principali esistenti in territorio alla dipendenza della suaccennata tribù sono a cominciare da nord, al confine cioè colla tribù degli Ancalà e progredendo verso sud fino al confine degli Hadarem e dei Dahimela, le seguenti:

1° Mersa di Dallamè	(isola)
2° Mersa di Doloh	(terraferma)
3° Mersa di Dagabta	(terraferma)
4° Mersa di Harena Morissa	(terraferma ed isola – con bandiera)
5° Mersa di Abba Guba	(isola)
6° Mersa di Morah	(terraferma)
7° Mersa di Meder	(terraferma con bandiera)
8° Mersa di Anfila	(terraferma con bandiera)
9° Mersa di Thio	(terraferma)
10° Mersa di Daboiù	(terraferma)

Altre piccole merse o rade esistono, ma sono di tanta poca importanza da non dovermene tener conto. [509]

Frazioni di altre tribù e d'altre razze alla dipendenza dei Damhoeita Buri

Gente di altre tribù e d'altre razze abitano la costa Dancala in tutta la sua estensione.

Quelle che convivono coi Damhoeita Buri ed ai quali pagano tributo saranno qui appunto brevemente accennate.

Esse hanno gli stessi costumi, le stesse leggi e le stesse abitudini dei componenti la tribù colla quale convivono.

Sono in massima parte pastori e pescatori che frammischiatamente ai Damhoeita abitano, lavorano e trafficano.

Fatte poche eccezioni, ognuna di queste frazioni, che chiamerò straniere, trovasi agli ordini di una Uachil generalmente della stessa razza, il quale viene scelto e nominato a tale carica dall'assenso unanime dei 5 capi costituenti la federazione dei Damhoeita Buri.

Come fu già detto a pag. 3, il tributo che questa gente straniera paga alla tribù che li ospita, è diviso in parti eguali ed intascato dai suddetti 5 capi, che dovrebbero invece suddividerlo fra le rispettive frazioni o tenerne calcolo per diminuirne la quota a dette loro frazioni spettanti: [510]

1° Naggartù

Da 5 o 6 generazioni convivono coi Damhoeita.

Derivano dalla costa araba.

Loro capo stipite fu **Naggar**.

La massima parte abitano a Meder. Qualcuno però si trova sparso in altre isole, come Hanachil, Umm el Agiuz ecc. ecc.

Fanno quasi tutti il pescatore od il navigante, trafficando con la costa arabica, Massaua, Aden, Assab ecc. ecc. I Nacuda Naggartù si dedicano specialmente al contrabbando degli schiavi e delle armi.

Pochissimi fanno il pastore avendo pochissimo bestiame che non paga tributo e pascola con quello dei Damhoeita nella penisola di Buri.

I Naggartù non pagano un tributo fisso, ma i proprietari di Sambuchi sono soggetti ad una tassa del 2 ½ % sulle merci che trafficano, eccettuato il bestiame.

I Naggartù non hanno Uachil. Dipendono direttamente dai 5 capi della tribù dei Damhoeita.

Non hanno suddivisioni importanti.

La loro gente in totale ascende a 200 persone circa fra maschi e femmine.

Posseggono 5 sambuchi. [511]

2° I Dolum

Originari dell'Agamè si trasferirono da 7 o 8 generazioni nella baia di Anfila.

Capo stipite **Dolum**.

Come i Naggartù abitano in massima parte a Meder da dove coi loro sambuchi vanno commerciando nella costa araba, a Massaua, in Aden ecc. ecc.

Pagano per il loro commerci la tassa del 2 ½ %.

Hanno però anche molto bestiame che pascola con quello dei Damhoeita, pagando per tale proprietà un tributo annuo di £ 100.

Ebbero fino all'arrivo del distaccamento del 3° indigeni a Meder (Cap. Bernini) (Veggasi a pag. 5) per Uachil un dancalo certo Hagg Hummed Osman, conosciuto in paese anche col nome di Otto Hummed, parente per via di donne, della famiglia di Mohammed Osman el Chebir.

Questo Uachil ritenuto da molti come persona religiosa che ogni anon si reca in pellegrinaggio alla Mecca, si è fatto ricco col contrabbando delle armi e degli schiavi, contrabbando che esercita tutt'ora.

Giunto a Meder il distaccamento e trovata una schiava nella capanna dell'Hummed Osman, si poterono avere da costei preziose informazioni a carico del suo padrone, che temendo l'arresto resesi latitante.

Popolazione totale dei Dolum circa 250 persone.

Posseggono n. 6 Sambuchi.

Devesi sostituire l'Uachil mancante con una persona della tribù stessa dei Dolum. Il proposto dai Capi certo Moctar Abdù. [512]

3° Gli Assa Ibraimtu

Della Tribù dei Damhoeita Edd; coabitano con i Damhoeita Buri da 6 generazioni.

Loro Capo Stipite fu **Assa Ibrahim**.

Sono proprietari di soli cammelli che fanno pascolare nelle vicinanze immediate di Meder ove trovansi abbondanti le piante di "tacaïto".

Abitano coi Damhoeita in Meder.

Loro Uachil, Agai Ali della tribù stessa.

Popolazione un centinaio di persone in tutto.

Tributo £ 100 che pagano ai 5 capi Damhoeita Buri.

4° Gli Ali Reddi

Anch'essi appartengono d'origine ai Damhoeita Edd.

Ali Reddi loro capo stipite venne a stabilirsi da circa 6 o 7 generazioni nel territorio dei Damhoeita Buri.

Sono pastori di capre che d'inverno fanno pascolare sulla strada che da Meder conduce al Pian del Sale, in regione Ad Gaban, prima dei monti Didic, a 4 ore da Meder ove recansi a vendere il latte.

Di estate vanno coi Damhoeita Buri a pascolare nella penisola di Buri.

Non hanno Uachil, essendo pochissima gente (una cinquantina in tutto). Pagano un tributo annuo di £ 20 direttamente ai soliti 5 capi.

E' gente povera ed ignorantissima.

Qualcuno di essi serve in qualità di marinaio nei Sambuchi di Meder, e qualche altro lavora alle saline di Pian del Sale. [513]

5° Gli Uaaita

Non si conosce la loro tribù d'origine. Dicesi che il loro Capo Stipite fosse uno schiavo.

Da 7 o 8 generazioni abitano nella regione dei Damhoeita Buri.

Sono pastori di capre. Hanno pochissimi cammelli.

Nomati come gli Ali Reddi, pascolano d'inverno in regione di Ad Gaban e vendono il latte a Meder.

Di estate recansi nella penisola di Buri.

In gran parte, quelli cioè che non hanno bestiame, vanno a lavorare all'estrazione del sale che poi vendono agli Abissini.

Sono gente povera ed ignorantissima. Costituiscono una popolazione di circa 100 anime.

Pagano un tributo annuo di £ 30 a mezzo del loro Uachil, Ahmed Mohammed della loro stessa tribù.

6° I Misghideh

Di provenienza ignota, ma al solito stabiliti da 6 o 7 generazioni nelle vicinanze di Meder.

Sono pastori di soli cammelli.

Hanno per loro Uachil certo Ibrahim Mohammuda della stessa tribù.

Pagano un tributo di £ 20.

Sono in tutto una cinquantina di persone.

Nell'isola di Dahalac trovansi pure qualcuno della loro tribù. [514]

7° Gli Hammediti

Derivano dalla tribù degli Hadarem e da 7 generazioni vivono nella penisola di Buri.

Loro Capo Stipite: Hammedu.

Pastori di cammelli, bovini ed ovini vivono del prodotto del loro bestiame che fanno pascolare con quello dei Damhoeita.

A mezzo del loro Uachil Mohammed Momin della stessa tribù pagano ai soli 5 capi un tributo di lire 100.

Formano una popolazione di poco più di 100 persone.

8° I Gannentù

Non si conosce la loro origine. Si sa soltanto che da 8 generazioni abitano in parte la penisola di Buri, ed in parte la pianura di Mahlabò, ai piedi di Monte Assa Ali, fra Buri e Meder.

Sono pastori nomadi. Posseggono cammelli, bovini ed ovini; traggono sostentamento dal prodotto del loro bestiame.

Formano una piccola tribù di oltre 200 persone, sotto la direzione di un Uachil della loro stessa razza, certo Ali Gaas.

Pagano ai 5 capi dei Damhoeita Buri un tributo annuo di £ 100.

9° Gli Aulito

Galla d'origine dipendono da 7 o 8 generazioni dai Damhoeita Buri.

Loro Capo Stipite **Aulia**.

Pastori di soli cammelli abitano la penisola di Buri, ove fanno pascolare il bestiame proprio.

Pagano un tributo annuo di £ 40.

Popolazione, un centinaio di persone.

Hanno per loro Uachil uno della loro tribù certo Momin Roobito.

Alcuni della tribù degli Aulito, dimorano pure nell'isola di Dahalac.

10° Dahimale Buri

Sono una piccola frazione della tribù dei Dahimela che da 4 generazioni, risalita la costa dancala, trovano ad abitare nella penisola di Buri, alla dipendenza dei Damhoeita.

Loro Capo Stipite fu **Allaues Hammedu**.

Sono pastori e fanno pascolare il bestiame proprio, dal quale traggono i mezzi di sussistenza, insieme a quello della tribù che li ospita.

Hanno un Uachil della loro stirpe, certo Hassan Hammedu.

La intera frazione costituita da poco meno di 100 anime paga un tributo annuo di £ 30 ai soliti 5 capi dei Damhoeita Buri. [516]

11° I Maandita

Ignorasi la provenienza.

Da 7 generazioni abitano la penisola di Buri.

Sono tutti Scekh, ossia religiosi (Santoni) di quella stessa genia di cui ogni tribù ha un campione. Sono proprietari di bestiame che fanno pascolare unitamente a quello dei Damhoeita Buri.

Sono gente ricca, giacchè stante la loro qualità di religiosi non solo non pagano tributo, ma al contrario riscuotono essi dall'intera tribù dei Damhoeita una contribuzione annua che varia nel suo importo, essendo essa frutto di volontarie offerte che i credenti sborsano od in denaro od in stoffe.

Unico mestiere di simil gente si è quello di recitare preghiere a favore di chi, pagando, le richiede, di impartir benedizioni a persone ed a bestiame quando qualcuno vuole allontanare i

genii malefici; di invocare da Dio la pioggia nei tempi di siccità; di implorare la grazia perchè gli Abissini non il loro bestiame, ma quello di altre tribù, vadano a razzare, ecc. ecc.

Questi Maandita, ignoranti più di qualunque altro di simile razza, sono costituiti in una ventina circa di famiglie, con un centinaio di individui fra uomini e donne. [517]

Riepilogo riguardante le tribù straniere dipendenti dalla tribù dei Damhoeita Buri alla quale pagano direttamente il tributo

Nome della Frazione	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.					
Naggartù	70	140				10	5		Musulmana	Dancalo	(1) A questa somma di £ 540 aggiungendo la tassa del 2 ½ % sulle merci che vengono trasportate nella costa dei Damoheita Buri, si raggiunge certamente, anzi si oltrepassano le £ 1000 che i 5 capi della tribù annualmente si dividono ed intascano in ragione di £ 900 per ciascuno.
Dohum	80	160	30	50	200	25	6	100.00			
Assa	35	70	100			8		100.00			
Ibraimtu											
Ali Reddi	20	40			400	8		20.00			
Uaaita	30	60	20		400	14		30.00			
Misghideh	20	40	30			5		20.00			
Hammediti	40	80	30	80	100	20		100.00			
Gannentù	70	140	80	80	300	25		100.00			
Aulito	30	60	100			6		40.00			
Dahimela Buri	30	60	10	50	100	5		30.00			
Maandita	40	80	100	90	500	20					
Totale	465	950	500	350	2000	146	11	540.00 (1)			
	1395										

Riepilogo generale

Frazioni	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Bet Assa Mohammedu	400	800	350	250	600	80	9	800.00	1500.00	Musulmana	Dancalo	(1) L'isola di Abba Gula nel 1897-98 pagò con Baca. (2) Pagano direttamente ai Damhoëita
Bet Ali Chefartù	400	800	320	300	560	60	8	600.00	1400.00			
Bet Gaas	200	400	240	100	450	70	7	700.00	1100.00			
Bet Eura Ahmeddu	150	300	200	85	400	120	4	500.00	900.00			
Bet Assa Momintu	180	360	250	115	400	90	4	500.00	1000.00			
Isola di Abba Guba (1)	80	160	150		70		5	(1)	50.00			
Totale Damhoëtia Buri	1410	2820	1510	850	2480	420	38	3100.00	5950.00			
Frazioni straniere (2)	465	930	500	350	2000	146						

[521]

Allegato N° 68

Dahimela

Agosto 1898

[523]

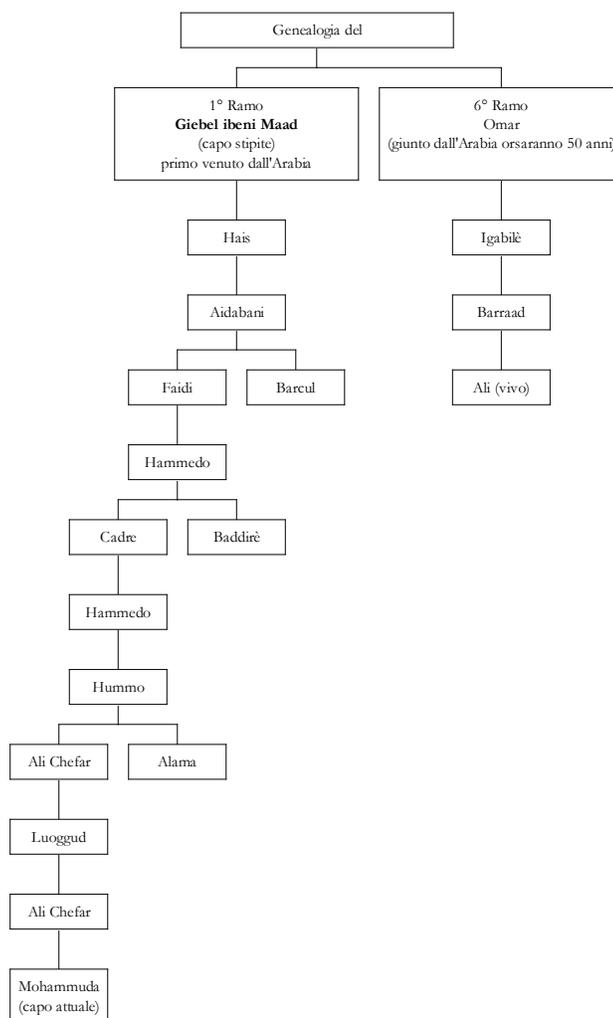
Tribù dei Dahimela

Tribù d'origine araba che da 8 o 10 generazioni abita la costa Dancala estendendosi ad ovest fino oltre il pian del Sale (Abissinia)

E' divisa in 6 rami:

1° Dahimela Giebel ibeni Maad	I primi giunti dalla costa arabica e <u>fermatisi nella Costa Dancala</u>	
2° Dahimela Mohammed Sceco	Venuti dall'Arabia molto tempo dopo si recarono ad abitare al Pian del sale.	Dipendono da Mangascià
3° Dahimela Ali Sebatù		
4° Dahimela Assa Mohammed		
5° Dahimela Farches Belluà		Dipende dall'Agamè
6° Dahimela Amartù	Ultimi giunti ed unitisi al 1° ramo, col quale costituiscono la tribù che dipende dalla Colonia Eritrea	

Magg. Teobaldo Folchi



[524] Come si vede adunque, soltanto il 1° e 6° ramo costituiscono la tribù dei Dahimela a noi soggetti, mentre il 2° 3° e 4° ramo dipendono dal Ras del Tigrè ed il 5° da quello dell'Agamè.

La tribù da noi dipendente abita la regione poco lontana ed a ovest del mare compresa nei seguenti confini:

ad est gli Hadarem

a nord i Damhoeita Buri

a sud i Damhoeita Edd, ai monti Ferraan Friò [?]

ad ovest il Pian del Sale, ossia i Dahimela soggetti all'Abissinia.

Non ha che un solo sbocco in mare a mezzo della mersa Abiò Bat (mare che puzza), conosciuta pure sotto il nome di Aba-Ebet, che per l'appunto trovasi fra i Damhoeita Buri e gli Adarem fra Aurata e Ramoda, vicinissima a quest'ultimo villaggio.

I suoi abitanti sono in gran parte pastori che d'estate abbandonano i propri villaggi e si portano a far pascolare il bestiame sul territorio dei Dahimela dipendenti dall'Abissinia sui monti Avò ed Aiscit mentrechè di inverno ritornano al paino, ripopolano i rispettivi villaggi intorno ai quali il bestiame trova pascolo abbondante. Vivono del prodotto del bestiame stesso.

Altra parte invece, i meno abbienti, non potendo trovar sostentamento nelle poche capre e nei pochi cammelli che posseggono vanno a lavorare nelle vicine Saline del pian del Sale, ne estraggono il prodotto in pezzi di determinate forme e dimensioni e lo commerciano con gli Abissini, che numerosissimi colà [525] si recano a farne incetta.

Si è per questa ragione che i Dahimela da noi dipendenti pagano pure un tributo annuo a Ras Mangascià, non già in ragione della quantità di sale che commerciano, ma a seconda del capriccio del Signore del Tigrè. Questo tributo varia dai 500 ai 1000 talleri.

Nessuno si dedica alla coltivazione.

La tribù ricchissima una volta per il molto bestiame, specialmente cammelli e buoi, versa ora in non floride condizioni a causa delle molte razzie sofferte dal 1896 in poi. Anche in Giugno dell'anno corrente fu minacciata di razzia dalla gente dell'Agamè, dalla quale potè salvarsi pagando una tassa di Talleri 300 al Degiac Ossein della provincia suddetta, fattosi intermediario fra i razziatori ed il Capo della tribù stessa, al quale il Governo diede un sussidio di 100 talleri per aiutarlo a pagare il debito per tale ragione contratto (7mbre 1898).

Le suddivisioni della tribù sono le seguenti:

1° Ramo ossia Giebel ibeni Maad

1° Bet Faidi		Cadre, Hammedo, Luoggud ed Ali Chefer;
2° Bet Barcul	Che a loro volta si suddividono in	Eghimma ed Hummedda
3° Bet Badirè	altre minori [...]	Serro e Dannala;
4° Bet Allama		Fallalè e Mannu

Il 2° ramo nonha suddivisioni importanti essendo composto di poche famiglie di Bet-Omar.

La popolazione componente questa tribù è ignorantissima segretata come è da ogni centro ove la civiltà abbia potuto farsi strada. Soggetta a continue razzie vive una vita agiata, paurosa e diffidente.

Sia per questa ragione, sia perchè amante delal sua terra, l'emigrazione è inferiore a quella di qualsiasi [526] altra regione della costa Dancala.

Ha leggi, usi e costumi come i Danachili.

Qualunque quistione sia civile che religiosa viene sciolta dai Mocaaban del villaggio (Notabili) ed in appello dal Capo della tribù che fa anche le veci del Cadi.

I Dahimela hanno i seguenti villaggi stabili a cominciare da nord-est della regione loro

1° Badieita	A due ore lontano da Meder ove abita il capo tribù Uachil	Ali Chefar Mohammuda
2° Madbarò	Uachil	Abbai Badirè
3° Sogo	Uachil	Serro Luoggud
4° Alas	Uachil	Ali Chefar Serro
5° Docco Afurel	Uachil	Mii Gummed
6° Dooba	Uachil	Gummed Dannabà
7° Assa Bolo	Uachil	Seco Ghebrù
8° Sabuchi	Uachil	Abdalla Digris
9° Aduli	Uachil	Ali Hummeda
10° Barà Racò	Uachil	Sirro Ali
11° Agso Ghitto	Uachil	Ali Baraat

12° **Ramoda**

Uachil

Gass Ali

13° **Derras**

Uachil

Ahmed Assena

Quest'ultimo villaggio pur dipendendo dai Dahimela trovasi fuori del territorio della tribù. Esso giace alla spiaggia fra il territorio degli Hadarem e dei Damhoeita Edd e precisamente vicino al bosco di Abacheri. Come appartenga ai Dahimela non si sa.

Gli anzidetti villaggi sono abitati tutti promiscuamente dai discendenti di entrambi i rami costituenti la tribù, ed anche da gente di altre tribù che coi Dahimela convivono, come si parlerà in seguito [527] (Veggasi a pagina 6 e seguenti).

Ogni villaggio è agli ordini di un Uachil nominato dal Capo tribù.

Il tributo viene pagato al Capo che lo ripartisce senza controllo di alcuno a seconda del mestiere che ciascuno esercita. Così per es. quelli che lavorano e commerciano il sale, pagano una quota che viene stabilita a seconda della richiesta che annualmente vien fatta da Mangascià e superiore assai a quella che pagano i pastori per riunire la somma destinata al Governo italiano. Ne consegue che i primi sono poverissimi cosicchè si riducono spesse volte a cibarsi del frutto delle palme Dum che in quantità allignano al Pian del Sale, mentre i secondi sono relativamente molto più agiati.

Il numero poi di quest'ultimi cresce o diminuisce in proporzione del numero di persone che costituiscono la popolazione dedita alla lavorazione ed al commercio del sale, per il motivo che chi perde per razzia od altra ragione il bestiame, a quel mestiere ricorre per vivere ed al contrario ritorna alla pianura non appena gli è possibile riavere qualche cammello e qualche capra. Da qualche anno però le razzie continue degli Abissini hanno fatto aumentar la popolazione del pian del sale a scapito di quella della pianura.

Nella tribù la carica di Capo è ereditaria.

Nessun Dahimela ha mai fatto parte delle truppe coloniali.

Anche al Capo di questa tribù fu tolto lo stipendio per ordine del Governo (V. lettera 5 Luglio 1898 al n. 2014 di protocollo).

Gente di altre tribù e d'altra razza convive e [528] dipende dai Dahimela come vedesi qui di seguito:

1° I Muntù

Di essi si sa soltanto che sono venuti dal mare, ma la loro origine è sconosciuta.

Sono proprietari di soli cammelli dal prodotto dei quali vivono. Abitano sulla spiaggia fra Harena e Meder, in vicinanza di questo secondo villaggio ove posseggono qualche capanna.

Hanno il villaggio fisso denominato Mora, ai piedi del monte omonimo.

Di estate e di inverno pascolano in detta località ove cresce e vegeta una pianta marina (tacaïto) della quale si cibano i cammelli.

Qualcuno di costoro fa pure il pescatore, ma in ristrettissimo numero. Dipendono dai Dahimela da molte generazioni ed al Capo dei Dahimela stessi pagano un tributo di talleri 20. Saranno in tutto, fra uomini e donne un 200 persone.

Sono agli ordini di un Uachil nominato dal Capo, che chiamasi Alaues Fetè della stessa tribù dei Muntù.

2° I Maantò

Sono d'origine abissina, da molte generazioni dipendenti dai Dahimela.

Loro Uachil è Ali Hummo della stessa famiglia.

Fanno il pastore e vivono col prodotto del loro bestiame. Vivono nei villaggi dei Dahimela e con essi sono frammischiati. Sono in tutto una cinquantina di persone. Pagano al Capo dei Dahimela un tributo di Talleri 5. [529]

3° I Tatà Iaidi (Tatà vuol dir nero)

Pretendono di essere Dahimela, ma pare provengano dall'Abissinia.

Hanno per loro Uachil certo Ahmed Abdurrà.

Sono un 200 persone circa che prima ricche di bestiame erano tutte dedite alla pastorizia. Ora in gran parte hanno dovuto recarsi al pian del Sale.

Quelli che ancora fanno il pastore pagano al Capo dei Dahimela un tributo di Taletri 8.

Vivono sparsi nei villaggi dei Dahimela stessi.

4° I Beedal

Sono religiosi (Aulia in dancalo) di origini Abissini, ma abitanti coi Dahimela da molte generazioni. Sono musulmani.

Loro Uachil è Asmali Mohammed.

Sono in circa 300 persone, quati tutti pastori con discreta quantità di bestiame. Una volta ricchissimi ora hanno diminuito di molto i propri averi, giacchè essi pure furono soggetti a frequenti razzie per opera dei loro antichi consanguinei. Pochissimi stanno alle saline. Sono tutti quanti esclusi dal pagamento del tributo per la loro qualità di religiosi. Anzi i Dahimela pagano a costoro una somma annua, che dipende dalla maggiore o minore prosperità della tribù in ogni anno, quale retribuzione delle preghiere che questi Beedal sono chiamati a rivolgere a Dio, quando non piove, quando si temono le razzie e simili circostanze.

Come gli Abona dell'isola di Dallamè (Damhoeita Buri) come gli Ad Scekh (Habab) e come tanti altri di tal genia che pullulano fra le tribù della Colonia, anche [530] i Beedal vivono sfruttando la dabbenaggine della gente.

Prendono parte con le preghiere ai Maulud in occasione di morte, di spozalizi ecc. Sono stimati e tenuti in gran conto.

5° Gli Ascok Mali

Non si conosce la loro origine.

Uachil **Hummo Bailaitu**.

Sono pastori tutti ed abitano frammischiati coi Dahimela. Vivono col solo prodotto del loro bestiame.

Sono tra tutti un centinaio di persone che pagano al Capo dei Dahimela un tributo annuo di Talleri 3.

6° Gli Uaaita

Come gli Uaaita che convivono coi Damhoeita Buri (V. allegato n. 67 a pag. 33) discendono da una famiglia di schiavi venuta nella costa dancala da regione ignota.

L'Uachil che comanda questa piccola tribù composta di circa 200 persone in tutto, e come tutti gli altri nominato dal Capo dei Dahimela e uno della stessa piccola tribù, a nome Ali Ahmed. Anch'essi molto ricchi prima di bestiame, ora in seguito alle razzie ecc. sono in massima parte costretti a lavorare al Pian del Sale nelle cui vicinanze hanno impiantato i loro tucul. I proprietari di bestiame pascolano e vivono promiscuamente coi Dahimela nella pianura. Al capo di questi ultimi pagano un tributo di talleri 4, mentre altro tributo gli pagano quelli [531] altri che sono dediti alla lavorazione ed al commercio del Sale, tributo che come fu detto vien poi versato a Ras Mangascià.

7° Gli Assalà

Già ricchi una volta di bestiame, ora sono poveri, e quindi pochi soltanto fanno il pastore vivendo col prodotto delle loro scarsissime mandrie, mentre la maggior parte fu costretta di recarsi al lavoro nel pian del Sale.

Alcuni però fanno il custode del bestiame di qualche ricco Dahimela.

In complesso formano una popolazione di poco più di cento persone.

Pagano al Capo dei Dahimela il tenuissimo tributo di Talleri 2 quota spettante ai pochi proprietari di bestiame, inquantochè gli altri pagano altro tributo dovuto come più volte si è detto a Ras Manscià.

Essi sono i residui di una antica tribù "Gli Asciaraf" (discendenti del Profeta), tribù immigrata da molte generazioni dall'Arabia nella costa dancala.

Loro Uachil nominato dal Capo dei Dahimela è Osman Sehol

8° I Mussè Sà

Pretendono di derivare dai Dahimela che della loro origine non vogliono riconoscerli, pur non sapendo a quale schiatta appartengano.

Sono tutti dediti all'estrazione del sale e vivono con qualche capra di loro proprietà nelle vicinanze immediate del Pian del sale. [532] Sono circa 200 persone che pagano il solo tributo che il Capo dei Dahimela deve sborsare al Tigrè.

Loro Uachil è Ghebrù Mohammuda.

9° Gli Entu Choli

Non si conosce la loro origine.

Hanno per Uachil certo Gurè Ali. Una volta ricchi anch'essi di bestiame ora fanno il guardiano del bestiame dei Dahimela.

Sono poverissimi e non pagano tributo.

Gli ultimi avanzi di detta tribù formano appena una cinquantina di persone che vivono frammiste ai Dahimela della pianura.

10° I Bir Gantù

Pretendono di essere i discendenti degli aborigeni della regione.

Hanno sempre abitato in prossimità del Pian del Sale, anche quando ricchi di bestiame non erano obbligati a lavorare nelle saline; ma per l'appunto più vicini degli altri agli eterni razziatori dell'Abissinia, sono ora poverissimi e senza bestiame.

Si cibano dei frutti delle palme Dum per risparmiare quanto guadagnano, allo scopo di rifornirsi di qualche capra che viene loro rubata regolarmente ogni anno.

E gente ignorantissima e costituisce l'ultimo gradino fra l'uomo e la bestia.

Sono però di belle forme; aiutanti della persona e di lineamenti regolarissimi, le donne specialmente. [533] sono bellissime e nessun legame di parentela le unisce ad uomini di altre tribù.

Nulla posseggono e non pagano tributo.

Loro Uachil è Mohammed Asmeli.

11° I Laalal

Non si conosce la loro origine.

Fra tutti non raggiungono un centinaio di persone.

Hanno per loro uachil Mohammed Ali.

Poverissimi come i Bir-Gantù vivono con essi e con essi si cibano dei frutti delle Palme Dum.

Sono bella gente, ed insomma per nulla differiscono dai loro vicini. Non pagano tributo.

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Mohammed Ali Chefar della fazione Bet Faidi. Uomo sui 40 anni. Buon capo. Fedele al Governo italiano sebbene debba tenersi in buon armonia anche cogli abissini ai quali paga tributo.	360	710	250	200	2500	50	1	500.00	1200.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli marzo 1898. Nel presente specchio sono pur compresi i dati riguardanti le frazioni d'altre tribù dipendenti dai Dahimela (Veggasi pag. 6 e seguente)

Annotazioni speciali

In Settembre 1898 fu incolpato il figlio Osman (del capo della Tribù) di aver partecipato ad un contrabbando di armi, ma l'accusa fu riconosciuta falsa ed inventata di sana pianta dagli amici ed aderenti di Ali Mohammed (figlio di Mohammed Osman el Chebir capo degli Assa Mohammedu – Damoheita Buri) cognato del Capo dei Dahimela di cui l'Ali sposò una sorella.

[537]

Allegato N° 69

Hadarem

Agosto 1898

[539]

Tribù degli Hadarem

E' una tribù d'origine araba, proveniente dall'Hadramaut e da 6 o 7 generazioni stabilitasi sulla costa dancala nel territorio compreso fra Ras Casa a nord, fino alla salina di Nanmaglè poco a sud di Mersa Carum.

Ad ovest, ossia nel continente, essa tribù non oltrepassa in genere la pianura ad oltre una o due giornate di marcia confinando da questa parte coi Dahimela e coi Damhoeita Edd.

Suo capo stipite fu certo Hagg Omar.

Seguito genealogico veggasi a pag. 9

E' composta di pastori nomadi che vivono del prodotto del loro bestiame, cammelli ed ovini: possiede pochi buoi. Nessuno si dedica alla coltivazione del terreno.

Il solo capo possiede un sambuco che adopera pel commercio del bestiame con Assab ed Aden, e qualche volta con Massaua.

La tribù ha un villaggio fisso a «Debba», poco discosto dalla Mersa Gaarro. In Debba abita il Capo il quale è pure Comandante del piccolo porto. Ha la bandiera che inalbera non a Gaarro ma in Debba.

Si suddivide nelle 5 seguenti frazioni:

- a) **Bet Ali Gura**
- b) **Bet Betaitù**
- c) **Bet Garbalè**

La residenza estiva della tribù, la località cioè ove di estate fa pascolare il bestiame è la pianura di Gabero vicino ai monti Ragaat, a mezza giornata dal [540] mare, fra Anfila ed Edd.

La sua residenza invernale è la pianura di Dara vicino e ad ovest di Edd, a circa mezza giornata di marcia dal suo mare.

Con la tribù non convivono gente d'altra razza o d'altra tribù.

Ha leggi, usi e costumi come tutti i Danachili. La carica di Capo è elettiva da parte dei Notabili (Mocaaban) dell'intera tribù. La scelta però deve cadere su un notevole della frazione degli Ali Gura. L'attuale capo è stato però nominato dal Governo della Colonia 4 anni circa addietro.

Da questa tribù dipendono due isolette disabitate che trovansi in prossimità della Mersa Carum. Esse sono conosciute sotto il nome di Carum Alela, ossia isole di Carum.

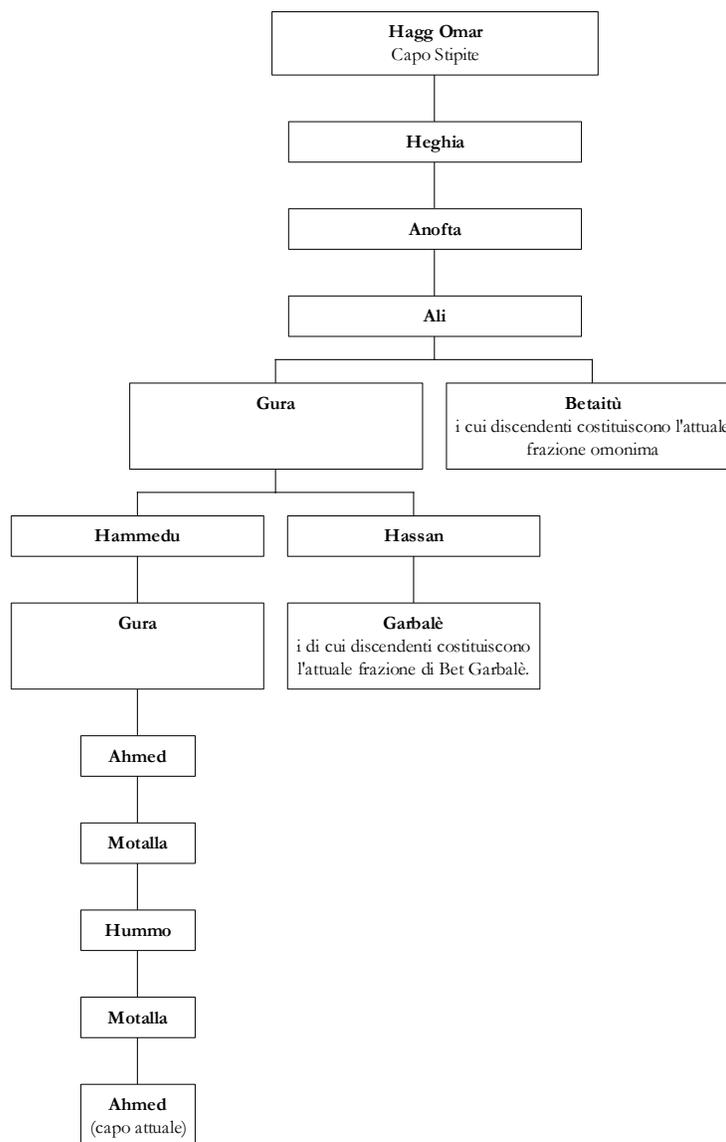
Le Merse che si trovano lungo il litorale, nel territorio di questa tribù, sono le seguenti, a cominciare da nord verso sud-est.

- 1° Mersa **Ras Cusar**
- 2° Mersa **Isibbi**
- 3° Mersa **Saroita**
- 4° Mersa **Gaarro** (4 o 5 chilometri dal villaggio fisso di Debba)
- 5° Mersa **Manmeita**
- 6° Mersa **Deras**
- 7° Mersa **Carum**

8° Mersa **Delle saline di Manmaglè**

Il capo ed i notabili (Macaaban) stanno presentemente discutendo sulla opportunità di trasportare la loro Capitale da Debba, ove non [541] trovasi acqua alla spiaggia, costruendo ivi un villaggio fisso che prenderà, se tale divisamento sarà effettuato, il nome di Gaarro.

Genealogia della tribù



i di cui discendenti costituiscono l'attuale frazione dei Bet Gura Ali, chiamata invece dei Bet Ali Gura per l'uso nei Danachili di anteporre il nome del padre a quello del figlio.

(V. annotaz. Damhoeita Buri a pag. 7 allegato 6)

[542]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Camelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Ahmed Motalla della frazione dei Bet Ali Gura. Giovane sui 25 anni. Autoritario. Intelligente. Mal visto da parte della sua tribù.	250	500	1000	400	2000	80	1	1000.00	3000.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli Marzo 1898

Annotazioni speciali

Per porre termine ad una lunga sequela di quistioni e reclami fra il capo ed alcuni notabili della tribù, guidati specialmente da certo Alilo ali dei Bet Ali Gura, ed anzi parente del Capo stesso, litigi e reclami ritornati alla luce anche dopo le decisioni della Commissione Garelli (Marzo 1898) questo Commissariato ha emesso il suo giudizio in data 1 7mbre 1898 (v. relativa pratica degli Hadarem).

[545]

Allegato N° 70

Dahomeita Edd

Ottobre 1898

[547]

Tribù dei Dahomeita Edd

[549]

Capo della tribù	Popolazione approssimativa		Bestiame approssimativo				Sambuchi	Tributo pagato nel 1897-98	Tributo da pagare nel 1898-99	Religione dominante	Idioma dominante	Annotazioni
	Uomini	Donne	Cammelli N.	Bovini N.	Ovini N.	Equini N.						
Scekh Idu Mohammud Sconosciuto non si è mai presentato per quante lettere gli siano state scritte. Da sostituirsi. Anche a questo Capo fu tolto lo stipendio come da lettera del Governo in data 5 luglio 1898 al	400	650	1000	150	2000	50	4	1000.00	3000.00	Musulmana	Dancalo	Censimento Garelli Marzo 1898

Annotazioni speciali

Non si conosce affatto la tribù non avendo mai potuto avere fra le mani il capo nè altri, sebbene siansi scritte ripetute lettere od al Capo stesso od al Commissario di Assab. Il Capo di dichiara ammalato. Dice che nessuno vuol presentarsi in sua vece. Scrive che nel bestiame vi è molta moria (V. pratica Damhoeita Edd). Non si ha mai avuto alcun mezzo per fare arrestare questo obbidientissimo Capo. Si è scritto pel cambio del Capo (V. lettera 4 Dicembre 98 n. 177 T, 18 Dicembre n. 193 T, e 24 Dicembre n. 196 T).

[551]

Riepilogo Generale

Del **Censimento** della intera popolazione, di quello del bestiame e dei Sambuchi posseduti dalle tribù e villaggi paganti tributo; con alcuni dati inquadranti il Tributo stesso, la Religione e l'Idioma.

Indicazione delle zone nelle quali si divide il Commissariato	Popolazione approssimativa dell'intero Commissariato			Bestiame approssimativo (Capi) (1) (6)				(6) Sambuchi
	Uomini	Donne	Totale	Cammelli	Bovini	Ovini	Equini	
Zona del Sahel	12360	22940	35300	10350	26950	396800	280	3
Zona del Sahmar	24320	45220	69540	690	11097	61240	2525	5
Zona delle Isole	1855	3895	5750	580	1125	5500	509	113
Zona delle Tribù Saho	9700	19400	29100	1500	11750	43500	1920	1
Zona dei Miniferi	2720	5440	8160	150	2725	58350	1560	
Zona della Costa Dancala	3755	7010	10765	4590	4550	19480	796	59
Totale generale del Commissariato	54710	103905	158615	17860	58197	584870	7590	181

(1) Per opportunità di calcolo si è ridotto tutto quanto il bestiame a numero (Veg. Genti e tribù a pag. 7)

(2) Veggasi tabella annessa al R. Decreto 19 Ottobre 1897.

(3) Veggasi tabella annessa al R. Decreto 3 Agosto 1898.

(4) Leggasi relazione di questo Commissariato in data 16 Ottobre al n. 138 protocollo.

Allegato B e relativa approvazione governatoriale espressa in telegramma delli 20 del mese N° 5001.

(5) Veggasi relazione 28 Novembre 1898 al N° 171 T. di protocollo. Nel 1900-1901 il tributo, ferme restando le attuali condizioni, sarà di £ 209250 (V. relazione suddetta)

Applicando poi la tassa regolare pel bestiame, si potrebbe avere (Veg. Relazione suddetta) senza uscire dai limiti della convenienza, un tributo di oltre £ 400.000.

(6) Il censimento del bestiame e dei Sambuchi riguarda le sole tribù e villaggi paganti tributo. Ne sono esclusi i villaggi paganti tasse Municipali.

Brevi Cenni storico amministrativi sulle popolazioni, dal suddetto Commissariato Regionale dipendenti

[553]

	Tributo				Religione dominante	Idioma dominante
	Pagato nel 1897-98 (2)	Proposto pel 1898-99 (3)	Da pagarsi nel 1898-99 in seguito ad aumenti proposti da questo Commissariato e dal Governo approvati (4)	Che si propongono pel 1899-1900 (5)		
Zona del Sahel	73350.00	77700.00	81000.00	94400.00	Musulmana	Tigrè
Zona del Sahmar	13150.00	16950.00	20700.00	29000.00		Tigrè
Zona delle Isole	7300.00	8800.00	8800.00	10150.00		Tigrè – Dancalo – Somalo
Zona delle Tribù Saho	7900.00	8600.00	9200.00	29200.00		Assaortino e Saho
Zona dei Miniferi	3500.00	3506.00	4850.00	11000.00		Assaortino e Saho
Zona della Costa Dancala	6800.00	13900.00	14050	22400.00		Dancalo
Totale generale del Commissariato	112000.00	129456.00	138600.00	196150.00		

Massaua 20 Novembre 1898

Il Reggente

del

Commissariato Regionale

T. Folchi

**Migrazione ed Esperienza Teatrale.
Dinamiche Transnazionali ed Integrazione nell'incontro tra
un migrante senegalese e la società italiana.¹**

Stefano degli Uberti – University of Sussex, Brighton

SUMMARY

This paper is drawn from the data collected during the research fieldwork that I carried out between June and December 2003. The present article reconstructs and analyses the experience of a Senegalese migrant who arrived in Italy in 1987 and achieved the own social recognition as actor in a contemporary drama company. A first theoretical part draws a critical review of anthropological literature concerning the phenomenon of “migration” and the concept of “performance”. Sustained by these theoretical premises, the research will be directed toward the comprehension of his *theatrical experience* (by a human and professional point of view), and the genesis of a form of *métis theatre* (intercultural) which develops from the common contribute of Italian and African migrant artists. To this regard, I focus the attention on the particular meanings and value assumed by the traditional figure of the *griot* (the core figure in the oral tradition of many African populations) through his artistic dramatisation.

This paper aims at shedding light on the transnational dynamics that shapes the experience of this Senegalese migrant and at showing how, in this case, the theatrical space can become both the common ground where people of different culture develop a confrontation and new means of expression, and the meaningful context where an immigrant is able to face and attribute a new sense to the dramatic existential condition that he had to endure after the forced decision of migrating.

La società italiana attuale manifesta ancora profonde difficoltà nella formulazione d'efficaci politiche migratorie in grado di favorire sia l'inserimento sociale ed occupazionale degli immigrati africani regolari che la regolamentazione e la tutela di quelli clandestini. La mancanza di un'adeguata comprensione delle differenti forme e tendenze che caratterizzano i flussi migratori (generalmente assunti come un fenomeno

¹ Il presente lavoro è un estratto riveduto della tesi di laurea in Lettere (indirizzo Antropologico-Geografico) discussa il 28/6/2004 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Titolo originale della tesi: *Mandiaye: la “messa in vita” di un griot migrante. Taetro meticcio tra Ravenna e Dakar.*

omogeneo e determinati da cause e modalità comuni), e la limitata analisi dei processi politici e socio-economici che modellano la loro dimensione locale e globale, trovano espressione nella paradossale continuità che caratterizza le politiche migratorie nazionali a dispetto dei cambiamenti nelle coalizioni di governo (Zincone, 2006).

In questo contesto, eventi quali i disordini e gli omicidi nel quartiere cinese di Milano² o la tragedia dei quattro ragazzi in motorino che nell'Aprile del 2007 sono stati investiti da un rom ubriaco³, si configurano come il terreno fertile per la manifestazione di repressi sentimenti discriminatori, ma soprattutto per l'affermarsi di un discorso sugli immigrati che li rappresenta, nel loro insieme, come una minaccia per la società o un problema che deve essere risolto. Attraverso un processo d'essenzialismo culturale che contribuisce all'esclusione sociale degli immigrati, negando la loro molteplice ed eterogenea realtà sul territorio italiano, questo tipo d'atteggiamento riafferma la loro alterità e perpetua l'immagine di una società dominata da fratture e barriere, piuttosto che svelarne ed enfatizzarne relazioni ed incroci.

Nel prendere le distanze da questa tendenza, desidero presentare il positivo incontro germogliato nella terra di Romagna tra la compagnia ravennate d'arte drammatica, "Teatro delle Albe"⁴, e Mandiaye N'Diaye, un migrante senegalese d'etnia Wolof⁵.

I dialoghi, i convivi ed i reciproci confronti avuti con Mandiaye, rappresentano il fulcro di una ricerca tesa a comprendere la sua esperienza d'attore-migrante. Attraverso la ricostruzione di questa storia di migrazione desidero mostrare come lo spazio teatrale diventi sia il terreno d'incontro dove persone con culture differenti sviluppano un confronto e nuove modalità espressive, sia il contesto significativo in cui un individuo migrante affronta e dà un senso alla drammatica condizione esistenziale vissuta in seguito alla scelta forzata d'emigrare. Questa singolare esperienza migratoria, considerata nei rapporti sociali, nei dialoghi, negli incontri, e più in generale, nelle molteplici forme di relazionalità che ne informano l'espressione, si manifesta come una realtà multivocale che s'inserisce nel contesto di quell'attuale fenomeno di processi migratori definito: "transnazionalismo". Per sviluppare questo discorso mi sono avvalso d'alcuni apparati teorici che sono stati funzionali a promuovere un'osservazione analitica più profonda della realtà esistenziale di Mandiaye.

² http://www.corriere.it/vivimilano/cronache/articoli/2007/04_Aprile/30/sparatoria_chinatown.shtml

³ http://www.corriere.it/Primo_Piano/Cronache/2007/04_Aprile/25/campo_rom_incendio.shtml

⁴ Il Teatro delle Albe viene fondato nel 1983. La compagnia sviluppa il proprio percorso intrecciando alla ricerca del "nuovo" la lezione della Tradizione teatrale. Il drammaturgo scrive i testi ispirandosi agli antichi e al tempo presente, pensando le storie per gli attori, che diventano così veri e propri co-autori degli spettacoli. Dal 1991 il Teatro delle Albe ha fondato insieme alla Compagnia Drammatico Vegetale, Ravenna Teatro, il "Teatro Stabile di Innovazione"; nel testo si farà volutamente riferimento alla compagnia sempre con la denominazione precedente in quanto la ricerca ha approfondito il primo periodo della sua formazione.

⁵ I *Wolof* sono il predominante gruppo etnico in Senegal; la loro lingua è parlata dall'80% della popolazione del paese. La società wolof è divisa in tre classi gerarchicamente ordinate: i *Géér*, *Ñeño* e *Jaam*. I *géér* comprendono il sovrano, i nobili, i marabouts, i contadini, i pescatori, gli allevatori e la guardia reale o *ceddo* mentre dei *ñeño* fanno parte i fabbri, i boscaioli, i conciatori, i tessitori e i *griots*; i *jaam* sono gli schiavi (Diop, 1981 e cfr. Diop, 1985).



Fig. 1 - Mappa del Senegal.

(Tratta da <http://senegalie.wifeo.com/images/Result2.jpg>)

Negli anni '80, all'età di circa vent'anni, Mandiaye abbandona la propria terra nativa con l'intento di costruirsi un'altra vita in Italia. Giunto nel nostro paese, la sua nuova condizione è coraggiosa, ma alquanto traumatica; egli si trova, infatti, a dover fronteggiare da un lato il misconoscimento personale mostrato nei suoi confronti dal rigido ordine tradizionale della sua società, e dall'altro il sentimento di muto disprezzo e di discriminazione vissuti nelle quotidiane relazioni con la società

italiana. Dopo aver trascorso circa due anni lavorando come venditore ambulante nelle spiagge della costa emiliano-romagnola, Mandiaye avrà l'incontro fortunoso, e quanto mai casuale, con Marco Martinelli, il regista ed attore del Teatro delle Albe. La nascita di quest'amicizia, che diviene l'evento fondamentale nel condurre ad una svolta questa quotidiana storia di deprivazione, è stato il punto di partenza di questa ricerca.

L'indagine sul campo è stata svolta interamente in lingua italiana, la terza lingua parlata fluentemente da Mandiaye, dopo il wolof ed il francese. Quest'aspetto, sebbene abbia facilitato la documentazione delle informazioni, ha, al contempo, reso necessario lo sviluppo d'alcune importanti riflessioni etnolinguistiche.

La **prima parte** dell'articolo è dedicata all'inquadramento critico del contesto teorico e degli assunti metodologici che guidano l'analisi delle informazioni scaturite dall'esperienza sul campo. In particolare, mi riferisco al filone degli studi socio-antropologici che approfondiscono la questione dell'identità e la comprensione dei fenomeni migratori, ed al contributo teorico di Victor Turner e di altri studiosi interessati ad approfondire il teatro e più in generale le *performances*, in quanto forme prossemiche.

Secondo Turner, il teatro è considerato un genere performativo in quanto può rappresentare uno "specchio della realtà". Il teatro non riflette ed esprime semplicemente un sistema sociale o una configurazione culturale: la sua riflessività ha significato in due sensi: da un lato è una critica, diretta o velata, alla vita sociale da cui nascono le rappresentazioni, dall'altro diventa esso stesso un agente attivo di cambiamento. Nelle parole di Turner, il teatro rappresenta: "l'occhio con cui la cultura guarda se stessa e la tavola da disegno su cui gli attori creativi abbozzano quelli che credono essere i progetti di vita più appropriati o interessanti" (Turner, 1993: 79).

Definito il quadro teorico di riferimento, la **seconda parte** si concentra sull'esperienza migratoria di Mandiaye, ripercorrendone ed analizzandone le tappe principali. La sua storia di migrazione sarà inserita all'interno del più ampio contesto storico dell'emigrazione senegalese. In questo ambito, sarà dedicato un certo spazio alla riflessione dei significati e del ruolo che Mandiaye attribuisce all'idea di

tradizione, intesa come cultura tradizionale.

La comprensione di quest'aspetto e l'analisi dell'esperienza d'attore-migrante di Mandiaye non potranno prescindere dalla considerazione delle motivazioni e dei sentimenti che informano la poetica drammaturgica delle Albe. La cifra stilistica della compagnia delle Albe, che diventa impulso creativo delle rappresentazioni teatrali, è definita dai suoi stessi membri: "*messa in vita*". La teatralità delle Albe è concepita come un atto di "*messa in vita*" in quanto trae ispirazione dalla vita quotidiana e dal bisogno degli attori di osservare ed interrogarsi sulla realtà che li circonda e di cui fanno parte. Gli attori non sono i semplici protagonisti di una messa in scena, ma piuttosto la fonte d'ispirazione stessa dei testi teatrali. Dai loro sogni, dalla loro sensibilità, e dal loro sguardo verso la realtà, il drammaturgo dà voce, corpo ed anima all'azione drammatica.

Questo discorso sarà ampliato nella **terza parte**, quando si porrà attenzione alle dinamiche cognitive attraverso cui la tradizione culturale del *griot* è rielaborata e reinterpretata attraverso l'espressione teatrale. Metterò in luce quali siano i significati assunti dalla figura del griot nella sua drammatizzazione artistica.

Le rappresentazioni teatrali diventano la dimensione in cui, realtà e finzione, pubblico e personale si fondono e confondono in una narrazione che, essendo verisimile in quanto fondata su una rielaborazione emotiva d'esperienze quotidiane, diventa veicolo di discernimento per il pubblico e per gli attori stessi.

Questo cammino, caratterizzato dall'attraversamento di molteplici contesti geografici, socio-culturali e simbolici, mi condurrà alla **parte conclusiva** di questo contributo. Nell'esperienza migratoria di Mandiaye il teatro assume un ruolo simbolico e rituale. Il teatro diventa lo *spazio liminale* dove egli ristabilisce un legame con la sua società e cultura, riformulando incessantemente il senso della propria esistenza transnazionale alimentata dal rapporto con la società in patria ed in terra straniera. La capacità di operare una re-invenzione della tradizione del griot, consente a Mandiaye di riaffermare il proprio senso d'identità personale. Negando e mettendo inizialmente in discussione la tradizione ed il passato di cui dovrebbe tramandare la memoria, Mandiaye conferisce loro, in un secondo momento, nuova linfa e vitalità, rivelando la dinamicità e la libertà con cui, invece, sono pensati e si riproducono.

1. Transmigranti e Performance teatrale: quadro teorico di riferimento.

Stabilire con chiarezza il rapporto tra i dati raccolti durante l'esperienza sul campo e il contesto teorico di riferimento è un aspetto molto importante in quanto rappresenta la chiave di volta sulla quale poggiano le osservazioni qui avanzate (e più in generale, una delle principali questioni su cui si confrontano e spesso divergono le numerose prospettive teoriche del pensiero socio-antropologico). Il dato, ossia il linguaggio verbale e non verbale attraverso cui Mandiaye esprime le proprie esperienze, ha assunto un ruolo centrale nel guidare le ricerche e le riflessioni teoriche di alcuni

⁶ Questo termine individua il gruppo endogamo che ancora oggi contraddistingue, più o meno precisamente, tutti quegli individui che un tempo detenevano, sotto varie forme, l'arte della parola: fabulatori, musicisti, cantori, ma anche genealogisti, mediatori e consiglieri preferenziali dei capi villaggio (Diop, 1981).

studiosi; questo apparato di supporto ha permesso di compiere “un attraversamento” analitico più profondo nella realtà del mio informatore. La teoria è servita in definitiva “a formulare l'incontro e la responsabilità che comporta o, più precisamente, a valorizzare il linguaggio con il quale l'incontro e la responsabilità che comporta sono espressi” (Crapanzano, 1995: 20). Questo discorso risponde principalmente alla consapevolezza che “sono cambiati il mondo e le culture ed è cambiato anche il modo di intendere il mondo e le culture” (Fabietti, 2000: 65). In questo contesto “le modalità del confronto con l'alterità sono di molto cambiate, e così le maniere di rappresentarla” (Fabietti, 2000: 65). Nel porre, quindi, attenzione all'aspetto di dinamicità e di cambiamento che caratterizza i fenomeni sociali, intendo sottolineare l'importanza di decostruire il discorso antropologico attraverso la rivisitazione delle sue categorie, storicizzandone e relativizzandone i fondamenti (Kilani, 1997). I concetti di “identità” o di “migrante” hanno subito una necessaria revisione epistemologica dovuta allo smascheramento del loro carattere artificioso, nell'essere “*invenzioni*” (Hobsbawn e Ranger, 1994; Kilani, 1997) ed “espressione dell'azione della ragione tassonomica” che caratterizza il rapporto che l'Occidente ha impostato con le altre società sin dal XVIII secolo (Kilani, 1997: 47).

In questo ambito, l'abbandono di una visione tipologica della storia in favore di una dimensione diacronica, permetterà di restituire ad ogni accadimento umano la vitalità che lo contraddistingue, evitando di cristallizzarlo nelle immutabili e statiche rappresentazioni antropologiche, che costituiscono il prodotto più caratteristico delle grandi imprese etnografiche compiute durante la prima metà del XX sec. “Se vi sono connessioni ovunque, perché ci ostiniamo a trasformare fenomeni dinamici e interconnessi in fatti statici e privi di connessioni?” Wolf con questa domanda riassume brillantemente la tendenza di un'antropologia che, presentando la cultura e la società come entità “autonome, autoregolantisi e autogiustificantisi”, rischia di rimanere imprigionata dai “limiti delle sue stesse definizioni” (Wolf, 1990: 55). Una prospettiva più sensibile alla processualità dei “fatti sociali”, alle loro “connessioni” ed incroci sarà qui preferita e privilegiata, suggerendo come le migrazioni internazionali non siano un fenomeno isolato ed eccezionale ma piuttosto congiunturale al nuovo assetto politico-economico globale (Amselle, 2001).

I flussi migratori pur corroborando l'idea di un generale processo di globalizzazione che si sta manifestando nei distinti ambiti del sociale, non costituiscono un fattore scatenante questo fenomeno, ma piuttosto una conseguenza della politica neoliberista impostasi dagli anni 70 in poi. Con la completa liberalizzazione dei mercati nazionali e la pressoché totale abolizione delle barriere doganali, sia le economie locali, sia quelle basate sulla stipulazione di rapporti internazionali, sono diventate progressivamente parte di un rapporto gerarchico nel più ampio mercato mondiale dove la libera circolazione delle merci è regolata soltanto dalla legge della concorrenza. Allo stesso modo, anche nella divisione internazionale del lavoro, si è instaurato il processo di deregolamentazione che caratterizza questo nuovo sistema economico, favorendo una distinzione tra centri e periferie, o addirittura la formazione di “periferie di periferie”. Nel considerare l'azione svolta da questi meccanismi socio-economici, è possibile concludere che: “I paesi di destinazione, dove ricchezza e sviluppo sono in crescita, hanno esteso le zone di reclutamento e di influenza a un numero sempre maggiore di

regioni, mettendo in moto processi dinamici di emigrazione e di immigrazione che si radicano, in parte nelle strutture imperiali del passato, in parte nella recente asimmetria dello sviluppo, che costituisce uno dei presupposti essenziali delle odierne migrazioni” (Sassen, 1999: 133). In opposizione quindi all’immagine che ritrae solitamente il fenomeno dell’immigrazione extraeuropea come la disordinata invasione di una massa imprecisata d’uomini, che abbandonano il loro paese per rincorrere un non precisato progetto migratorio, sembra emergere invece la realtà di un processo dalle solide premesse strutturali (Basso e al., 2000). Tra la fine degli anni 50 e l’inizio degli anni 60, al processo di decolonizzazione e alla nascita di nuove formazioni statuali che ha caratterizzato numerosi paesi dell’emisfero australe, si è affiancata la formazione della Comunità Economica Europea. L’Unione Europea si manifesta, tuttavia, come un’*internazionale* entità politico-economica caratterizzata da sentimento identitario che è alimentato non tanto dal concreto senso di comune appartenenza, ma piuttosto da un crescente stato d’ansia e di sospetto nei confronti degli immigranti che dall’Africa e dall’Est Europa si affacciano alle sue frontiere. Se la libera circolazione delle persone e l’estensione dei diritti sociali sono alcuni dei principi fondanti dell’Unione Europea, molte anomalie sono emerse di fronte al “problema di abolire i confini interni, per quanto concerne la circolazione dei capitali e dei cittadini comunitari, e di ripristinarli e rafforzarli per ciò che concerne la circolazione degli extracomunitari” (Sassen, 1999: 97). Queste si manifestano come le principali ragioni che hanno condotto l’antropologia a ripensare il rapporto con l’alterità e a ridefinirne, per quanto possibile, i confini concettuali. L’“Altro antropologico” non è più solamente quello situato ‘altrove’, ma è anche quello che vive ‘qui’. In questo contesto è ormai considerata impensabile l’idea di concepire l’alterità come un carattere distintivo, quasi ereditario, che marchia indelebilmente certe culture o certe popolazioni. Gli ‘altri’ non possono essere più imprigionati nella figura dell’autentico o del selvaggio, rappresentazioni considerate sempre più riduttive, ma devono essere colti all’interno dello stesso rapporto con il ‘noi’ (Kilani, 1994).

Sarà essenziale quindi assumere l’idea d’identità non in senso assoluto ma come un processo indotto da eventi esterni, e definito dall’azione relazionale e contestualmente definita degli individui, che ne rivendicano quotidianamente la sua appartenenza. L’identità definisce se stessa nella presenza di una controparte. Queste due componenti, quella contestuale e quella relazionale, dovranno essere considerate strettamente legate perché “le articolazioni relazionali elaborano, alterandoli o modificandoli, i riferimenti delle appartenenze di origine (etnica, regionale, nazionale, di fazione, ecc.), in una trasformazione che interessa i codici di condotta, le regole della vita sociale, i valori morali, e anche le lingue, l’educazione e tutte le altre forme culturali che orientano l’esistenza di ognuno nel mondo” (Agier, 2003:4). L’identità rimanda ad un altrove, ad un prima, e agli altri (Fabiotti, 2000). L’identità si presenta come un luogo di manipolazione e produzione di significati intersoggettivi, come un fenomeno socio-culturale passibile di conoscenza, nella misura in cui si tengono ben presenti tre caratteristiche principali: la *multivocalità* (vale a dire il fatto di possedere molteplici significati), la *temporaneità* e la *molteplicità delle interpretazioni* possibili. Il fenomeno della migrazione extraeuropea sarà assunto nella sua duplice realtà d’emigrazione ed immigrazione (Kilani, 2001; Dal Lago, 2002; Sayad, 2002). La

rappresentazione sociale dell'immigrante⁷, o più in generale dello straniero, è il risultato, storicamente determinato, di mutevoli occorrenze e strategie messe in atto da differenti organi istituzionali o d'informazione. Inizialmente percepito come l'*ospite che forse sarebbe rimasto* per un periodo limitato, con l'avvento delle ideologie nazionali la distinzione tra nativi e stranieri si esaspera giungendo ad identificare il migrante come "un nemico pubblico ideale per ogni tipo di rivendicazione d'identità nazionale, locale, settoriale". [...] Guardando al contesto italiano, l'immigrato diventa un "nemico simbolico e strutturale, necessario per la formazione d'identità, di quel *noi* che oggi si esige a destra o a sinistra" (Dal Lago, 2002: 11). D'altro canto l'eccessiva attenzione verso il riconoscimento delle molteplici appartenenze culturali degli immigranti, sembra rispondere ad una logica di progressiva etnicizzazione dell'Altro o ad un processo che ho definito di 'essenzialismo culturale'. Con riferimento ai migranti di nazionalità senegalese, interessanti studi hanno approfondito come appellativi o categorie, quali: il lavoratore sottopagato, il *vu' cumprà*, l'irregolare, l'indesiderabile, l'immigrato, l'islamico, non si limitino ad essere semplici etichette, ma siano l'indizio di una percezione totalizzante dell'Altro e di una determinata costruzione sociale dei senegalesi che alimenta contemporaneamente la loro esclusione tanto quanto la loro inclusione socio-culturale (Riccio, 2006b cfr. anche Riccio, 2007). Quest'atteggiamento di diffidenza e d'inferiorizzazione dello straniero ha alimentato uno scorretto approccio allo studio dei fenomeni migratori. Il migrare in questo studio non sarà considerato "come una cosa, ma il risultato di un gran numero di scelte individuali": al pari di qualsiasi fenomeno sociale "la somma d'innomerevoli storie individuali, decisioni aleatorie, progetti parzialmente consapevoli, traiettorie esistenziali" (Dal Lago, 2002: 161, 163). Una prospettiva transnazionale all'analisi dell'esperienza di Mandiaye, ovverà al pericolo di ridurre il ruolo attivo e le angosce esistenziali del singolo individuo⁸ a fattori sistemici, inevitabilmente consequenziali al processo di globalizzazione (Pollini e al. 2002, Sayad, 2002).

In generale si definiscono transmigranti quegli individui che "sviluppano e mantengono multiple relazioni – familiari, economiche, sociali, organizzative e politiche – che si estendono attraverso le frontiere. Più specificatamente, l'elemento centrale del transnazionalismo è la molteplicità di collocazioni sociali che questi transmigranti assumono sia nella società d'origine, sia in quella che li ospita" (Glick

⁷ "Il termine *immigrati*, con il cui in Italia si denominano comunemente gli stranieri provenienti da paesi poveri e di modesta condizione sociale, ha il suo corrispettivo nel francese *immigrés*, ma non ne ha nella lingua inglese che invece parla di *immigrants*. Se preferisco parlare di *immigranti* piuttosto che di immigrati non è per anglofilia, ma per esclusione: il primo termine, infatti, sembra indicare una categoria di persone designata in base ad uno status definitivo. Connota come perenne una condizione che invece è, o dovrebbe essere, transitoria. Il termine *immigranti* sembra invece più pertinente a indicare un passaggio, uno status provvisorio che dovrebbe essere superato" (Kilani e al., 2001). In più, ritengo che l'uso del termine *migrante* possa essere maggiormente funzionale nella capacità d'inferire alla duplice realtà d'emigrazione ed immigrazione.

⁸ Sebbene in quest'articolo si parli di migrante riferendosi esclusivamente a coloro che, in situazioni disagiate, scelgono di emigrare per il desiderio di migliorare la propria esistenza e quella dei propri congiunti, questo termine si riferisce più ampiamente a tutta una serie di persone che scavalcano più o meno di continuo i confini delle nazioni: i rifugiati, i missionari, gli accademici, gli artisti, i turisti o i veterani di guerre svoltesi all'estero (Pollini e al., 2002).

Schiller et alt., 1994: 7; cfr. Vertovec e Cohen, 1999).

L'approccio transnazionale segna l'abbandono di due paradigmi teorici (quello olistico in cui ogni azione è considerata il risultato di meccanismi macro-sociali e quello "individualista" che focalizza l'attenzione sulle motivazioni individuali⁹) e del tradizionale bipolarismo (assimilazione/pluralismo etnico o rientro in patria) permettendo di cogliere la realtà di gruppi migranti che transitano periodicamente per i confini degli Stati, sviluppando delle relazioni che si estendono al di là dei confini nazionali (cfr. Glick Schiller et alt., 1992 e 1995; Pollini e al., 2002). Elemento essenziale sarà render conto dell'azione dei *migranti transnazionali*, che sono contemporaneamente in diversi luoghi, "vale a dire della nuova capacità da loro impersonata di essere nello stesso tempo 'qui' e 'li'" (Riccio, 2006a:307; cfr. Grillo, 2000).

Di natura diversa sono, invece, le considerazioni che riguardano l'arte del teatro, inteso come fenomeno culturale. Alcuni studiosi, a questo proposito, hanno operato una vera *antropologia del teatro*¹⁰, rivelando le possibilità creative e conoscitive insite in questa pratica e in tutte quelle espressioni culturali che si differenziano perché sono eseguite in spazi e tempi privilegiati, distinti dai periodi e dalle aree riservati solitamente al lavoro, al cibo, al sonno: le *performances culturali* (Turner, 1993). Queste forme espressive, simboliche e culturali, individuali e collettive, si manifestano come un "veicolo per capire la profondità della vita sociale e nello stesso tempo la complessità dell'economia dinamica della vita della collettività" (Turner, 1972). Soltanto in un secondo momento, quando queste espressioni rituali sono ricollocate all'interno del continuum della vita quotidiana, si caratterizzano come *actions* (nel senso di "fare" e di "recitare", d'azione quotidiana ed esecuzione teatrale) performative¹¹. Le performances culturali sono intimamente legate ad un contesto sociale perché in esso si trova l'origine di esse. Turner individua "il luogo di maggior creatività" delle azioni performative (Turner, 1999) nelle situazioni caratterizzate da momenti di rottura che "sorgono nel corso della vita sociale, in una comunità, nei gruppi corporati o in altri tipi di campi sociali" (Turner, 1993: 177), e che si manifestano attraverso conflitti, crisi ed infrazioni dei regolari rapporti individuali e collettivi. A questo riguardo egli usa l'espressione: *drammi sociali*. I drammi sociali, che nella nostra cultura si chiamano solitamente crimine, colpa, devianza, offesa, misfatto, ingiuria, torto, danno e così via, sono considerati "la matrice empirica" da cui

⁹ Confronta rispettivamente Marx, 1982 e Durkheim, 1972, e Weber, 1974.

¹⁰ L'*Antropologia culturale del teatro* è un indirizzo degli studi etno-antropologici che ritiene l'azione teatrale un fenomeno culturale e simbolico da cui è possibile trarre "importanti chiarimenti sui modi in cui i temi e i valori culturali vengono comunicati, nonché sui processi di cambiamento sociale e culturale" (Singer, 1972).

¹¹ Il termine *performance* deriva dal francese *parfournir*, che significa letteralmente "fornire completamente o esaurientemente". "La parola *performance* non rimanda necessariamente alla connotazione strutturalista del manifestare una forma, ma piuttosto al senso processuale di "portare a compimento" o "completare". *To perform* è dunque portare a termine un processo più o meno intricato, più che eseguire una singola azione o un singolo atto" (Turner, 1999: 166). La performance, drammatica o rituale, è un processo durante il quale si genera qualcosa di nuovo, dei simboli o dei significati alternativi. L'uso del termine performance è qui considerato in un modo più estensivo rispetto al tradizionale concetto di "eseguire qualcosa".

i generi performativi imitano (per *mimesis*) la forma processuale ed in parte (mediante riflessione) attribuiscono ad essi un significato (Turner, 1993). In questo contesto Turner riprende ed approfondisce il concetto di *liminalità*¹² formulato da Van Gennep. Turner concepisce la vita reale e quella sul palcoscenico come un sistema dinamico d'interdipendenze tra drammi sociali e performances culturali. Il dramma scenico, nutrendosi di quello sociale, si manifesta come qualcosa di più rispetto ad un semplice opera d'intrattenimento perché sviluppa una retorica drammaturgica che fa riferimento alla latente struttura processuale del dramma sociale da cui ha avuto origine.

2. Migrante in Romagna: tra sogno e realtà.

Il flusso delle migrazioni senegalesi in Italia, così come in gran parte dell'Europa, si manifesta oggi come una realtà di sostanziale rilievo; se nel 2001 i dati statistici ci dicono che in Europa l'immigrazione senegalese si attestava sulle 130.000 unità (Dati Istat al Gennaio 2001) e più recentemente dall'ultimo rilevamento della Caritas, è emerso che soltanto sul territorio italiano ne soggiornano circa 46.300, pari al 2 % del totale delle domande di regolarizzazione presentate dagli stranieri (Dati del Rapporto Statistico Caritas/Migrantes 2006), è possibile affermare che il fenomeno migratorio senegalese si presenta ormai come una componente strutturale del nostro sistema sociale¹³.

La storia dell'esperienza migratoria di Mandiaye, e più in generale degli immigrati senegalesi, è legata al filo rosso della storia dell'immigrazione Murid¹⁴ e della crescente diffusione che questa confraternita religiosa ha in Senegal. In particolare, il

¹² Il concetto di liminalità, mutuato dagli studi sul rito di Van Gennep, è uno dei punti fondamentali della teoria di Turner. La zona liminale è "la soglia che sta fra due sistemi culturali differenti", "lo spazio intermedio situato tra situazioni assegnate e definite dalla legge". La zona liminale, non essendo "contrassegnata da alcuna forma determinante di potere, permette l'espressione delle forze della mutazione e del cambiamento" (Turner, 1999).

¹³ I dati che costituiscono le statistiche Istat, riguardano il numero delle residenze anagrafiche. Tale cifra quindi non dà conto né delle presenze ormai stabili di persone con regolare permesso di soggiorno, ma residenti altrove; né delle presenze, non esigue in alcune parti dell'anno, legate a lavori stagionali (in agricoltura, in industrie conserviere, nel settore alberghiero, nel commercio ambulante fuori di alta stagione); né infine delle presenze irregolari.

Il Dossier Statistico Immigrazione stilato dalla Caritas/Migrantes è elaborato invece in base al calcolo dell'incidenza che hanno le domande di regolarizzazione sui soggiornanti già registrati dal Ministero dell'Interno (cfr. Mottura, 2000).

¹⁴ Inscritta nella tradizione del misticismo sufi il Muridismo è una confraternita islamica nata nei primi decenni del 1900 in Senegal ad opera di Cheikh *Ahmadou Bamba M'Backé* e diffusasi rapidamente all'interno del paese. La comunità Murid si colloca a cavallo di più regioni storiche tradizionali: il Cayor, il Baol, il Djoloff, il Sine. Elemento fondamentale dell'organizzazione Murid è la relazione di dipendenza tra *taalibe* (discepolo) e *serigñ* (marabutto) in un triplice aspetto: *jébbëlu* (sottomissione personale), relazione carismatica e relazione di clientela. La confraternita Murid s'identifica sostanzialmente con l'etnia wolof e in quella parte di paese denominata: bacino arachidiero (1/5 del territorio, 1/2 della popolazione).

sistema organizzativo e relazionale che la contraddistingue, la *daayira*¹⁵, assume un ruolo fondamentale sia nel facilitare l'inserimento di ogni individuo nel sistema urbano, e quindi all'interno di un nuovo universo culturale ed economico, sia nel mantenerlo saldamente ancorato ad una organizzazione sociale tradizionale attraverso l'azione svolta dalla dottrina religiosa (Schimdt di Friedberg, 1994): è appoggiandosi a questa rete di legami religiosi e culturali che Mandiaye giunge in Italia nel settembre del 1987.

Nato a Diol-Kadd, un villaggio di etnia *serer*¹⁶ di circa trecento abitanti, situato nella provincia di Thies, Mandiaye (terzo di ventidue fratelli) si trasferisce a Guèdiawaye,

un quartiere periferico di Dakar¹⁷. Qua egli trascorrerà tutto il periodo della sua gioventù, fino al giorno in cui prenderà la decisione di emigrare all'estero. La realtà nella periferia della capitale o nella bidonville, come egli non esita a definirla, sembra essere vissuta con un disagio profondo che è espresso in modo chiaro dal paragone compiuto con i sobborghi torinesi o con la propria attuale località di residenza: il Lido Adriano. Con queste poche parole Mandiaye manifesta quasi un senso d'estraneità verso la propria terra natia, dove, a posteriori, gli sembra di aver vissuto già dall'infanzia nella condizione di un individuo migrante.

Come molti degli immigrati senegalesi che si trasferiscono dalle zone interne del paese in città, Mandiaye comincia già molto giovane a lavorare ed aiuta il padre nel suo lavoro di sarto. Allo svolgimento di quest'attività si affianca l'istruzione alla scuola coranica¹⁸, prescritta dalla salda tradizione dei credenti

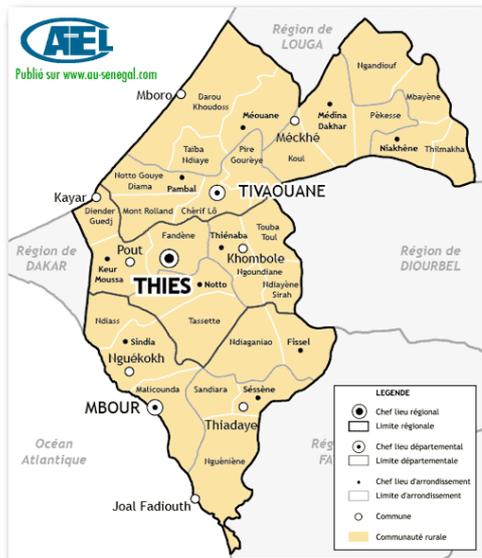


Fig. 2 - Regione di Thies (tratto da www.au-senegal.com/collectivites-locales/thies.gif)

¹⁵ Associazione fondata dai marabout nelle aree urbane. Questa ricostruisce in città la base dell'unità e della solidarietà di una *daara* che è una struttura collettivistica di produzione istituita dal marabout; localizzata in zone rurali, la daara è costituita da una scuola per la formazione spirituale dei taalibe, e da alcune abitazioni ognuna col proprio appezzamento di terreno.

¹⁶ I Serer sono la seconda etnia del paese (20% della popolazione) e sono concentrati nella regione di Thies e Sine Saloum. Sono tradizionalmente allevatori ed agricoltori e rispetto ai Wolof sono più legati alle antiche tradizioni della loro terra. Anche tra i Serer sono diffuse la religione musulmana e cristiana, tuttavia essi celebrano ancora diversi riti dell'antica religione animista africana.

¹⁷ L'emigrazione della famiglia verso la capitale, avvenuta presumibilmente nei primi anni '70, sembra essere stata motivata dalla grave siccità che ha colpito il Senegal in quel periodo.

¹⁸ Nelle città del Senegal l'educazione è affidata ad alcune istituzioni scolastiche: la scuola coranica, la scuola araba e la scuola islamica franco-araba. Nella scuola coranica l'istruzione inizia a 3 anni; sia bambini che bambine sono riuniti in classi miste. L'educazione prevede un primo periodo nel quale s'impara a leggere e recitare il Corano, senza però capirne il senso; la scuola prosegue poi fino a 18 anni ma al termine non rilascia alcun diploma o titolo di studio (cfr. Khouma, 1994; Schimdt di Friedberg, 1994).

muridi, e un'educazione di stampo tradizionale, che il padre, fedele osservante dei culti animisti, impartisce con estremo rigore. Nei confronti di questi due ammaestramenti, che durante la giovinezza assumono il ruolo di veri e propri pilastri di riferimento (sia dal punto di vista formativo-culturale che ideologico) Mandiaye reagisce, tuttavia, con un atteggiamento estremamente critico e contestatario.

Fin da tre anni mi hanno portato nella scuola coranica e ci sono stato per quindici anni. Questo gli [riferito al padre] dava da una parte fiducia, e dall'altra timore perché contraddicevo sempre quello che...[diceva]¹⁹

Soltanto dopo che hai la memoria t'iniziano a spiegare la storia ed il significato. [...] Quello che dovevo fare in quindici anni di scuola coranica era mettere a memoria tutto il libro.

...ogni tanto scappavo per andare di nascosto nella scuola francese. Sai, dopo quindici anni di gabbia!

...mio padre è un ortodosso della tradizione animista, [a cui] piaceva molto andare a trovare gli stregoni²⁰.

...sia il mio maestro di Corano che il mio maestro di religione animista, che era mio padre, erano i due che mettevo in discussione. Spesso mi piaceva quando c'erano loro due a parlare essere in mezzo; facevo sempre domande che neanche loro si facevano...infatti questo gli [riferito al padre] piaceva tantissimo.²¹

Il padre e il maestro di scuola Coranica, sono dipinti, dalle parole di Mandiaye, come gli interlocutori privilegiati e i principali agenti che discriminano ogni sua azione. Il vincolo religioso e sociale che egli mantiene verso il proprio marabout, ed il legame familiare e spirituale che dimostra verso il padre non sembrano tuttavia esaurirsi in una forma di devozione scolastica, ma diventano piuttosto il principale obiettivo verso cui manifestare il proprio disagio nei confronti di una realtà quotidiana difficile. Il continuo tentativo di metterli a confronto, non è motivato dall'intento di favorire un incontro tra i due punti di vista, ma mostra piuttosto la volontà di farli collidere per misurarne le virtù ed i limiti obiettivi. Mandiaye, sebbene dimostri un rispetto ed una profonda fiducia verso queste persone, le mette in discussione lasciando intravedere quale sarà il fattore più importante attorno al quale prenderà forma la sua idea di migrare all'estero. L'atto di riflessione che Mandiaye mostra verso la propria cultura, diventa corroborante nell'alimentare una maggiore coscienza di distacco nei confronti della cultura stessa.

¹⁹ Comunicazione personale, registrata su nastro magnetofonico in data 22/06/2003.

²⁰ Comunicazione personale, registrata su nastro magnetofonico in data 12/07/2003.

²¹ Vedi Nota 19.

2.1 Rituali di partenza

La partenza di Mandiaye, così come quella d'ogni senegalese che si prepara ad emigrare, è un evento che coinvolge il nucleo familiare ed una significativa parte della comunità; in questo caso, tuttavia, le motivazioni, le modalità pratiche e le ragioni che scandiscono i momenti precedenti all'emigrazione, sembrano essere guidati e contraddistinti dalla presenza di due registri interpretativi differenti, se non addirittura antitetici.

S: Quando hai deciso di andar via?²²

M: È stato lui che ha deciso [M. si riferisce al padre]. È stato lui che ha detto che dei suoi figli io ero [sarei stato] l'unico che [con il quale] comunque, andando anche al paradiso, riusciva [sarebbe riuscito] a comunicare... a mantenere questo contatto, a mantenere i legami famigliari... ad essere un ago²³! ...spesso mi diceva che anche avendo studiato il Corano e l'Islam che stroncano in continuazione la religione animista, io non la stroncavo mai...

Io ho una sorella a Brescia che non avevo mai visto... [fino all'arrivo in Italia] Lei è partita, è stata una delle prime rivoluzionarie che ha rotto i tabù delle regole della famiglia; è scappata dalla famiglia all'età di sedici anni, è andata in Francia e poi è arrivata in Italia, a Brescia²⁴.

Se nella visione del padre *colui che emigra è un ago*, è l'individuo che preserverà la continuità e l'unità del gruppo familiare mettendo in gioco se stesso per garantire la stabilità sociale ed economica delle persone cui è legato, in nome della fiducia e della considerazione dimostrategli, nell'immaginario di Mandiaye la figura dell'emigrante si staglia come quella di *colui che opera una scelta rivoluzionaria e straordinaria*, che lo distingue e gli permette di esprimere se stesso e la propria identità di vedute rispetto a rapporti e a regole sociali ormai troppo restrittive. Il primo di questi due aspetti, ossia la profonda fiducia manifestata dal padre verso il figlio (appare quasi essere eletto simbolicamente a "figlio eletto", prescelto per essere l'anello di coesione della famiglia, l'emigrazione della sorella maggiore non appare godere dello stesso grado di considerazione e di significato), agisce come un volano nel configurare le molteplici motivazioni che orientano le scelte di Mandiaye e la decisione del padre nel formulare il progetto migratorio.

Con me però, ha avuto fin dall'inizio una grandissima fiducia... ed è importante questo. Nell'82 quando l'Italia ha vinto i mondiali fu la scoperta per me dell'Italia;

²² Per una maggiore chiarezza espositiva nella trascrittura delle interviste ci si è avvalsi di alcune abbreviazioni: "M" , Mandiaye e "S", Stefano;

²³ Attribuendo ad Mandiaye la funzione di ago, il padre non desidera soltanto investire il figlio del compito di essere il principale individuo di riferimento per la coesione ed unità del gruppo parentale, ma sembra voler in qualche modo riaffermare anche la sua appartenenza alla casta dei rabb-ser, quella dei tessitori.

²⁴ Vedi Nota 19.

allora mi aveva molto entusiasmato la voglia di venire in Italia per giocare calcio. Allora, ero partito sicuramente non per diventare sicuramente un calciatore, ma nella mia testa c'era l'idea: "Arriverò in Italia e troverò una squadra dove giocherò perché mi fidavo di...quello che ero capace di fare. Sapevo che il calcio è [c'è] anche in Italia ...è un po' dappertutto".

...il teatro io non l'ho avevo mai fatto prima.. Ma sai, io ero partito con tutto un altro obiettivo,...quello di guadagnare tanti soldi e ricostruire la casa della mia famiglia...avevo delle altre idee in testa!²⁵

Dietro la passione per il gioco del calcio e l'intenzione di dimostrare le proprie capacità sportive, sembra celarsi il generale desiderio di conoscenza, una spinta verso la ricerca di uno spazio d'espressione e realizzazione personale. Questi aspetti tuttavia si affiancano necessariamente ad un'esigenza più materiale: l'impegno a garantire un sostentamento sicuro e durevole per sé e per il proprio gruppo familiare. Se da un lato l'idea di lavorare in una compagnia teatrale non rientrava sicuramente tra i progetti di vita, dall'altro la volontà di credere nelle proprie possibilità, in *"quello che [si è capaci] di fare"*, emerge come l'impulso più profondo alla base della scelta migratoria. Questo progetto migratorio, attorno al quale si coagulano gli interessi e gli onerosi sacrifici economici di molti componenti del gruppo, si manifesta come un fenomeno vissuto e sentito fortemente da tutto il nucleo parentale del futuro migrante, ed in particolare dal padre (Perrone, 2000). Per questo motivo, il buon esito del viaggio migratorio è collegato allo svolgimento d'alcuni significativi rituali preparatori durante i quali il padre ed il maestro murid sanciranno il loro consenso.

"Tu dovresti partire perché hai un buon cuore...", mi diceva [riferito al padre].
"Adesso dobbiamo fare questo piccolo giretto dai vari stregoni, di diverse etnie, che devono dirti se tu veramente...riuscirai a viaggiare, se il tuo viaggio sarà possibile". Quindi, per due settimane noi abbiamo girato da un villaggio ad un altro. Io ero vestito tutto di bianco come per un'iniziazione e avevo dovuto fare anche un digiuno in cui certi giorni si mangiava ed in altri...

S: Hai compiuto quindi un viaggio prima di...

M: ...prima di fare questo salto!...e molti di loro [gli stregoni, i marabout ?] mi avevano detto che...i miei spiriti di là [in Senegal] erano molto legati ai miei spiriti di qua [in Italia]. Quindi c'erano legami

S: Ma questo te lo si diceva prima di partire?

M: Sì, prima di partire. Mi avevano indicato questa persona: Marco Martinelli. Mi avevano detto: *"Incontrerai questa persona che diventerà come tuo padre, come tuo zio...cioè diventerà un maestro che cercherà di farti praticare tutto ciò che è stato teoria sia nel Corano, sia nella tradizione animista"*²⁶.

La realizzabilità del viaggio migratorio passa attraverso un atto di sacralizzazione di esso nel quale riemerge e si riafferma il valore attribuito al mantenimento dei vincoli

²⁵ Vedi Nota 20.

²⁶ Vedi Nota 19

familiari e della coesione sociale che già nei precedenti discorsi del padre si erano rivelati come fattori imprescindibili. A questo atto si unisce poi la trasmissione di alcune informazioni che riguardano il sistema di relazioni che costituiranno la condizione di partenza e il primo punto di riferimento nell'esperienza migratoria di Mandiaye. In questo contesto il rapporto tra taalibe²⁷ e marabut assume un peso rilevante.

D'altra parte nel rievocare l'azione rituale attraverso cui è stabilito e consacrato il legame spirituale e materiale tra la terra natia e l'Italia, Mandiaye sembra effettuare un'opera di reinterpretazione dei significati e delle indicazioni che gli sono trasmesse durante questo "rito di passaggio" al mondo altro. Nell'identificazione di Marco Martinelli, il regista ed attore della Compagnia delle Albe, con la persona che sarebbe stata la guida, colui che avrebbe garantito la fermezza del legame tra gli spiriti in Senegal e in Italia, Mandiaye opera una rilettura di questi fatti che non riflette le originarie indicazioni disposte degli stregoni, ma risponde alla volontà di dare un senso, una forma di legittimazione alla propria scelta professionale: l'attore di teatro.

Alcuni aspetti si distinguono quindi come fattori preliminari alla realizzazione del viaggio migratorio: il *consenso paterno* concesso soltanto in seguito ad una serie di pratiche rituali volte a tessere la trama di un legame che agisca a livello reale e simbolico nel garantire il sostegno all'esperienza migratoria, e il *desiderio personale* di esprimere e mettere in gioco se stessi, per migliorare la condizione esistenziale.

Il giorno della partenza si presenta come il punto d'arrivo di una riflessione e di un cammino personale che, dopo esser stato orientato e contrassegnato da molteplici spinte emotive, pressioni sociali ed esigenze materiali, si esplica in una volontà di emigrare, perseguita anche a costo di enormi sforzi; come afferma Mandiaye: "Si fanno [...] sacrifici per sognare, si fa di tutto per sognare" (cfr. Nota 19), "...perché solo con il sogno puoi sentirti vivo" (Cfr. Nota 20).

2.2 Drammatica condizione.

Approdato a Rimini nel settembre del 1987 e stabilitosi susseguentemente nella città balneare Lido Adriano (in provincia di Ravenna), Mandiaye si scontra presto con una realtà di vita molto diversa e lontana dalle sue aspettative di partenza. Fin da principio, sebbene l'inserimento nella nostra società sia facilitato dalla rete di solidarietà interpersonale e comunitaria garantita dalla confraternita muride, Mandiaye dimostra presto il suo desiderio di maggiore autonomia, manifestando la riluttanza nell'attribuire a suo zio piena fiducia.

Lui (riferito allo zio) mi proteggeva: mi ha fatto andare in spiaggia a vendere, mi ha accolto quando non conoscevo nessuno...era un punto di riferimento ma non una persona che conoscevo; quindi all'inizio era lui che decideva...“vai in spiaggia, non andare a lavorare da questa parte” etc...

Quando sono arrivato [...] non riuscivo a sganciarmi da quella situazione lì²⁸.

²⁷ Vedi Nota 14

²⁸ Vedi Nota 19.

“Quando lo zio mi ha detto che il lavoro era vendere orologi ed accendini, io ho incominciato a piangere forte, forte, perché ho detto: qua c'è da soffrire e nient'altro” (Lorenzoni e Martinelli, 1998: 86).

Lo zio è percepito come un vincolo o un ostacolo sfavorevole, ma imprescindibile per la sopravvivenza personale. La professione di venditore ambulante è vissuta da Mandiaye in modo fortemente traumatico. Il gravoso sforzo manifestato nel dover compiere questa attività e nel sopportare le restrittive possibilità di vita che essa impone, lascia trasparire lo stato di precarietà, sfiducia e disprezzo che egli sente verso la propria esperienza d'emigrato (così come verso la propria condizione d'immigrato agli occhi della società ospite).

“Eravamo più di dodici in casa, tutti uomini, e mi chiedevo: come potremmo dormire in una casa così? A l'ora di andare al letto vedo che tirano fuori tutti i materassi da mettere per terra, e questo subito mi ha fatto ritornare in mente il Senegal, mi ha fatto pensare ai guineiani che vengono da noi a lavorare e, per risparmiare, dormono tutti in una stanza. In Senegal io li guardavo senza pietà, pensavo che erano avari” (Lorenzoni e Martinelli, 1998: 86).

Il generale senso d'emarginazione avvertito nel quotidiano confronto con la popolazione del Lido Adriano, così come lo stato di sradicamento sociale e psicologico provato verso la sfera locale legata alla confraternita muride, costituiscono il nucleo significativo di quelle opposizioni e di quei conflitti che informano e caratterizzano il vissuto migrante di Mandiaye come un dramma sociale. Il concetto di dramma sociale, attraverso cui Turner (Turner, 1993 e 1999) individua tutti i momenti di crisi ed infrazione dei regolari rapporti individuali e collettivi che normalmente promuovono la coesione di un sistema sociale, sembra trovare corpo proprio nell'esperienza migratoria di Mandiaye. Le motivazioni, le emozioni, le angosce e i desideri, che articolano la personale storia di migrazione di Mandiaye si manifestano come la vera matrice da cui prendono vita le messe in scena o, in altre parole, le performances culturali in cui si realizza quella dimensione liminale dove il dramma sociale può essere rivissuto, interpretato e dinamicamente affrontato. La dimensione delle performance teatrali, come mostrerò a breve, si manifesta come lo spazio d'azione simbolico in cui il dramma sociale è espresso e in un secondo momento superato. La performance teatrale si delinea come un momento di discernimento dove i suoi contenuti sostanziali rinviano direttamente al dramma sociale (Turner, 1993). Nella situazione di Mandiaye, il lavoro diventa la ragion d'essere dell'emigrazione ma anche la ragione del malessere che si prova immigrando (Sayad, 2002).

L'emergente distacco dalla fede mussulmana e dalla confraternita Murid che aveva fornito il supporto per il progetto migratorio, e lo stato di marginalità e fallimento avvertiti nei confronti del contesto sociale d'approdo, inducono ad un duplice freno inibitorio nell'identità di migrante che Mandiaye cerca faticosamente di costruire. Di fronte a questo generale misconoscimento del proprio ruolo, Mandiaye trova, tuttavia, sostegno e fiducia nelle parole di un amico, l'unico che sembra esser capace di comprendere la sua situazione.

Avevo anche un amico in Senegal che mi scriveva dicendomi: “Allora come sei messo? Non sei ancora uscito dalla tua gabbia...meditativa? Salta fuori; lascia tutto; sono soltanto fregature”. Mi diceva: “Smetti di parlare col Senegal; devi rompere i rapporti e creare il tuo Senegal lì in Italia. Vai vicino alle persone; impara la lingua; impara a conoscere la cultura; fatti degli amici italiani. Lascia stare il Senegal...poi ci tornerai. Noi ti conosciamo, non ci abbandonerai; non perderai quello che hai acquisito dalla tua cultura. Metti da parte quello che hai e fai il salto!”. Questo era un amico...un amico che non si è mai mosso dal mio quartiere²⁹.

Le parole di questo amico mostrano, di qui a poco, un'importanza decisiva. I pensieri ed i progetti personali di Mandiaye, fino ad allora rimasti celati ed inibiti sia a causa delle grandi aspettative riposte nella sua esperienza d'emigrazione, sia a causa del sentimento di deferenza provato verso il proprio marabout, trovano, infatti, espressione attraverso la voce di questa persona. Queste parole risuonano con una duplice intensità perché sembrano essere percepite sia come una dimostrazione di profonda stima e fiducia personale, sia come l'indizio significativo di una nuova tendenza: lo sguardo in avanti della tradizione. La stessa sensibilità verso questa profonda ed urgente questione culturale è manifestata da Ahmadou Hampâté Bâ che, nel riflettere sul rapporto tra tradizione e modernità, osserva: “La tradizione è come un albero, c'è il tronco, ma ci sono anche i rami. Un albero senza rami non può dare ombra. È per questo che occorre che le tradizioni stesse sfrondino i rami che muoiono. Io sono contro la conservazione cieca delle tradizioni, come sono contro la loro negazione totale, che significherebbe la negazione, l'abdicazione della personalità africana” (Hampâté Bâ, 1998).

Forse, è proprio l'eco delle parole di questo amico che guidano Mandiaye nella decisione di incamminarsi verso le tavole del teatro.

All'inizio mi ero detto: “Io come venditore faccio schifo, non mi piace. Calciatore non potrò diventare. Sono senza documenti. Questa è una opportunità. Conosco uno che abita qua. Un italiano. Già dal primo sguardo mi piace tantissimo. Io mi fido e vado...cieco...e dopo si realizzerà!”³⁰.

2.3 Va in scena la nuova realtà d'immigrato.

Dopo aver trascorso ormai un anno lavorando come venditore ambulante, nel settembre del 1988 Mandiaye fa la conoscenza della persona che segna la svolta decisiva nella sua esperienza d'emigrato, d'immigrato, o più semplicemente di giovane senegalese: l'incontro con Marco Martinelli. Questo sarà un evento foriero di una ricchezza culturale e personale reciproca.

S: *Ma, come è avvenuto l'incontro tra te e Paolo,...tra te e la Compagnia?*

M: *Qua vicino c'è quello che chiamano: “Il Villaggio del Fanciullo”; questo è una*

²⁹ Vedi Nota 20.

³⁰ Vedi Nota 19.

luogo gestito da un prete in cui si concentrano tutti gli immigrati senegalesi che sono appena arrivati.

Nell'87, quando c'è stata la scoperta di una Romagna africana, la Compagnia ha deciso: "Basta parlare dell'Africa; portiamo l'Africa in scena!"

Per il progetto teatrale loro avevano già stabilito un compenso mensile ed un contratto. [...] Quando sono venuti a chiedermi di fare teatro, io ho detto subito che lo avevo già fatto...anzi ho detto addirittura che avevo fatto il conservatorio di Dakar!...anche se non era vero nulla!

S: *Hai finto per la prima volta!*

M: *...sì, però la faccia di Paolo mi dava fiducia. Paolo è una persona che ti trasmette fiducia subito...è molto generoso, molto pietoso...capace di attirare...³¹*

Tra Mandiaye e lo sceneggiatore ed attore della nascente Compagnia teatrale delle Albe si instaura immediatamente una profonda intesa. L'iter culturale della compagnia teatrale, il cui spirito poetico scaturisce da uno sguardo disincantato verso la realtà, s'incrocia con la strada di Mandiaye. Sarà attraverso la sua partecipazione alla compagnia che il gruppo di teatranti raggiunge la definitiva consapevolezza che la terra di Romagna è africana, che la narrazione della realtà deve essere ormai un racconto a più voci, ricco delle diverse essenze che ne costituiscono l'humus creativo. L'aspetto che fin dall'inizio sembra fondare la grande amicizia con Marco Martinelli è il profondo sentimento di fiducia provato da Mandiaye; Martinelli è subito considerato come la vera controparte di quel legame intessuto dagli stregoni d'Africa durante i preparativi per la partenza. La sicurezza e la certezza nell'affidarsi a questa persona, sembrano essere gli stessi sentimenti che Mandiaye ha dimostrato essere determinanti nei rapporti instaurati rispettivamente con il padre e con l'amico. Mandiaye non esita ad instaurare delle corrispondenze tra la propria esperienza di vita e quella di Martinelli.

Anche Paolo è un conoscitore di questo tipo perché ha fatto la scuola cattolica; anche lui fin da piccolo è stato mandato a...a fare i campi religiosi [educazione in collegio?]. Anche lui all'età di vent'anni ha deciso di cambiare vita, e quindi di andare [di rivolgersi] ai greci [alla cultura greca?], di andare al teatro, prendere Dioniso etc...³²

Avendo avuto subito questo rapporto di simpatia e di fiducia con Paolo, anche se dentro di me inizialmente non volevo [fare teatro], ho resistito...anche perché ero abituato a soffrire, avendo avuto un tipo d'educazione dottrinale, forzata come quella dell'Islam o dell'animismo.

[Dopo il primo spettacolo] *Paolo mi ha detto: "Noi siamo rimasti molto felici di averti conosciuto. Abbiamo visto che di te ci possiamo fidare. Se a te può far*

³¹ Vedi Nota 20

³² Vedi Nota 19.

piacere continuare, noi possiamo ricostruire il teatro interetnico delle Albe”.
Io ho scelto di essere destinato a fare una cosa di cui non avevo neanche grande piacere all'inizio. All'inizio ho scelto perché era un lavoro che poteva darmi dei documenti ed un lavoro garantito. Potevo essere in contatto con gli italiani³³.

Da principio, la decisione di intraprendere il lavoro d'attore teatrale non sembra rispondere a precise inclinazioni personali; neanche la ricerca di una maggiore partecipazione alla realtà socio-politica italiana, sembra ancora essere elemento sufficiente alla nascita di un chiaro e stabile progetto migratorio. La scelta di Mandiaye segna, però, una svolta capitale nella misura in cui non rispecchia più l'atto di un individuo che opera in nome di una missione affidata dal proprio gruppo. L'emigrazione diventa un progetto individuale, privato del suo obiettivo inizialmente collettivo. Emigrare non significa più assistere il proprio gruppo, ma diventa piuttosto l'espressione di una volontà d'emancipazione dalle costrizioni del gruppo stesso (Sayad, 2002); soltanto all'interno di questo contesto si possono chiarire i diversi rapporti di forza a cui Mandiaye è soggetto da parte delle due società di riferimento, e si può veramente comprendere il duplice ruolo svolto dal teatro (considerato come dimensione spaziale e cognitiva). Lo svolgimento della professione d'attore se da un lato promuove, infatti, una critica revisione e un successivo allontanamento o, in alcuni casi una decisa frattura, nei legami di riferimento collettivo ed identitario, dall'altro si costituisce come momento di dialogo dove Mandiaye è in grado di elaborare delle risposte efficaci per dare un senso alla propria esperienza di migrazione e ai drammatici disagi ad essa legati.

L'adesione alla compagnia teatrale contrassegna un radicale indebolimento nella saldezza dei rapporti instaurati con lo zio di Rimini e con gli amici senegalesi con cui Mandiaye ha condiviso l'alloggio. Al dissenso di questi si affianca, inoltre, la forte opposizione della famiglia residente in Senegal, ed in particolar modo del padre, che non mostra però una resistenza assoluta alla scelta del figlio.

*Quando ho incontrato Martinelli che mi ha detto: “vieni!”, io sono andato [lo seguito] subito; senza sapere che cosa voleva dire [teatro?], ne di che cosa si trattava ma con la fiducia di prima faccia, di uno sguardo convinto...
...e lui (M. si riferisce a Pappajali, lo zio) non ha voluto questo. Ha incominciato quindi a scrivere delle lettere dicendo a mio padre delle...a mentire insomma.*

(riferendosi al padre)...quando ho iniziato di spettacoli non ne voleva sapere...anzi...per fare quello che ho fatto...ho dovuto usare [il] pugno di ferro...perché nessuno era d'accordo, nessuno.

S: *Ti riferisci alla tua famiglia?*

M: *Nessuno della mia famiglia [era d'accordo]. Nessuno dei miei amici che avevo qua perché dicevano: “Nooh, tanto i bianchi ti rovineranno, ti faranno bere l'alcool, ti faranno mangiare il maiale...insomma utilizzavano queste...”.*

Il teatro nella nostra lingua non esiste; non esiste la parola teatro, per cui tradotto

³³ Comunicazione personale, registrata su nastro magnetofonico in data 01/12/2003.

in francese theatre diventa gioco...[in effetti] è anche un gioco, nel senso della parola.

Io come molti di noi sono partito perché ci sono problemi economici, situazioni familiari abbastanza complicate. [...] Quindi mettersi a fare un lavoro che è chiamato gioco, non viene mai chiamato (è considerato) lavoro o una [attività per condurre una] vita normale...

[gli amici con cui divideva l'appartamento] hanno scritto delle lettere a mio padre dicendo: "Guarda che Mandiaye si è perso. Vive per strada. Non vuole più avere compagni senegalesi. Sta sempre con gli italiani"...³⁴

A questo proposito, l'esperienza di Mandiaye dimostra di andare oltre le categorie di emigrato o immigrato. La sua storia di migrazione dischiude uno scenario interpretativo nel quale la dimensione socio-culturale, rappresentata dai legami che intrattiene con il paese d'origine, e quella articolata dagli incontri con i membri della compagnia, assumono un ruolo equivalente e sostanziale. In questo contesto, la transnazionalità che distingue la realtà esistenziale di Mandiaye non si manifesta semplicemente in senso spaziale ma si esprime simbolicamente nell'influenza con cui queste relazioni, in un processo di continuo incontro, scontro, intersezione e mutamento, informano e configurano la percezione di se.

L'ampio dissenso suscitato da parte della collettività senegalese contigua a Mandiaye non si manifesta tanto per ragioni legate specificatamente allo svolgimento dell'attività d'attore, ma sembra essere motivato piuttosto da un atteggiamento di diffidenza e chiusura verso la società italiana, e quindi verso il comportamento di sostanziale apertura del loro connazionale. Quest'aspetto sembra confermare la generale tendenza all'isolamento che diversi studiosi d'immigrazione hanno rilevato essere caratteristica dei senegalesi (cfr. Riccio, 2001; Werbner, 1991). A questo proposito, ritengo allora significativo considerare l'esperienza di Mandiaye, non come un caso singolare, ma piuttosto come una concreta testimonianza della possibilità di superare alcuni dei problemi legati all'inserimento e al comportamento isolazionista degli immigrati nel nostro paese. L'inserimento lavorativo non dovrebbe, infatti, esaurirsi nella risposta ad una domanda d'impiego, ma si dovrebbe inserire in un contesto relazionale di stima, fiducia e rispetto reciproco.

Risulta importante considerare inoltre come il sentimento di contrarietà del padre affondi le sue ragioni in un terreno più profondo: quello della tradizione e della diversità culturale con cui il concetto di lavoro, ed in particolare, d'artista sono formulati. La scelta di Mandiaye porta ad una posizione d'aperto conflitto, che non si riduce al semplice dissapore tra congiunti o membri dello stesso gruppo, ma si manifesta con una più esplicita sfida al tradizionale ordine stabilito della comunità.

Ogni volta che torno in Africa una delle cose che mi piace è stare in mezzo ai griots e sfidarli...perché è anche sfida.

Se questa cosa mi deve uccidere (la sfida con i griots), io per dare un esempio

³⁴ Vedi Nota 19.

*concreto vado a morire...va bene lo stesso. A volte faccio [compio] rischi anche grossissimi mettendomi in mezzo a loro. Facendo così, però, scopri tanto*³⁵.

Nella società wolof si opera la distinzione tra lavoro sacro e lavoro profano, e non tra lavoro e svago. La dimensione ludica, spesso presente in alcuni momenti rituali, è comunque considerata intrinsecamente connessa al lavoro comune svolto da una collettività. Questa caratterizzazione agisce, quindi, determinando il valore attribuito ad ogni attività sociale compiuta durante il tempo quotidiano ed extraquotidiano. Di conseguenza l'arte del teatro, avendo perso nella nostra società quella dimensione di ritualità (che numerosi studiosi giudicano l'ultimo baluardo di fronte alla generale tendenza verso la riduzione di questo genere espressivo a mero momento spettacolare) (cfr. Giacché, 2004; Schechner, 1984 e 1990; Turner, 1993 e 1999), è una pratica fortemente osteggiata dal padre di Mandiaye; egli considera il figlio occupato in un'attività poco onorevole, rispetto a quello che stabilisce la sua appartenenza castale, l'etica muride, ed i suoi obblighi d'immigrato verso la comunità d'origine³⁶.

Il dramma sociale vissuto da Mandiaye in seguito al senso di disconoscimento compiuto nei suoi confronti dalle persone più fidate, diventa ancor più evidente allorché egli porta in scena uno spettacolo, il Griot Fulêr³⁷, dove egli si appropria di questa figura della "cultura tradizionale", rileggendone alcuni caratteri distintivi.

Griot si nasce e non si diventa. Io potrò diventare un artista di livelli straordinari ma non potrò mai essere chiamato o considerato un griot. Io sono nato come [appartenente ad una] "famiglia nobile" per cui ci sono delle scale.

(Riferendosi al proprio amico) *Lui non ha accettato. È l'unico che mi ha detto in faccia: "Tu non devi fare l'artista perché io sono il tuo griot, tu sei il mio nobile". "Fare l'artista vuol dire umiliarti e tu non devi essere umiliato davanti a me. Io sono umile vicino a te ma tu mai devi essere umile nei miei confronti". Sono i suoi modi di dire! È il modo in cui costruisce le sue cose.*

Lui fa parte della famiglia dei ñeño, degli Invidiati, dei griots. Lui non accettava perché suono il tamburo; solo i griots sanno suonare. È un caso raro vedere un non-griot che suona; puoi praticare l'arte ma suonare [in pubblico?] è una cosa molto...

³⁵ Ibidem.

³⁶ In Senegal l'importanza dei cognomi é tradizionalmente molto forte; questi sono indicativi del gruppo etnico, della casta d'appartenenza e del gruppo religioso di riferimento. Il suo cognome, *N'Diaye*, è legato alla figura di *Ndyadyan Ndyay*, il marabout di etnia pular che durante la metà del XIV sec. fondò il regno Wolof. Originariamente Mandiaye apparterebbe alla classe dei géér; nel considerare tuttavia, il valore che Mandiaye attribuisce di questi all'interno del suo contesto socio-familiare, ne è emerso un uso ed una re-interpretazione del significato estremamente flessibile e creativa (cfr. Ki-Zerbo, 1977; Gambi e al., 1995; Perrone, 1995).

³⁷ Ideato nel 1993, il Griot Fulêr è un progetto teatrale che prende vita da una polifonia di voci animate dallo stesso desiderio: mantenere vivo il valore della memoria e la forza dell'immaginazione che scaturiscono dalla loro narrazione, sia per incoraggiare una cultura d'ascolto e di reciproco scambio, sia per fronteggiare la perdita delle radici causata dall'emigrazione e dal generale senso di incertezza del presente. Protagonisti della messa in scena sono due personaggi: il griot e il cantastorie fulêr della tradizione romagnola. Lo spettacolo si costruisce attorno ai dialoghi di questi due fabulatori che guidano il pubblico a conoscere e condividere una nuova dimensione del reale, quella meticcica.

Suonare è una cosa specifica del griot. Se uno suona è obbligatorio pensare che sia un griot.

e io sfido, dico sempre "bisogna andare al di là". Io non ho voglia di rimanere solo sulle parole³⁸.

Nei giorni nostri, benché i principi e le norme stabilite dall'ordinamento castale wolof non costituiscano più un rigido vincolo prescrittivo al destino sociale di ogni individuo, Mandiaye non appartiene alla casta dei *gèwél* (i griots cantastorie) così come è alieno alla tradizione del teatro occidentale. Si considera griot soltanto in quanto attore. Mandiaye è la maschera di un griot; questo è sufficiente a produrre un'incrinatura nel rapporto di continuità che assicura ad un immigrato la percezione



Fig. 3 - Disegno di un griot che suona la kora
(Tratto da Mage, E., 1968)

del senso d'appartenenza verso la propria società nativa. L'agire di Mandiaye, se da un lato è percepito come un attentato alle radici culturali che assicurano l'equilibrio sociale del suo gruppo familiare, dall'altro lo pone in uno stato di grande instabilità ed ansia. La consapevolezza personale del suo ruolo sociale non è più chiaramente confermata, a causa sia dello scetticismo e mancanza di credito dimostrato dalle persone che lo legano al Senegal, sia della sua personale perplessità ed incertezza di fronte alla professione d'attore. Il "senso di presenza" di Mandiaye è messo in grave pericolo.

L'improvvisa assenza della controparte di riconoscimento conduce ad una condizione di drammatico disagio sociale. Il suo atto è percepito come la rottura di un tabù che minaccia la sopravvivenza del gruppo familiare, improvvisamente a rischio per la mancanza della propria fonte di sicurezza economica.

La messa in scena della figura tradizionale del griot è un processo che tuttavia assume una funzione ambivalente;

questo atto se da un lato mina il riconoscimento sociale di Mandiaye nei confronti della società d'origine, dall'altro pone al tempo stesso le premesse per il superamento di questa condizione. Per comprendere come ciò avvenga, sarà necessario, prima di tutto, tenere presenti quali siano le motivazioni che caratterizzano le radici poetiche della compagnia delle Albe.

3. Origine dell'ispirazione poetica.

La volontà di narrare il mondo, di dialogare con esso interrogandosi sulla propria realtà attraverso la costante e rituale celebrazione dell'atto teatrale è l'impulso scatenante l'ispirazione poetica delle Albe e il contenuto che sostanzia la forma dei drammi.

³⁸ Vedi Nota 19.

Nel 1986 la Compagnia delle Albe fa una scoperta decisiva: la Romagna è Africa. La realtà sociale ed il sottosuolo romagnolo stanno cambiando colore di fronte al numero crescente di vu' cumprà che affollano le spiagge e tornano, come i padri, alla loro terra. Nel prendere atto di questa realtà, che induce a sostenere provocatoriamente l'esistenza di una "Romagna Africana", la volontà della compagnia di raccontare il mondo e se stessi all'interno di esso, si esprime nell'impegno ad interrogarsi su questa realtà sociale. La consapevolezza che il teatro incarna "l'orrore e la gioia che proviamo nel vivere", è il fuoco che infiamma l'agire teatrale: il mondo dei vu' cumprà e il razzismo a cui essi sono soggetti diventano la materia viva di questo teatro (Martinelli, 1988: 8). Questi sono i presupposti che conducono la Compagnia a scoprire sulle spiagge della costa romagnola le radici creative da cui avrà origine una forma di *drammaturgia meticciasca*. Lo spettatore rappresenta una componente ineliminabile di questo teatro dal momento che egli stesso, non essendo "l'interlocutore (attivo o passivo) di una comunicazione, ma piuttosto il terminale di una "corrispondenza", esprime "il sociale" a teatro (Giacché, 1991: 88-91).

La forma meticciasca, caratterizzante le rappresentazioni drammaturgiche, si manifesta come l'effetto naturale di un'espressione teatrale che non si sviluppa dalla creazione di un linguaggio artificioso, ma scaturisce dalle singole personalità degli attori, e quindi dalle qualità culturali ed emotive che li contraddistinguono. La creazione di un linguaggio teatrale meticciasco si articola in un discorso che lega passato e presente, tradizione e modernità, la realtà di nativo e quella di emigrato.

La realtà e le emozioni degli attori, così come la vitalità ed il sentimento partecipante del pubblico (non inteso semplicemente come una platea di spettatori, ma come il più ampio contesto umano in cui gli attori sono inseriti quotidianamente), costituiscono le fonti ispiranti delle messe in scena teatrali che, a questo proposito, vengono definite dagli attori: "*messe in vita*". Storia-scrittura, attore-autore sono le opposizioni su cui si fonda il concetto della messa in vita. L'attore non è solo un corpo recitante ma si fa carne allo stesso modo in cui la scrittura teatrale è viva quando diventa parola incarnata delle storie individuali. Le maschere teatrali ideate dal Teatro delle Albe, non rappresentano il risultato di un processo di tipizzazione degli individui più caratteristici di una società, ma sono personaggi resi vivi dall'energia creativa ed espressiva di persone che, prima d'essere attori teatrali, sono *attori sociali* (cfr. Goffman, 1969; Turner, 1957). L'azione degli attori si esprime su un palcoscenico che si trasforma in uno spazio teatrale simbolico; esso diventa il luogo di dialogo e confronto con la *πολις* rappresentata dal pubblico, allo stesso modo in cui lo è il *penc*³⁹, il campo d'espressione dei griots.

4. La "messa in vita" di un griot migrante

Il linguaggio teatrale delle Albe assume nei confronti della tradizione un ruolo ambivalente. La tradizione si connota come il campo d'aperto confronto dove Mandiaye sembra voler riconquistare il valore di una propria considerazione sociale.

³⁹ Il *penc* identifica un'area circolare definita da una fila di ciottoli che delimitano lo spazio all'interno del quale la comunità si riunisce per discutere e prendere decisioni riguardanti la collettività.

La figura del griot e l'affine progetto teatrale, il Griot Fulèr sono l'emblema del lavoro sulla contaminazione che nasce dalla necessità di reinventare le proprie radici.

Tradizionalmente i griots occupavano un ruolo centrale nella cultura di molti popoli africani⁴⁰. Educati all'arte di saper esprimere se stessi, non solo attraverso il *verbum* ma anche attraverso il linguaggio della musica e del corpo, i griots detenevano sotto varie forme il *potere della parola*; essi si distinguevano per la grande libertà espressiva di cui godevano, e al contempo per la grande considerazione sociale di cui erano oggetto. La principale funzione dei griots, definiti anche “artigiani della parola”, è sempre stata quella di preservare la memoria storica e genealogica delle casate reali wolof stabilendo, molto spesso, una diretta continuità con gli antenati mitici; nel detenere il potere della parola, il griot è, quindi, il simbolo per eccellenza del sapere e della memoria collettiva. Svolgendo, inoltre, il molteplice ruolo di emissario e confidente dei re, di arbitro e conciliatore in situazioni conflittuali, d'organizzatore nei principali momenti cerimoniali della vita, il griot si distingueva come colui che con modalità differenti si poneva come un tramite, come il mediatore tra le diverse parti di un gruppo sociale⁴¹.

Il suo personaggio nell'esperienza teatrale di Mandiaye (un senegalese d'etnia wolof che, vorrei ribadire, non è membro della casta degli artigiani della parola) sembra assumere un valore ulteriore che non si esaurisce nella semplice ripresa delle proprietà fisiche e delle qualità estetiche distintive di questa figura sociale: il griot diventa la voce di Mandiaye, la chiave che libera la sua parola e la sua volontà di reagire alle catene imposte dall'esperienza di un'iniziale condizione migratoria deprimente.

S: *È nella possibilità di essere considerato anche un artista che ha trovato un punto di contatto con la modernità?*

M: *Si, si. Perché ciò che non posso dire io, è libero di dirlo il griot. Ciò che io non posso fare è libero di farlo il griot perché vive in una società che gli permette, gli autorizza di usare come vuole la parola e il suo corpo.*

M: *[Se fai parte della casta dei griots],...sei nato in una famiglia in cui hai il diritto di parlare; in una cultura orale è difficile avere il diritto della parola.*

⁴⁰ Le performance spettacolari dei griots, ossia i cosiddetti *geews* che vengono compiuti sempre all'interno del *penc*, sono ben conosciute proprio perché la loro grande sensibilità estetica si manifesta in una tecnica espressiva assai elaborata. L'uso di una recitazione salmodica, una grande capacità nella modulazione della voce, l'abile controllo della propria mimica e l'assoluto dominio del ritmo consentono al griot di stimolare ed attrarre la sensibilità emotiva del pubblico al quale di volta in volta si rivolge.

⁴¹ Secondo l'origine etimologica wolof, il termine *griot* significa “colui che appartiene al cerchio”. Il griot è colui che sta al centro del cerchio della propria comunità; se da un lato è colui che è in grado di resistere agli occhi che lo circondano e lo interrogano, dall'altro lato è colui che riesce a garantire il legame tra coloro che costituiscono il cerchio. Il compito più profondo del griot non è distrarre o divertire ma procurare equilibrio, armonizzare gli uomini (cfr. Beltrame, 1997). Il significato del termine attraverso cui quest'individuo è nominato non rimanda quindi ad un'azione definitoria, ma contrassegna piuttosto un tipo di relazione. Il ruolo del griot si esprime, in definitiva, nella capacità di mantenere una posizione centrale all'interno della comunità, per poterne garantire la continuità (cfr. Panzacchi, 1994).

Io non mi considero un griot. Oggi in Europa, nell'arte di cercare il nuovo, di creare novità, nel voler cambiare modi di dire o modi di fare...si hanno sempre esempi o riferimenti. Oggi per narrare una storia, io in quanto africano, dico...cerco di interpretare il ruolo di un griot. Io divento un griot, o meglio faccio una maschera di un griot e quindi (di conseguenza) molti giornalisti o spettatori marciano su questo binario per dire che sono un griot. Io non sono un griot, lo sto incarnando...essendo un artista ed essendo [di questo] molto entusiasta⁴².

Mandiaye reinterpreta la figura “tradizionale” del griot; egli promuove la vitalità di questa tradizione attraverso una sua messa in discussione, compiuta per mezzo del linguaggio teatrale. Egli, da attore, si appropria di questa figura sociale e la trasforma in un personaggio che in scena si carica di contenuti e significati nuovi: la libertà di parola della maschera del griot diventa la libertà d'espressione di Mandiaye in quanto immigrato e l'artificio con il quale riesce a riaffermare il ruolo della sua presenza sociale tra il gruppo familiare e la società nativa. In scena Mandiaye è padrone del proprio corpo e della propria voce, è libero di rivolgersi al proprio pubblico e di ricevere da esso il giusto plauso. Egli supera quello che Sayad definisce, lo stato di “apostasia culturale e sociale”, la condizione d’“assenza illegittima” che richiede un intenso e costante lavoro di legittimazione (Sayad, 2002).

Questo fenomeno appare ancor più evidente dal momento che Mandiaye non è un griot, non appartiene alla casta dei géwél; egli recupera un passato di cui non è neppure direttamente rappresentante, ma che, tuttavia, gli permette di instaurare un dialogo sia con la propria società sia con quella italiana nella persona del fulêr, ossia il narratore di fiabe che, fino all'inizio degli anni '30, girava di casa in casa nelle campagne romagnole raccontando storie in cambio di un riparo durante le fredde notti



Fig. 4 - Griot che suona la kora al Buskers Festival di Ferrara (Venturoli C., 2003)

invernali. La favola del Griot Fulêr fugge qualunque tipo di stereotipo propagandistico o qualunque rigida classificazione proprio affondando nelle radici: “il pubblico avverte [...] che la comunità può essere una normale condizione piuttosto che una straordinaria sensazione, e che il teatro non la ricrea dividendo gli spettatori a seconda della loro (razionale) padronanza di una lingua, ma raccogliendoli sulla base di una medesima (musicale) appartenenza alla stessa storia” (Giacché, 1996).

L'arte teatrale delle Albe mette in luce il suo stretto legame con la realtà sociale, con il vissuto dei suoi attori. La reinterpretazione della figura del griot nella cornice definita dalle quattro pareti di un teatro, ha un effetto significativo non solo in termini di apprezzamento professionale ma anche d'affermazione personale. La messa in scena del griot non si limita ad essere la sola riproposizione in forma

⁴² Vedi Nota 19.

drammatica di un istrione africano dalle straordinarie doti dialettiche ed artistiche, ma diventa l'abile rilettura di una figura della società africana tradizionale. Recuperando la centralità esistenziale vissuta dai griots nella loro società, Mandiaye raggiunge una propria centralità come attore ricostruisce la sua condizione come immigrato di fronte al pubblico italiano.

Il griot è la memoria della comunità e l'anello che la tiene insieme attraverso la conoscenza ed il ricordo della sua cultura e della sua storia collettiva. Mandiaye sebbene non occupi tradizionalmente questo ruolo all'interno della sua società, pur tuttavia sul suolo straniero egli assolve questo compito, diventando il simbolo e il portavoce della cultura senegalese in terra d'immigrazione e ponendosi come il fulcro d'aggregazione di una nuova comunità, quella interculturale. In definitiva, la "messa in vita" di questo particolare tratto della cultura tradizionale wolof, si presenta come la risposta ad una precisa scelta: l'appropriazione d'un insieme di significati, valori ed attributi che, flessibilmente reinterpretati, consentono di fronteggiare ed amministrare culturalmente la realtà d'immigrazione in cui Mandiaye sperimentava un disorientamento e la perdita del senso ultimo di se stesso. La storia personale diventa storia teatrale, *messa in vita*, il seme da cui prendono corpo i diversi personaggi dei drammi di Martinelli.

Per Mandiaye, il teatro originato dal sogno creativo delle Albe, e la dimensione d'espressività artistica e culturale che scaturisce dalle narrazioni "drammatiche", assumono le potenzialità riflessive e trasformative che Turner percepisce in diversi generi di performance culturale. I drammi quotidiani e le difficoltà che ogni individuo (migrante e non) sperimenta di fronte al generale processo di reificazione e disconoscimento del proprio "sé sociale", si manifestano come le crisi sociali e culturali da cui hanno origine le messe in scena della compagnia delle Albe. In queste performances culturali della compagnia delle Albe, la vita sociale non è semplicemente riflessa, ma è soggetta ad un momento di valutazione ed interpretazione critica che diventa attivo agente di cambiamento e di superamento dei drammi sociali stessi da cui si sono generate.

Mandiaye continua a perseguire i suoi progetti professionali nonostante i giudizi di contrarietà espressi dal padre e da chi compone la sua rete di relazioni transnazionali. In un secondo momento, saranno queste stesse motivazioni a ricondurlo sulla strada di casa e ad affrontare un ritorno in patria che, benché sia generalmente vissuto con ansietà da ogni migrante, per il valore simbolico assunto nel decretare il successo o il fallimento del progetto migratorio, per Mandiaye, attore di teatro negletto e spiantato, segnerà una radicale svolta nella considerazione attribuita al suo agire sociale.

[Io e la Compagnia]...avevamo [organizzato] questa piccola tournée un po' all'università di Dakar, un po' al teatro nazionale di Dakar, un po' in alcuni villaggi all'interno del paese...

Ho scritto quindi a mio padre dicendogli: "Guarda sto preparando questo e quest'altro. Dovrei rientrare in Africa; sono senza documento e senza soldi; non vi aspettate nulla di diverso di quello che ero...però è un inizio". Mio padre era molto preoccupato su questo, perché [...] rientrare come un artista, come una specie di griot, era un po'...

[riferito al padre] *mi diceva: “Guarda che tuo zio mi ha detto questo ed altro...”, io gli rispondeva: “Guarda che io senza di questo non riesco a vivere e non riesco neanche a mandarti i soldi per mantenere i tuoi ventidue figli”. E lui mi diceva: “Va bene, finché è così. Fallo ma sappi che ci sono delle regole molto rigide anche su queste cose qui”. Io l’ho invitato, lui è venuto a vedere lo spettacolo e a detto: “Cosa c’è di brutto in questo, cosa c’è di male!”.*

...oggi mi sono ritrovato...l’unico ostacolo era mio padre. Da una parte non voleva ma dall’altra non ha mai detto: “Non mi piace!” se non all’inizio...⁴³

5. Attore e Transmigrante tra Ravenna e Dakar

Dal 1986, anno in cui le Albe affermano provocatoriamente la realtà di una Romagna Africana trascorrono molti anni fino al 1990 quando realizzano il progetto di un viaggio di studio e lavoro in Senegal. Durante questo viaggio, se da un lato i membri della compagnia si fanno immigrati, ricambiano la visita del loro compagno e scoprono le loro radici africane nel tessere la trama su di un nuovo ordito, quello di un'"Africa Romagnola", Mandiaye presenta alla comunità e al suo gruppo familiare la propria condizione d'attore riscuotendo una manifesta ed inaspettata approvazione. La visione onirica del padre e i propositi di Mandiaye sembrano ricomporsi in un quadro unitario tramite la magia del mezzo teatrale. Dalle parole di Mandiaye, il teatro sembra caratterizzarsi come un vero dispositivo maieutico attraverso cui egli è in grado di riformulare consapevolmente i termini della propria identità d'immigrato.

(Il teatro) mi ha dato più ricchezza di conoscere meglio la mia religione di sogno, la mia cultura o il mondo di sogno che fa parte delle mie origini. Dall’altra parte avendo anche il bagaglio delle mie origini mi ha facilitato a comprendere di più delle cose che erano molto lontane...la realtà del teatro, la realtà di fare un confronto tra le origini del teatro e il mondo politico di oggi...tra l’arte ed una società⁴⁴.

La dimensione teatrale diventa il contesto significativo in cui Mandiaye esprime ed “affronta i problemi e le contraddizioni del processo sociale, le difficoltà che sorgono nel corso della vita sociale nelle comunità, nei gruppi corporati o negli altri tipi di campi sociali” (Turner, 1993). *L’esperienza teatrale si configura come una tavolozza dove Mandiaye, l’attore creativo, abbozza i “progetti di vita” e le strategie più appropriate ed interessanti per ridipingere il quadro della propria esistenza, per ricomporre armonicamente quei legami sociali che, come macchie di colore, sono stati gli elementi fondamentali della composizione ma, con il loro venir meno, anche l’origine principale nella progressiva perdita di senso della sua identità personale e sociale.*

Il linguaggio teatrale delle Albe diventa il veicolo di confronto con la realtà, il terreno

⁴³ Vedi Nota 19.

⁴⁴ Ibidem.

di dialogo e incontro attraverso cui Mandiaye, come un attore migrante, stabilisce un legame tra la realtà romagnola e quella senegalese.

Nel porre a confronto Marco Martinelli e gli stregoni della propria comunità, Mandiaye manifesta la sua profonda adesione alla filosofia delle Albe, che ricorda il fervore del tempo in cui cercava l'incontro tra il padre e il proprio maestro di scuola coranica.

Il legame con loro (i membri della compagnia) è forte da un continente all'altro. Quando sono là (in Africa) parlo di loro e sogno la realtà delle Albe. [...] Le due realtà non sono lontane.

...io ho portato artisti da lui (Mandiaye si riferisce al maestro di scuola coranica). Ho portato i miei compagni di lavoro da lui.[...] C'erano discussioni tra loro sulle religioni o sulle tradizioni...ascoltando di certi riti o di certe credenze, spesso usciva fuori la storia dei greci, il teatro greco...⁴⁵.

Con lo stesso spirito d'abnegazione egli porta avanti il suo progetto di realizzare alla periferia di Dakar "Guendiawaye théâtre", una "Casa del Teatro".

Avevamo questa idea di creare un ponte tra l'Europa e l'Africa...creare un teatro laggiù. [...] Avevamo il sostegno di una Ong di Firenze che ci aveva dato finanziamenti per tre anni. [...] Durante questo periodo non abbiamo avuto alcuna risposta dalle autorità locali. C'erano trentadue associazioni con cui lavoravamo; facevamo una rassegna di musica, teatro e danza. Era molto vivo!!...in quei tre mesi la città si riempiva⁴⁶.

Con questo progetto Mandiaye è deciso a realizzare una nuova platea in Senegal, per avvicinare un pubblico allo "spettacolo della realtà" e per insegnare ad ascoltare, osservare, e capire. Attraverso Guendiawaye théâtre, Mandiaye coltiva il sogno di mostrare ad un pubblico africano quale sia la vera realtà di un immigrato, che cosa sia veramente Europa. Solitamente se il ritorno a casa delle persone emigrate non si accompagna ad un corrispondente apporto di benefici, l'immigrazione è vista come un atto disdicevole e vergognoso; l'emigrato "quando torna giù, diventa materiale, non è più un essere umano in carne ed ossa ma è quello che porta" (N' Diaye, 2000). E, proprio contro questa tendenza, Mandiaye immagina la Casa del teatro come uno spazio dove il pubblico africano impari ad ascoltare e sappia andare oltre l'immagine dell'Europa che è propagandata in Senegal dai media, così come in Italia il pubblico occidentale sia capace di abbattere il muro di pregiudizi e stereotipi che impedisce di guardare alla sua Africa. L'Italia non è soltanto lusso e bellezza così come l'Africa non può essere associata esclusivamente alle notizie degli attentati e dei colpi di stato che vengono proiettati in televisione. L'emigrato prima di essere una indiscutibile fonte di benefici materiali dovrebbe essere considerata, secondo Mandiaye, come una

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Vedi Nota 20.

inesauribile ed insostituibile sorgente di saggezza e ricchezza culturale.

Quello che penso è: “Perché qua (in Italia) non deve mai arrivare qualcosa di positivo e deve sempre arrivare soltanto qualcosa di negativo”

In Europa si parla dell'arrivo degli immigrati come di una ricchezza; c'è chi in un modo sfrutta questa ricchezza e c'è chi invece dice: “Questa è spazzatura!”...no? Da noi non c'è un minimo di...[considerazione?] né da una parte né dall'altra!

Da quale altra parte puoi trovare una ricchezza come la mia! A livello teatrale soprattutto! La musica lo può avere. La scienza lo può avere, ma a livello culturale e teatrale fin ora non si è visto⁴⁷.

6. La performance teatrale: un momento liminale.

Le performances teatrali originate dai racconti degli attori non indulgono alla sola rappresentazione di una realtà presente, né tanto meno si riducono al mero prodotto di un impulso estetico, ma sembrano assumere un significato più complesso.

Durante la messa in scena del Griot Fulêr, ad esempio, l'atto teatrale assume una “funzione attiva” nel creare una dimensione obliqua e congiuntiva (il mondo del “come se” in grado di esprimere un'aspirazione, un desiderio, una possibilità o un'ipotesi); all'interno di questa dimensione “meta-teatrale” si sviluppa uno stato di discernimento da parte della “comunità teatrale”, la formulazione di una risposta o di un'adeguata interpretazione di quegli eventi quotidiani, più o meno critici, che hanno condotto alla creazione drammatica stessa e che vengono definiti da Turner “drammi sociali” (Turner, 1999).

L'azione teatrale di Mandiaye, intesa sia come genere espressivo sia nel rapporto con i significati da cui è informata, sembra caratterizzarsi proprio come quella dimensione liminale che non essendo “contrassegnata da alcuna forma determinante di potere, permette l'espressione delle forze della mutazione e del cambiamento” (Turner, 1999): è in questa circostanza che Mandiaye è in grado di fronteggiare il senso di vulnerabilità determinato dal dramma sociale del migrare.

La performance teatrale, e più in generale la natura teatrale che caratterizza queste azioni, si qualifica come un processo trasformativo dal carattere iniziatico; esso, infatti, “non segna solo un cambiamento, ma rappresenta il mezzo attraverso cui le persone, [ed in questo caso Mandiaye], raggiungono il loro nuovo sé” (Schechner, 1984: 187). La performance teatrale si configura come un momento di significazione dell'esperienza reale.

Nella “drammatica” messa in vita della realtà afro-romagnola, Mandiaye è in grado di assegnare un nuovo senso ed una nuova dignità alla propria identità d'emigrato ed immigrato; in questo contesto il teatro diventa lo spazio dove egli riesce a ristabilire un legame con la propria comunità in Senegal. L'esperienza teatrale assume un significato ambivalente nella misura in cui è, allo stesso tempo, il principale fattore di disgregazione e di coesione sociale nella vita di Mandiaye: è una dimensione

⁴⁷ Vedi Nota 19.

strutturante e destrutturante della realtà. Il palcoscenico teatrale in Italia, così come il cerchio rituale in Senegal, sono lo stesso spazio liminale all'interno del quale Mandiaye e gli altri membri della compagnia coltivano la nascita di una *communitas* nuova, quella meticcica.

In senso più ampio, le performances teatrali delle Albe si caratterizzano come processi liminali durante i quali è espressa la volontà di ristabilire l'unità del corpo teatrale (attori-pubblico) e, forse più intensamente, la *communitas* del corpo sociale che nelle messe in vita esibisce le ferite di una *πολις* dove i suoi cittadini, nativi ed immigrati, manifestano un sentimento di rifiuto ed indifferenza reciproca.

A questo proposito la *communitas*, così come la esprime Turner, sarebbe la manifestazione di “una situazione di relazioni sociologicamente indifferenziate, ugualitarie e dirette con un rapporto dialogico spontaneo ed immediato. È una situazione in cui è possibile l'espressione totale dei valori individuali e collettivi attraverso tutto il complesso di simboli e di azioni simboliche della società”. [...] “La liminalità in tal senso diventa quindi depositaria del significato concreto di un sistema culturale e sociale, della totalità del valore individuale del collettivo e del valore collettivo dell'individuo” (Turner, 1972: 9-10).

La possibilità di stabilire un rapporto dialogico ed ugualitario con la società in platea, è il principale valore che assume per Mandiaye l'esperienza teatrale; è, infatti, durante questa circostanza liminale di drammatizzazione della realtà che tra i partecipanti, ossia gli attori e gli spettatori, si ricrea quel sentimento di reciproco ascolto in grado di favorire la nascita di nuovo spirito d'aggregazione o d'integrazione tra i membri della *πολιτηια* intesa nel suo senso più ampio. Lo spettatore è chiamato ad essere co-autore della performance e ad assumere, in un certo senso, il ruolo di prosecutore dello spettacolo nel sociale.

7. Riflessioni conclusive: oltre l'identità di migrante.

La dimensione liminale che si sviluppa nelle performances teatrali delle Albe sembra assumere la valenza di uno sguardo interrogativo e critico verso la stessa realtà rappresentata. Riprendendo un'osservazione di Geertz, questo momento assume la forma di un “metacommento sociale”⁴⁸.

Durante la sua esperienza teatrale Mandiaye giunge ad elaborare una critica e consapevole immagine delle diverse realtà sociali in cui vive.

Certe cose che qua (in Italia) magari vent'anni fa facevano parte di una vita normale e [che ora] non lo sono più, o [che] sono strane per una nuova generazione, la (in Africa) rimangono normali...sono passaggi. L'Europa e la società occidentale sono “partite a manetta” (si è evoluta rapidamente) su certe cose...ci sono state invenzioni, ed anche durezza nel mantenere certe cose; ma la tecnologia e varie

⁴⁸ Metacommento sociale, definito come “una storia che un gruppo racconta a se stesso su se stesso” (Geertz, 1980). In questo caso particolare il dramma è quindi un metacommento che “una società rappresenta su se stessa: non solo una lettura della propria esperienza ma una nuova rappresentazione interpretativa della medesima”.

ricerche scientifiche hanno anche influenzato certe cose (aspetti) culturali dove comunque [lo sviluppo] è andato a manetta! La è (tutto) talmente lento, talmente pigro in certe cose, nel non voler andare oltre...⁴⁹.

La partecipazione ed il coinvolgimento nella società d'immigrazione, la certezza di aver raggiunto, nel suo ruolo d'attore teatrale, un sensibile ed essenziale riconoscimento da parte delle diverse individualità che caratterizzano i suoi universi d'esistenza sono i segni che esprimono l'esito positivo dell'esperienza migratoria di Mandiaye. Mandiaye mi esprime chiaramente la sua opinione riguardo al fenomeno dell'immigrazione; l'immigrazione non è più sofferenza ma è diventato il germe da cui può prendere forma ogni suo sogno.

Mi si diceva: "L'uomo bianco ti trasforma..."

Ed invece è una ricchezza! Mi sono accorto che più conosci l'altro e più ti avvicini a te stesso. Più vedi le cose...più mi avvicino al teatro e più sono legato al mio villaggio.

...[L'immigrazione] è un patrimonio, e lo è [lo sarebbe ancor] di più laggiù.

S: *Perché?*

M: *Perché di solito chi viaggia vede più cose, e si muta lui stesso. Mutando in primis, riesce a mutare le cose che gli stanno vicino. Da dieci anni...è arrivato un altro governo! Dopo quarant'anni è arrivato un altro governo che era rimasto all'opposizione! Quando finalmente è arrivato, noi (M. parla a nome degli immigrati) ci aspettavamo un cambiamento...e veloce! Sai, quando aspetti quarant'anni e per chi, come me, lo [il governo al potere] ha conosciuto per trent'anni o per venticinque anni e ha lottato per cambiare etc!! Noi (M. si riferisce alla Compagnia delle Albe) è dieci anni che abbiamo questo progetto di realizzare un teatro in Senegal. Io ho incontrato tutti i leaders politici per parlare di questa cosa, sia della maggioranza sia dell'opposizione che c'è oggi; allo stesso modo in cui ho fatto con i miei maestri della religione animista quando sono andato e ho fatto incontrare Paolo...usando queste cose qui. Non c'è interesse su questo. Il teatro è una delle cose più emarginizzate in Senegal...⁵⁰.*

Io sono fiero di quello che ho (fatto); sono molto fiero di essere dentro le Albe; (sono fiero) di quello che le Albe sono diventate credendo con grande fede ad una filosofia teatrale di "messa in vita"⁵¹.

La migrazione è ormai vissuta da Mandiaye come una ricchezza concreta. Si è di fronte ad un processo culturale che, negando e mettendo inizialmente in discussione la tradizione ed il passato di cui dovrebbe tramandare la memoria, conferisce loro, in un secondo momento, nuova linfa e vitalità. Si può affermare che sia proprio grazie al

⁴⁹ Vedi Nota 19.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Vedi Nota 20.

teatro, grazie alla “*messa in vita*” di questo *griot-migrante* che la “*maschera viva*” di Mandiaye può tornare ad essere un attore sociale in patria ed altrove.

Il teatro mi ha dato libertà di esprimermi e mi ha dato anche degli argomenti per affrontare tutto questo... Oggi, conoscendo un po' della realtà islamica e un po' della realtà animista, e avendo acquisito dall'Occidente un modo di argomentare e di elaborare certi discorsi, riesco a compiere un confronto. Il teatro mi ha permesso di compiere il confronto rispettando tutto quello che... Io mi trovo a metà, in un triangolo [animismo, Islam e Occidente ?]...ma nel teatro questi lati s'incontrano⁵².

Il passato, vissuto come un periodo gravato dal rispetto dovuto a molteplici regole, oneri e forme di vincolo sociale, viene riscoperto ed arricchito di un nuovo senso attraverso l'esperienza di distacco e di separazione provata con l'emigrazione. Lo spostamento che Mandiaye compie, in modo più o meno obbligato, verso l'Altro, è il mezzo attraverso cui egli riesce a coltivare un nuovo legame tra il patrimonio della sua memoria e la propria coscienza identitaria. Il senso di sradicamento diventa la via per una reinvenzione del sé.

Essere un migrante, essere in movimento non è più una condizione di disagio e di frattura con la realtà, ma diventa la linfa vitale necessaria ad alimentare una cultura dell'ascolto, dello scambio e del dialogo meticcio che Mandiaye e tutta la compagnia delle Albe ravvisano come la ricetta più efficace per costruire l'incontro tra “aborigeno” ed immigrato. Le parole di Mandiaye sembrano far risuonare quelle che a suo tempo scaturirono dallo spirito poetico di Léopold Sédar Senghor, il primo e memorabile presidente della Repubblica democratica del Senegal: “La vera cultura è mettere radici e sradicarsi. Mettere radici nel più profondo della terra natia: nella sua eredità spirituale. Ma anche sradicarsi e cioè aprirsi alla pioggia e al sole, fecondi apporti delle civiltà straniere” (Senghor, 1971).

Il viaggio dell'immigrato viene ad assumere un significato molto importante: esso non è più considerato come le stimmate di una situazione precaria e miserevole, ma è piuttosto il segno di una volontà di conoscenza e di un interesse verso l'alterità.

L'immigrato non è più soltanto il *vu cumprà* che affolla le nostre spiagge; ma è una ricchezza per il continente africano così come per il nostro paese. E' proprio da questa consapevolezza che si configura e prende vita il nuovo grande sogno di Mandiaye:

Il mio sogno è che ci sia prima di tutto un ponte tra K-Diol e Ravenna.

[Il mio sogno è]...*che ci sia uno spazio al villaggio in cui io possa dire: “Le Albe verranno a presentare uno spettacolo qui (in Africa)”.*

Mi piacerebbe...fare degli scambi in cui sia possibile spiegare ad una scuola come è fatto un villaggio, ...che in un villaggio africano c'è una compagnia teatrale, una parte di Ravenna che lavora lì. Vorrei che ci fossero degli scambi⁵³.

⁵² Ibidem.

⁵³ Vedi Nota 33.

Bibliografia

- AGIER, Michael (2003) "L'antropologia delle identità nelle tensioni contemporanee"
In *Africa e Mediterraneo* 4/02 (42): 4-10.
- AMSELLE, Jean-Loup (2001) *Connessioni*, Torino: Bollati Boringhieri.
- BASSO, Pietro e PEROCCO Fabio (a cura di) (2000) *Immigrazione e trasformazione della società*, Milano: Franco Angeli.
- BELTRAME, Paola (1997) *C'è un segreto tra di noi*, Pisa: Tattivillus.
- CRAPANZANO, Vincenzo (1995) *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Roma: Meltemi.
- DAL LAGO, Alessandro (2002) *Non-persone*, Milano: Feltrinelli.
- DIOP, Abdoulaye-Bara (1981) *La società wolof: tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris: Karthala.
- DIOP, Abdoulaye-Bara (1985) *La famille wolof: tradition et changement*, Paris: Karthala.
- DURKHEIM Émile, (1972) *La divisione del lavoro sociale*, Newton Compton: Roma.
- FABIETTI, Ugo (2000) *Dal tribale al globale*, Milano: Mondadori.
- GAMBI, Laura, GUEYE, Mamadou e BONATESTA, Francesco (1995) *I Wolof del Senegal*, Torino: Harmattan Italia.
- GEERTZ, Clifford (1980) "Blurred Genres. The Reconfiguration of social thought", *American Scholar*, Primavera: 165-179. In TURNER, Victor (1999) *Dal rito al teatro*, Bologna: Il Mulino.
- GIACCHÉ, Piergiorgio (1991) *Lo spettatore partecipante*, Milano: Guerini Studio.
- GIACCHÉ, Piergiorgio (1996) "La "Ravenna-Dakar": un viaggio teatrale di ritorno", *La Terra vista dalla Luna. Rivista dell'intervento sociale*, 15: Maggio, Roma.
- GIACCHÉ, Piergiorgio (2004) *L'altra visione del teatro. Un'equazione tra antropologia e teatro*, Napoli: L'ancora del mediterraneo Edizioni.
- GOFFMAN, Erving (1969) *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: Il Mulino.
- GLICK SCHILLER, Nina, BASCH Linda e BLANC-STANTON, Cristina (1992) "Toward a Transnational perspective on Migration; Race Class Ethnicity and Nationalism Reconsidered", In *Annali of the New York*, Vol. 645, New York: Accademy of Science.
- GLICK SCHILLER, Nina, BASCH Linda e BLANC-STANTON Cristina (1994) *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nations-states*, Gordon and Breach: New York.
- GLICK SCHILLER, Nina, BASCH Linda e BLANC-STANTON, Cristina (1995). "From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration", In *Anthropological Quarterly*, 68(1): 48-63
- GRILLO, Ralph (2000) "Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni", In *Afriche e Orienti*, Anno II, 3/4: 9-16: Bologna.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (1998) *Sur le traces d'Amkoullel l'enfant peul*, Actes Sud, Arles. In *Afriche e Orienti*, Anno II, 4: 62-64: Bologna.
- HOBSBAWN, Eric e Terence, RANGER (1994) *L'invenzione della tradizione*, Torino: Einaudi.

- KHOUMA, Pap (1994) *Nato in Senegal, immigrato in Italia*, Milano: Edizioni Ambiente.
- KI-ZERBO, Joseph (1977) *Storia dell'Africa Nera: un continente tra la preistoria e il futuro*, Torino: Einaudi.
- KILANI, Mondher (1997) *L'invenzione dell'altro*, Bologna: Il Mulino.
- KILANI, Mondher, GALLISOTT René e RIVIERA Annamaria (2001) *L'imbroglio etnico*, Bari: Dedalo Edizioni.
- LORENZONI, Franco e MARTINELLI, Marco (1998) *Saltatori di muri*, Bologna: Macro Edizioni.
- MARTINELLI, Marco (1988) *Ravenna africana*, Ravenna: Edizioni Essegì.
- MARX, Karl (1972) *Opere complete*, Vol. XI: 548-554, Roma: Ed. Riuniti.
- MAGE, Eugène (1980) *Voyage dans le Soudan Occidental (Sénégal-Niger): 1863-1866*, Paris: Karthala
- MOTTURA, Giovanni (2000) "Immigrazione e lavoro in Emilia Romagna", In *Afriche e Orienti*, N. 3-4: 62-66, Bologna.
- N'DIAYE Mandiaye (2000) "La casa del teatro che abbiamo nell'anima" intervista rilasciata a *Teatro delle diversità*, N.15, Ottobre.
- PANZACCHI, Cornelia (1994) "The Livelihoods of Traditional Griots in Modern Senegal", In *Africa*, 64/2: 190-210.
- PERRONE, Luigi (1995) *Porte chiuse*, Napoli: Edizioni Liguori.
- PERRONE, Luigi (2000) "Il ritualismo della comunità senegalese in Italia fra tradizione e modernità". In MACIOTI, Maria I., *Immigrati e religioni*, Napoli: Edizioni Liguori.
- POLLINI, Gabriele e VENTURELLI CHRISTENSEN, Patrizia (2002) *Migrazioni e appartenenze molteplici. Gli immigrati cinesi, filippini, ghanesi, ex jugoslavi, marocchini, senegalesi e tunisini in Italia*, Milano: FrancoAngeli.
- RICCIO, Bruno (2001) "Migranti senegalesi ed operatori sociali nella riviera romagnola", In *La Ricerca Folklorica*, 44/10: 65-76, ERREFFE Edizioni.
- RICCIO, Bruno (2006a) "'Transnazionalismo' e 'Diaspora'. Dalla ricerca sociale alle politiche globali?", In ISMU, *XII Rapporto sulle migrazioni 2006*, Milano: Franco Angeli.
- RICCIO, Bruno (2006b) "'Toubab' e 'vu cumprà'". Italian Perception of Senegalese Transmigrants and the Senegalese Afro-Muslim Critique of Italian Society", In *The Politics of Recognising Difference*
- RICCIO, Bruno (2007) "Toubab" e "vu cumprà". *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*. Collana di Antropologia, Padova: Cleup.
- SASSEN, Saskia (1999) *Immigrati, Coloni e Rifugiati*, Milano: Feltrinelli.
- SAYAD, Abmalek (2002) *La doppia assenza*, Edizioni Raffaello Cortina.
- SCHECHNER, Richard (1984) *La teoria della Performance*, Roma: Bulzoni.
- SCHECHNER, Richard (1990) *By means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHIMDT di FRIEDBERG, Ottavia (1994) *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- SENGHOR, Leopold Sedar (1971) *Poemi africani*, con prefazione di Miguel Angel Asturias, Milano.

- SINGER, Milton (1972) *When a great tradition modernizes*, New York: Praeger Publishers.
- TURNER, Victor (1957) *Schism and continuity in an African society. A study of Ndembu village life*, Manchester: University Press.
- TURNER, Victor (1972) *Il Processo rituale: struttura e antistruttura*, Brescia:Morcelliana.
- TURNER, Victor (1993) *Antropologia della performance*, Bologna: Il Mulino.
- TURNER, Victor (1999) *Dal rito al teatro*, Bologna: Il Mulino.
- ZINCONE, Giovanna (2006) "The Making of Policies: Immigrations and Immigrants in Italy", In *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32(3): 347 – 375.
- VERTOVEC, Steven and COHEN, Robin (1999) "Introduction", In VERTOVEC Steven and COHEN Robin, *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Edward Elgar Publishing: Cheltenham.
- WEBER, Max (1974) *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Milano: Mondatori.
- WERBNER, Richard (1991) *Tears of the dead: the social biography of an African family*, Edinburgh: University Press.
- WOLF, Eric (1990) *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna: Il Mulino.

MONDOFOTO

**Le *backwaters* del Kerala,
1500 km di canali navigabili in un'India ancora verdissima**

Testo di Mauro Mainoli. Foto di Fiorenza Corradini.



L'ascia sacra che difende il paradiso

Parasurama, sesto *avatara* (incarnazione) di Vishnu - divinità della Trimurti indiana che spesso interviene a ristabilire il turbato ordine cosmico - si fece paladino dei Bramini e vendicò in un bagno di sangue l'arroganza con cui la casta dei guerrieri intendeva imporre la propria supremazia. Lo fece con tale zelo che dopo 21 battaglie cruentissime non esisteva più un solo Kshatrya sulla terra e i Bramini per restaurare la casta dei guerrieri furono costretti a sposarne le vedove. Rimesse le cose al loro posto, donò ai Bramini tutte le terre conquistate e contrattò con Varuna, dio delle acque, un suo *buen retiro*: Parasurama avrebbe scagliato verso il Mare Arabico l'ascia di guerra che Shiva gli aveva donato e Varuna avrebbe fatto arretrare le acque fino al punto raggiunto dall'ascia. Così nacque il Kerala, strappato all'oceano dalla sacra ascia di Parasurama, e così si presenta ancora oggi a chi posa piede tra il verde delle palme e i riflessi dell'acqua che tutto invade: 38 fiumi che, staccandosi in breve e ripida corsa dalle boschive alture dei Ghati Occidentali, contendono al mare il predominio sulle basse terre, in un eterno altalenare di limo e di sabbie che crea dighe naturali grazie a cui si aprono 1500 km di canali salmastri navigabili, sapientemente riordinati dalla mano dell'uomo. Un reticolo silenzioso e vergine in un'India che muore soffocata dai fumi di scarico dell'inarrestabile crescita industriale. La sacra ascia di Parasurama compie oggi un miracolo all'altezza del passato leggendario: allontana drasticamente caos, rumori, polveri più o meno sottili, folli corse sgangherate e frenetici traffici di rottami - il più comune modo indiano di intendere la crescita del PIL - al di là di una meravigliosa cortina di palme, verdissima e ordinata, geometricamente placida, immobile.





Sul pelo dell'acqua scivolano bislunghe gondole indiane, cariche di gente e di merci come fossero biciclette e carrettini in un surreale dedalo di viuzze liquide, mentre un minuscolo traghetto, che appena appena brontola la sua fatica di vecchio nocchiero, riaccompagna i ragazzi di ritorno dalla scuola. Sul canale principale un'imbarcazione carica di mercanzie lascia pigramente gonfiare al vento la vela di sacchi cuciti alla rinfusa, in un canaletto laterale un vecchio rientra a casa remando con gesto naturale, le donne del cortile vicino scendono pochi gradini di pietra per sistemarsi al lavatoio. Nell'acqua i bambini si coprono di spruzzi e trasportano certe loro anforette di metallo tenendole sollevate sopra la testa, talmente abituati ad entrare e uscire dall'acqua che sembrano ranocchi scherzosi intimiditi dal passo pesante della barca a motore. La terra è a pochi centimetri dal pelo dell'acqua e pare galleggiare sospesa in fragili isoloni, difesa a tratti da solidi muri di pietra, a tratti da un laborioso intreccio di rami. Sulla terra, le regine del Kerala, le palme, un tripudio ordinato e umile di splendide palme, talmente verdi da regalare il loro colore alle acque, agli argini e forse persino al cielo. Tra le palme, quasi invisibili, minuscole case regolari e linde, dietro le cui disadorne e sobrie pareti si immagina non debba accadere mai nulla di male. Fa capolino ogni tanto, piccola stonatura rosa di intonaco e cemento, la villetta per il fine settimana dell'aggressiva e moderna borghesia indiana, sempre più bisognosa di sciacquare la furia della borsa di Mumbai nell'acqua quieta dei canali. Qualche *resort* turistico raramente supera in altezza la linea delle palme, ma basta la sola sua presenza per gettare un'ombra sinistra sul millenario microcosmo delle *backwaters*: quella del turismo sarà nei prossimi anni la maggiore sfida a cui dovrà andare incontro lo stato del Kerala, mentre già impazza nelle agenzie turistiche la moda delle vacanze sulle *houseboats*, grosse barche di tradizione prontamente riconvertite in monocali galleggianti cui non mancano ovviamente i pannelli solari per alimentare telefonino e personal computer.



Le *backwaters* del Kerala, 1500 km di canali navigabili in un'India ancora verdissima





Le *backwaters* del Kerala, 1500 km di canali navigabili in un'India ancora verdissima





Il Kerala sembra attrezzato a vivere la sfida, con il suo altissimo tasso d'alfabetizzazione, il suo coraggio di mandare al governo un partito comunista, la vantata e reale capacità d'assistenza sanitaria e la lungimiranza delle sue leggi in difesa dei diritti e della salute (in Kerala è vietato fumare anche negli spazi aperti). Ma l'equilibrio ecologico unico e fragilissimo delle backwaters è già oggi fortemente compromesso dalla presenza di metalli pesanti che il vicino porto di Cochin non può fare a meno di calamitare, la pescosità dei canali si è drasticamente ridotta e la superficie di acque salmastre soccombe all'attacco delle speculazioni edilizie che vantano le meraviglie della bonifica dei terreni. Sarà una sfida difficile e giocata senza escludere i peggiori colpi bassi: là dove i canali si allargano ad accogliere il potente soffio blu dell'oceano, segnalato dall'intensificarsi delle secolari *reti cinesi*, piccole palafitte su cui è montata un'asta a bilanciere di legno per la pesca in mare, sull'infinito incresparsi dell'orizzonte spunta il primo e per ora unico "ecomostro" delle backwaters, intollerabile sfregio a 12 piani di cemento rosa costruito come *Ashram* per regalare ai disorientati turisti occidentali l'iniziazione alla straordinaria avventura spirituale indiana. Veramente un luogo in cui meditare.

IN ALTRE LINGUE

A Nara¹ tale

Dawd Abushush - Eritrean Ministry of Education

Pictures by Paola Giorgi

Talaa Edatta

Aydii aydii gi Shiish kúú Naattaabaay dete Nar dondi labto. Kúú yii Nar dondi yii go táádá dooneeshi. Koostee koos dete laakiin kúú yii Malaaykattee limmo boorku nama hinto. Yii niv to, maa diinnu téé edatta tugu sawinnado todnito. Téé faraa Nar dondi yii mahanagu nu. Manni gi koos dete Shiish kúú téé faraa Nar dondi yii go kuussin eesotta niitiv to katto.

Téé faraa mahanagu nan dabbentakkinnu woon “Ndaa nan dahan yaa?” masso. Téé abta inte “Ísho dahan num. Intoon ngaa go baná boortugu finna niindem woo edatta yigu nama hindav to kuttakkeessav naamnag. Ngaamaan gi naamnaytav woo edatta



ngaa go nee” masso. Téé faraa leg maa hawwannayto. Táánná davvin “Nga edatta nama hindeg to Annabii kitaab gi naamneene” massin téé kuttakkeeshi hittigisso.

Kúú mbáá le gadum téé faraa bane hagginni kareessayto. Yii fookee manni masso. “Woo faraa leegu, ajjinnaa isseegu káá nu. Yii niv to, woo tíí talaydakku to eesotta taru edatta sórónan finna naado todnindem woragat nan kalam nan daash” masso. Téé tookku inte téé kúú edatta yigu wonniv to eraggasneeniv to shilot kiin

¹ Nara is a Nilo-Saharan language spoken in Eritrea.

doonniito. Yii fookee kúú mbáá le téé edatta tugu sóróssin “Woo tíí talaan kúú tilleegu ayaytiv woo edatta diigu woragat yii naagi” masso. Téé tookku baná yigu wontiv ti horgay “Ba! Ívva ndaa ayaytee? Ndaa nu balla ngaa go intoon? Ndoo nan manni mandav?” massin ishayto. A kúú inte táánná davvin “Dahan nu. Kam ayeenegut kaddee. Ajjinnaa isseegu káá nu. Ívva leg intin tawa gi deen. Yii niv to nu woo tíí ka taleenniv edatta finna niindeg” masso.

Yii fookee anim mbaa le téé keenku téé go edatta boortugu wolay niindiv issay téé edatta tugu deed wonna hindado go haaganayto. Kúú téé bana toottin “Dahan nu. Koshku káá nu. Koshku Ebberen ka dooshi” masso. Anin leg táánná niin “Nga edatta ndaatta issov eesigin wonnem” masso. Kúú ‘haggiikku’ massin “Woo tíí talaan koo dashki ayaytiv kid ngaabin ka diinnu ngaa go edatta woondakku yigu finna neeshi”. Man hoo masso. Téé edatta inte:

*“Laá gondo madagu maa sovvee!
Daa daamar kodaada nu ndilnu kuleenov go wól ndallan maa taate!
Koofa tolkee toodan nguul alli mada, tafari muunni maa alle!”*

maneeshi manan eesigin massin téé faraa go téé tíí edatta eesigisso. Kúú min awoos téé edatta yigu fookee duurat gi arhamnayto. Manni gi anin mbaa le téé keenku edatta tugu wulmee nameeshi. Téé abta edatta finna niin arhamnaytiv fookee anin mbaa le tabtin abin massiv kalagu ti abukku dooto.

Abukku dootiv ti téé keenku kúú wolíi niv issayto. Ndaa go, teb téé faraa abukku wo dondi doondiv maa latnu nu “Woo tíí go edatta yigu nag” massiv.

Nar dondi Shiish go labeegu yii karinna duu. Téé tíí talaytiv ti téé imboonna Nara tugu “Shiisha tíí yii” manan irnay nu waalnaakko. Tíí inte téé imboonna iirota yigu wonnan doo káan táanin go “Ayyaa woo imboonna yigu woo go manni mandovvii ndaa maanat nan?” manan ishaw. Táanin inte “Dahan nu woo tíí. Teé bana wonnav to kaddeen. Teé bana maa wonne?” manan eesigishi. Manni aynov kid tíí le dubaannin koo dashki ayayto. Manni gi anin téé tíí kuunan táabin nu finna niitiv edatta tugu eesna naado todnito. Ngoo dorooov ishdoov kalagu ti ngoo Nara shuruu gi ayyu gitti gi kati tíí aada gi imboo kera go wonan ndollaakku wudku káá nu.

Yii niv jallaa go, téé karinna tugu gidiid kuunnito. Karinna leg dorooov kid woonko. Ndaa go, teé kade tii edatta tugu wonnov to. Yii fookee teé kade nassin “Haggiikku law wonogon. Samaa daan nu ngwaa kuunniteg. Woo keenku maa diinnu woo go edatta boortugu neeshi. Edatta teb nu wolay niin diitiv tugu woondakku yigu kalagu ga. Edatta woo keenku amma yigu woo tíí go nu niindeg. Ndaa go, teb leg “Woo tíí go nag” massin nu diitiv. Edatta yigu maanat leg woo tíí keénku nu ngoo goo eeskindakku. Yii niv to ngoo kera go neeg to num kuunniteg ishoga lataga wo wonnaga” masso. Teb yii go deed ka ndollaynu téé baná semmin “Woo keenku woo go edatta yigu niitiv ti nga tíí ka talay nu nga edatta yigu maanat ndaa nivvaa genni gi issay tilla? Masseg ti amaan gid woo tíí woo túsa tii issiv issawma ívva deed nu woo edatta yigu deed eesigin hoo maneeshi” masso. Téé karinna leg baná yigu wontov ti horgay karab manko.

Manni gi teé atay edatta tugu wonno go deed tús ngilligo. Yii fookee teé kade tii teé kuunko. Kade tí leg kuussinno ‘Yeey’ massin shilot furtin wooto. Teé kade tii wootiv ti manni massin eesiginko. “Ngaabin ka deennu ngaa go edatta woondakku yigu finna neeshi. Laakiin nga edatta ka hindinnu kera got teé maanat eeskinav to deen” manko. Teb inte “Kera go waabin edatta diigu soroshi yii woo aato hooga” masso. Téé imboonna nan táanin nan ayaytakku inte “Haggiikku” massin niigo. Tí mbáá le táabin edatta tugu lattiv ti manni mandakku innov wurtito.

*“Laá gondo madagu maa sovvee!
Daa daamar kodaada nu ndilnu kuleenov go wól ndallan maa taate!
Koofa tolkee toodan nguul alli mada, tafari muunni maa alle!”*

Mandakku innov wurtito. Yii fookee teb táabin edatta tige abbu kareessayto. Tugu inte “Kareessayta? Intin shilo awoo goo teé maanat eeskin” manko. Teb leg “Íí... kareessayte. Woo abin woo go edatta boortugu ga finna neeniv. Woo abin téé edattee” manni masso.

*“Laá gondo madagu maa sovvee!
Daa daamar kodaada nu ndil nu kuleenov go wól ndallan maa taate!
Koofa tolkee toodan nguul alli mada, tafari muunni maa alle!”*

masso. Teé maanat todnitog inte

‘Laá gondo madagu maa sovvee’ massiv teé duutta madagu ti bella (Hantuut) konona maa sugunne mandiv maanat nu.

‘Daa kodaada nu finnin kuleenov go wól ndallan maa taate’ mandiv teé, anin nga kera go koottii biikku nu labtin finneeniv maa labe mandiv maanat nu.

‘Koofa tolkee tafaro alli mada, tafari muunni maa alle’ massiv bana yii inte téé maanat kolma sugunnado todnitav kera got shiintugu toollan sugunna mada dubaanta maa toolle mandiv maanat nu” massin eeskisso.

Táanin nan téé imboonna nan horgay “Ívva maa talay nu ngaabin edatta yigu maanat manni nov genni gi issaytee?” manko. Teb leg wulmashi teé maa eeskinnu “Dahan nu issaytemma” massin fivva nisso mishi mannaan eesaw. Yii amaan gi fakkarnikkindakku sanaat nu.

ENGLISH FREE TRANSLATION

Father's messages

A long, long time ago, a man from the Naattaab tribe married a Nara woman. He lived peacefully with her for decades. They had children together. She was pregnant at the time of this story.

One day, while he was sleeping, the man received an important message from angels. According to the message, he was about to die. He, therefore, decided to advise his wife before his death. He said: "My dear wife, I am going to die this evening. I received this message from angels just 15 minutes ago while I was on my bed. I am telling you the truth! So, I am going to give you some very important advice, that should be passed on to my new son when he is born."

There was silence between them for a while after this speech. The wife was surprised and argued fervently: "First of all, why are you begging death from God before your time? Secondly, how do you know that the baby in my womb is a son and not a daughter? Please do not say that again! You will not die before you see your new child with your own eyes."

He said "I know that it will be hard for you after I am gone. However, I must tell you the truth: this is the end of my life. This is what the angels told me and I can't argue with them, can I? Please be ready to receive this advice. But you must swear that you will not reveal it to anybody except my son."

"I swear," she said.

The husband said: "I will not tell you the meaning of the advice. I will only write three messages. My son himself will understand their meaning when he is born. The three pieces of advice are:

"Do not take an arrow without a stick (shaft?).

Do not settle in a place where other people have lived before.

If you attempt to climb to a hill, climb from bottom to top, not from top to bottom!"

He wrote these messages and said: "Please pass these pieces of advice on to my son when he is born. He will know himself what they mean."

After this she asked a question: "How will he know the meaning of these strange messages himself?"

He laughed and said: "I know he'll know what they mean. If he is really my own son, he'll know! You just give him these messages and ask him the meaning. He will tell you the exact meanings as I understand them."

Immediately after this conversation the man died.

Following her husband's death, the widow gave birth to a son, just as her husband had predicted. She was very surprised. She kept her vow and waited until he grew up.

One day she invited her brothers and uncles to her home. She prepared a feast. She invited guests to come to the home and they ate and drank. Then she stood before the relatives and said: "Silence please! Silence please! I have an announcement to make. Welcome to this party. I have invited you to this party for the following purpose: my husband gave me three secret messages before his death. He asked me to pass them on to his son. I was still pregnant at the time, but my husband knew that I would bear a son. He didn't tell me the meanings of the messages, but only that his son himself would know their meanings. Here are the messages. Listen carefully my son.

*"Do not take an arrow without a stick!
Do not settle in a place
where other people have
lived before!
If you attempt to climb
to a hill, start your
journey from bottom to
top, not from top to
bottom!"*

I have invited you to listen to these messages. I was never told their meanings and I swear that I did not reveal them to my son until this day. Now my son will tell us what these messages mean."

The son said: "Oh God! How powerful my father was, Mum! He left me very valuable advice. Thank you, dear Mum. Dear Mum and Uncles. I will tell you the meaning:

Do not take an arrow without a stick! This means: 'If you are producing livestock, do not buy goats without sheep, because goats are not as expensive as sheep, but neither are they as beneficial as sheep.'

Do not settle in the place where other people have lived before! This is a very important message. The meaning is: 'Do not marry a woman who was married to another man and divorced.'



The final message says:

If you attempt to climb to a hill, climb from bottom to top, not from top to bottom! This means: ‘To produce domestic animals, first buy the young ones. If you buy a young cow, for example, you will have a chance to produce many cows. If you buy an old one, on the other hand, it will die after a short while and you will lose money.’

“That is all,” he said.

Then his uncles and his mother asked him: “You were not born at the time these messages were delivered. So how did you know the exact meaning of these messages? How did you know whether he thought in this way or that?”

He kept the secret exactly as his father did and said; “I know it and my father knew that I would know it.”

DOCUMENTI

Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni delle Nazioni Unite¹

Il 13 settembre 2007 è stata approvata dall' ONU la *Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni*. Sono stati 143 i Paesi che hanno aderito alla Dichiarazione; 4 i contrari (Australia, Canada, Nuova Zelanda e Stati Uniti) e 11 gli astenuti (Azerbaijan, Bangladesh, Bhutan, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, Federazione Russa, Samoa e Ucraina). Riportiamo qui sotto il testo della Dichiarazione:

Premessa

Affermando che i popoli indigeni sono uguali a tutti gli altri popoli, pur riconoscendo il diritto di tutti i popoli ad essere diversi, a considerarsi diversi, e ad essere rispettati come tali,

Riaffermando che tutti i popoli contribuiscono alla diversità e ricchezza delle civiltà e delle culture, che costituiscono parte integrante del comune patrimonio dell'umanità,

Affermando inoltre che tutte le dottrine, politiche e pratiche che si basano o che sostengono la superiorità dei popoli o degli individui sulla base dell'origine nazionale, razziale, religiosa, etnica o di differenze culturali sono razziste, scientificamente false, giuridicamente nulle, moralmente esecrabili e socialmente ingiuste,

Riaffermando anche che i popoli indigeni, nell'esercizio dei propri diritti, devono essere liberi da ogni discriminazione di qualunque tipo,

Preoccupati per i popoli indigeni che hanno sofferto di ingiustizie storiche in seguito, fra gli altri eventi, alla colonizzazione e all'espropriazione delle loro terre, dei loro territori e delle loro risorse, impedendo così loro di esercitare, in particolare, il loro diritto allo sviluppo nel rispetto delle proprie esigenze e dei propri interessi,

Riconoscendo l'esigenza inderogabile di rispettare e promuovere i diritti intrinseci dei popoli indigeni che derivano dalle loro strutture politiche, economiche e sociali e dalle loro culture, tradizioni spirituali, dalla loro storia e filosofia, in special modo i diritti alle proprie terre, territori e risorse,

Riconoscendo inoltre l'esigenza inderogabile di rispettare e promuovere i diritti dei popoli indigeni sanciti nei trattati, negli accordi e nelle altre intese costruttive con gli Stati,

Accogliendo favorevolmente il fatto che i popoli indigeni si stanno organizzando per la propria valorizzazione politica, economica, sociale e culturale e per porre fine a tutte le forme di discriminazione e oppressione in qualunque luogo esse vengano perpetrate,

¹ Testo in italiano scaricato da <http://www.eco-spirituality.org/onuipit.htm>. Il testo inglese (e in altre 5 lingue) si può scaricare da <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html>.

Nella convinzione che se i popoli indigeni hanno il controllo degli eventi che li riguardano e che riguardano le loro terre, territori e risorse, ciò consentirà loro di mantenere e rafforzare le proprie istituzioni, culture e tradizioni e di promuovere il proprio sviluppo in accordo con le proprie aspirazioni e necessità,

Riconoscendo anche che il rispetto per la conoscenza e le culture indigene, parimenti alle pratiche tradizionali, contribuiscono ad uno sviluppo sostenibile ed equo e ad una corretta gestione dell'ambiente,

Sottolineando il contributo della demilitarizzazione delle terre e dei territori dei popoli indigeni alla pace, al progresso economico e sociale e allo sviluppo, alla comprensione e alle relazioni amichevoli fra le nazioni e i popoli del mondo,

Riconoscendo in particolare il diritto delle famiglie e delle comunità indigene a mantenere la responsabilità condivisa nell'allevamento, educazione, formazione e benessere dei loro figli, in accordo con i diritti dei bambini,

Riconoscendo anche che i popoli indigeni hanno il diritto di autodeterminazione nei loro rapporti con gli Stati, nello spirito della coesistenza, del reciproco vantaggio e pieno rispetto,

Considerando che i diritti sanciti nei trattati, negli accordi e nelle intese costruttive fra gli Stati e i popoli indigeni sono, in alcune situazioni, tematiche di interesse, preoccupazione, responsabilità e carattere internazionale,

Considerando inoltre che i trattati, gli accordi e altre intese costruttive, e le relazioni che essi rappresentano, costituiscono la base per un rafforzato partenariato fra i popoli indigeni e gli Stati,

Riconoscendo che la Carta delle Nazioni Unite, l'Intesa Internazionale sui diritti Economici, Sociali e Culturali (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights) e l'Intesa Internazionale sui Diritti Civili e Politici (International Covenant on Civil and Political Rights) sanciscono la fondamentale importanza del diritto di autodeterminazione di tutti i popoli, in virtù del quale essi determinano liberamente il proprio status politico e perseguono liberamente il proprio sviluppo economico, sociale e culturale,

Tenendo presente che nulla in questa Dichiarazione può essere utilizzato per negare a qualunque popolo il proprio diritto di autodeterminazione, esercitato in conformità al diritto internazionale,

Nel convincimento che il riconoscimento dei diritti dei popoli indigeni in questa Dichiarazione promuoverà relazioni armoniose e di cooperazione fra gli Stati e i popoli indigeni sulla base dei principi di giustizia, democrazia, rispetto dei diritti umani, non discriminazione e buona fede,

Incoraggiando gli Stati ad ottemperare ai propri obblighi e ad adempiervi efficacemente con i popoli indigeni secondo gli strumenti internazionali, in particolare gli obblighi relativi ai diritti umani, in un rapporto di consultazione e cooperazione con i popoli interessati,

Sottolineando che le Nazioni Unite giocano un ruolo importante e costante nel promuovere e tutelare i diritti dei popoli indigeni,

Nel convincimento che questa Dichiarazione sia un ulteriore e importante passo avanti per il riconoscimento, la promozione e la tutela dei diritti e delle libertà dei popoli indigeni e per lo sviluppo di attività confacenti nel sistema delle nazioni Unite in questo ambito,
Riconoscendo e riaffermando che gli individui indigeni hanno titolo senza discriminazione a tutti i diritti umani riconosciuti dal diritto internazionale e che i popoli indigeni possiedono diritti collettivi indispensabili alla loro esistenza, al loro benessere e allo sviluppo integrale come popoli,
Solennemente si proclama la seguente Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni delle Nazioni Unite quale misura di raggiungimento delle finalità da perseguire nello spirito del partenariato e del reciproco rispetto:

DICHIARAZIONE DEI DIRITTI DEI POPOLI INDIGENI

Articolo 1

I popoli indigeni hanno il diritto al pieno godimento, sia come collettività che come individui, di tutti i diritti umani e le libertà fondamentali sancite dalla Carta delle Nazioni Unite, dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e dalle norme internazionali sui diritti umani.

Articolo 2

I popoli e i singoli individui indigeni sono liberi e uguali a tutti gli altri popoli e individui e hanno il diritto di essere liberi da qualunque forma di discriminazione, nell'esercizio dei loro diritti, in particolare quelli basati sulla loro origine o identità indigena.

Articolo 3

I popoli indigeni hanno il diritto di autodeterminazione. In virtù di tale diritto essi determinano liberamente il proprio status politico e perseguono liberamente il proprio sviluppo economico, sociale e culturale.

Articolo 4

I popoli indigeni, nell'esercitare il loro diritto all'autodeterminazione, hanno il diritto all'autonomia o all'autogoverno in questioni relative ai loro affari interni e locali, così come pure relativamente a modalità e mezzi per finanziare le loro funzioni autonome.

Articolo 5

I popoli indigeni hanno il diritto di mantenere e rafforzare le loro specifiche istituzioni politiche, legali, economiche, sociali e culturali, mantenendo allo stesso tempo i loro diritti di piena partecipazione, qualora questa sia la loro volontà, nella vita politica, economica, sociale e culturale dello Stato.

Articolo 6

Ogni individuo indigeno ha il diritto ad una nazionalità.

Articolo 7

1. Gli individui indigeni hanno il diritto alla vita, all'integrità fisica e mentale, alla libertà e alla sicurezza della persona.
2. Gli individui indigeni hanno il diritto collettivo a vivere in pace, libertà e sicurezza quali membri di popoli distinti e non saranno fatti oggetto di alcun atto di genocidio o di qualunque altro atto di violenza, compresa la deportazione forzata dei bambini di un gruppo ad un altro gruppo.

Articolo 8

1. I popoli e gli individui indigeni hanno il diritto di non essere fatti oggetto di assimilazione forzata e della distruzione della loro cultura.
2. Gli Stati dovranno predisporre efficaci meccanismi per la prevenzione e il rimedio di:
 - (a) Qualesivoglia azione con la finalità o l'effetto di privarli della loro integrità come popolo distinto, o dei loro valori culturali o identità etnica;
 - (b) Qualesivoglia azione con la finalità o l'effetto di spossessarli delle loro terre, territori o risorse
 - (c) Qualesivoglia forma di trasferimento forzato della popolazione con la finalità o l'effetto di violare o indebolire i suoi diritti;
 - (d) Qualesivoglia forma di assimilazione forzata o integrazione da parte di altre culture o stili di vita imposti alla popolazione tramite misure legislative, amministrative o di altro tipo;
 - (e) Qualesiasi forma di propaganda volta a promuovere o istigare discriminazioni razziali o etniche contro di loro.

Articolo 9

I popoli e i singoli individui indigeni hanno il diritto di appartenere ad una comunità o nazione indigena, in conformità alle tradizioni e ai costumi della comunità o della nazione in questione. L'esercizio di tale diritto non deve dar luogo ad alcuna forma di discriminazione di alcun tipo.

Articolo 10

I popoli indigeni non potranno essere espulsi forzatamente dalle proprie terre e territori. Non potrà esservi alcun trasferimento della popolazione senza previo libero consenso informato dei popoli indigeni interessati e in assenza di un accordo su una giusta e congrua compensazione e, laddove sia possibile, con l'opzione del ritorno.

Articolo 11

1. I popoli indigeni hanno il diritto di praticare e di rivitalizzare i propri costumi e tradizioni culturali. Questo diritto comprende il diritto a mantenere, tutelare e sviluppare

le manifestazioni passate, presenti e future della loro cultura, i siti archeologici e storici, gli artefatti, gli stili, le cerimonie, le tecnologie, le arti visive e dello spettacolo e la letteratura.

2. In caso di appropriazione culturale, intellettuale, religiosa e spirituale avvenuta senza previo libero consenso informato dei popoli indigeni o in violazione delle loro leggi, tradizioni e costumi, gli Stati dovranno provvedere ad efficaci meccanismi di compensazione, di concerto con i popoli indigeni, che possono contemprarne la restituzione.

Articolo 12

1. I popoli indigeni hanno il diritto di manifestare, praticare, sviluppare e insegnare le loro tradizioni spirituali e religiose, i loro costumi e cerimonie; hanno il diritto di preservare e di accedere ai propri siti religiosi e culturali, con la dovuta intimità; hanno il diritto di utilizzare e di mantenere il controllo dei propri oggetti cerimoniali; hanno altresì il diritto al rimpatrio delle loro salme.

2. Gli Stati si adopereranno per rendere possibile l'accesso e/o il rimpatrio degli oggetti cerimoniali e delle salme in proprio possesso attraverso meccanismi equi, trasparenti ed efficaci sviluppati di concerto con i popoli indigeni interessati.

Articolo 13

1. I popoli indigeni hanno il diritto di rivitalizzare, utilizzare, sviluppare e trasmettere alle future generazioni la loro storia, lingue, tradizioni orali, filosofia, sistemi di scrittura e letteratura, e di designare e poi mantenere le proprie designazioni di comunità, luoghi e persone.

2. Gli Stati dovranno adottare misure efficaci per garantire la tutela di questo diritto ed inoltre per garantire che i popoli indigeni possano comprendere ed essere compresi nei procedimenti politici, giuridici e amministrativi, se necessario mediante la messa a disposizione dell'interpretazione o altri mezzi idonei.

Articolo 14

1. I popoli indigeni hanno il diritto di creare e gestire i propri sistemi e le proprie istituzioni scolastiche, di fornire istruzione nelle proprie lingue, nella maniera appropriata al loro metodi culturali di insegnamento e apprendimento.

2. I singoli individui, soprattutto i bambini indigeni, hanno il diritto a tutti i gradi e forme di istruzione dello Stato senza alcuna discriminazione.

3. Gli Stati, di concerto con i popoli indigeni, dovranno adottare misure efficaci per fare in modo che i singoli individui, soprattutto i bambini indigeni, compresi coloro che vivono fuori dalle loro comunità, possano avere accesso, laddove è possibile, ad un'istruzione nella propria cultura e con l'utilizzo della loro lingua.

Articolo 15

1. I popoli indigeni hanno il diritto alla dignità e diversità delle loro culture, tradizioni,

storia e aspirazioni che dovranno trovare adeguata eco nell'istruzione e nella pubblica informazione.

2. Gli Stati adotteranno misure efficaci, consultando e collaborando con i popoli indigeni interessati, per combattere il pregiudizio ed eliminare la discriminazione e promuovere la tolleranza, comprensione e buone relazioni fra i popoli indigeni e tutti gli altri segmenti della società.

Articolo 16

1. I popoli indigeni hanno il diritto di sviluppare i propri media nella propria lingua e avere accesso a tutte le forme mediatiche non indigene senza discriminazione.

2. Gli Stati dovranno adottare misure efficaci per garantire che i media di proprietà dello Stato diano il dovuto risalto alla diversità culturale indigena. Gli Stati, senza alcun pregiudizio rispetto alla garanzia della piena libertà di espressione, dovranno incoraggiare i media privati a dare il dovuto risalto alla diversità culturale indigena.

Articolo 17

1. I singoli individui e i popoli indigeni hanno il diritto di godere pienamente di tutti i diritti sanciti dal diritto del lavoro interno e internazionale.

2. Gli Stati, con la consultazione e collaborazione dei popoli indigeni, adotteranno misure specifiche per tutelare i bambini indigeni contro lo sfruttamento economico e contro qualunque forma di lavoro che possa risultare pericolosa o interferire con l'istruzione del bambino, o essere dannosa alla salute fisica, mentale, spirituale, morale del bambino o al suo sviluppo sociale, in considerazione della loro particolare vulnerabilità e dell'importanza dell'istruzione per la loro crescita consapevole.

3. I singoli individui indigeni hanno il diritto di non essere sottoposti a condizioni discriminatorie di lavoro e, inter alia, a discriminazione in termini di occupazione e remunerazione.

Articolo 18

I popoli indigeni hanno il diritto di partecipare alla presa di decisioni in materie che potrebbero riguardare i loro diritti, mediante rappresentanti da loro scelti in conformità alle proprie pratiche, e hanno parimenti il diritto di mantenere e sviluppare le proprie istituzioni decisionali indigene.

Articolo 19

Prima dell'adozione e dell'attuazione di misure legislative o amministrative che potrebbero interessare i popoli indigeni, gli Stati dovranno consultare e collaborare in buona fede con i popoli indigeni interessati attraverso le proprie istituzioni rappresentative ai fini dell'ottenimento del previo, libero consenso informato da parte loro.

Articolo 20

1. I popoli indigeni hanno il diritto di mantenere e sviluppare le proprie istituzioni

politiche, economiche e sociali, per garantire il godimento dei propri mezzi di sussistenza e sviluppo e per dedicarsi liberamente alle proprie attività tradizionali e ad altre attività economiche.

2. I popoli indigeni privati dei loro mezzi di sussistenza e di sviluppo hanno diritto a giusta e congrua compensazione.

Articolo 21

1. I popoli indigeni hanno il diritto, senza alcuna discriminazione, allo sviluppo delle loro condizioni economiche e sociali, comprese, inter alia, le aree dell'istruzione, occupazione, formazione e aggiornamento professionale, alloggio, servizi igienici, sanità e previdenza sociale.

2. Gli Stati dovranno adottare misure efficaci e, laddove appropriato, particolari misure per garantire il continuo miglioramento delle loro condizioni economiche e sociali. Particolare attenzione verrà accordata ai diritti e alle esigenze speciali degli anziani, delle donne, dei giovani e dei bambini indigeni e delle persone con disabilità.

Articolo 22

1. Nell'attuazione di questa Dichiarazione dovrà essere dato particolare rilievo ai diritti e alle esigenze speciali degli anziani, delle donne, dei giovani e dei bambini indigeni e delle persone con disabilità.

2. Gli Stati, di concerto con i popoli indigeni, dovranno adottare misure per garantire alle donne e ai bambini indigeni piena tutela e garanzia contro tutte le forme di violenza e discriminazione.

Articolo 23

I popoli indigeni hanno il diritto di determinare e di sviluppare priorità e strategie per l'esercizio del proprio diritto allo sviluppo. In specifico, i popoli indigeni hanno il diritto ad essere attivamente coinvolti nello sviluppo e nella determinazione di programmi sanitari, per l'alloggio e altri programmi economici e sociali che li riguardano e, nella misura del possibile, di gestire tali programmi attraverso le proprie istituzioni.

Articolo 24

1. I popoli indigeni hanno il diritto alle proprie medicine tradizionali e a mantenere le proprie pratiche sanitarie, compresa la conservazione di piante, animali e minerali medicinali di importanza vitale. Gli individui indigeni hanno parimenti il diritto di accedere, senza alcuna discriminazione, a tutti i servizi sociali e sanitari.

2. Gli individui indigeni hanno pari diritto al godimento dei più elevati standard di salute fisica e mentale ottenibili. Gli Stati adotteranno tutte le misure necessarie al fine di garantire progressivamente la piena realizzazione di questo diritto.

Articolo 25

I popoli indigeni hanno diritto a mantenere e rafforzare il loro particolare rapporto spirituale con le terre, i territori, le acque, le coste e altre risorse tradizionalmente

posseduti o altrimenti occupati e di difendere le loro responsabilità per le future generazioni a questo riguardo.

Articolo 26

1. I popoli indigeni hanno il diritto alle terre, territori e risorse che hanno tradizionalmente posseduto, occupato o altrimenti utilizzato o acquisito.
2. I popoli indigeni hanno il diritto di possedere, utilizzare, sviluppare e controllare le terre, territori e risorse da essi posseduti in ragione del loro tradizionale possesso o di altra occupazione o uso tradizionale, e hanno parimenti il diritto a quelli altrimenti acquisiti.
3. Gli Stati dovranno concedere il riconoscimento legale e la tutela di tali terre, territori e risorse. Tale riconoscimento dovrà avvenire con il dovuto rispetto per i costumi, le tradizioni e i sistemi di proprietà della terra dei popoli indigeni interessati.

Articolo 27

Gli Stati, insieme ai popoli indigeni interessati, dovranno definire e attuare un processo equo, indipendente, imparziale, aperto e trasparente, con il dovuto riconoscimento per le leggi, tradizioni, costumi e sistemi di proprietà della terra dei popoli indigeni, ai fini del riconoscimento e aggiudicazione dei diritti dei popoli indigeni che riguardano le loro terre, territori e risorse, compresi quelli tradizionalmente posseduti o altrimenti occupati o utilizzati. I popoli indigeni dovranno avere il diritto di partecipare a questo processo.

Articolo 28

1. I popoli indigeni hanno il diritto ad un risarcimento, sottoforma di restituzione, o quando questo non sia possibile, di una giusta, congrua ed equa compensazione, per le terre, territori e risorse che hanno tradizionalmente posseduto, o altrimenti occupato o utilizzato e che sono stati confiscati, presi, occupati, utilizzati o danneggiati senza il loro previo libero consenso informato.
2. Se non altrimenti concordato liberamente dai popoli interessati, la compensazione dovrà essere erogata sotto forma di terre, territori e risorse pari in qualità, dimensione e status giuridico o di una compensazione monetaria o altre forme di risarcimento.

Articolo 29

1. I popoli indigeni hanno il diritto alla conservazione e tutela dell'ambiente e della capacità produttiva delle loro terre o territori e risorse. Gli Stati dovranno definire e attuare programmi di assistenza per i popoli indigeni al fine di tale conservazione e tutela, senza discriminazione.
2. Gli Stati dovranno adottare misure efficaci per garantire che non si effettui l'immagazzinamento o lo smaltimento di materiali pericolosi nelle terre o territori dei popoli indigeni senza il loro previo e libero consenso informato.
3. Gli Stati dovranno anche adottare misure efficaci per garantire, secondo le necessità, la diligente attuazione di programmi di monitoraggio, di mantenimento e ripristino della salute dei popoli indigeni, sviluppati e attuati dai popoli colpiti dai materiali suddetti.

Articolo 30

1. Non saranno ammesse attività militari nelle terre o territori dei popoli indigeni, se non giustificate da una significativa minaccia a forti interessi pubblici e da quanto liberamente concordato con o richiesto dai popoli indigeni interessati.
2. Prima di utilizzare le loro terre o territori per attività militari, gli Stati dovranno intraprendere efficaci consultazioni con i popoli indigeni interessati, attraverso apposite procedure e in particolare attraverso le proprie istituzioni rappresentative.

Articolo 31

1. I popoli indigeni hanno il diritto di mantenere, controllare, proteggere e sviluppare il proprio patrimonio culturale, la propria conoscenza tradizionale, espressioni culturali tradizionali, così come le manifestazioni delle loro scienze, tecnologie e culture, comprese le risorse umane e genetiche, le sementi, le medicine, la conoscenza delle proprietà della fauna e della flora, le tradizioni orali, la letteratura, gli stili.
2. Di concerto con i popoli indigeni, gli Stati adotteranno misure efficaci per riconoscere e salvaguardare l'esercizio dei suddetti diritti.

Articolo 32

1. I popoli indigeni hanno il diritto di determinare e sviluppare priorità e strategie per lo sviluppo o l'uso delle loro terre o territori e altre risorse.
2. Gli Stati dovranno consultare e collaborare in buona fede con i popoli indigeni interessati attraverso le proprie istituzioni rappresentative al fine di ottenere il loro libero consenso informato prima dell'approvazione di qualsiasi progetto che riguardi le loro terre o territori e altre risorse, soprattutto con riferimento allo sviluppo, utilizzo o sfruttamento dei loro minerali, acqua o altre risorse.
3. Gli Stati dovranno fornire meccanismi efficaci per un giusto e congruo risarcimento per tali attività, e dovranno essere adottate misure adatte per mitigare l'impatto negativo ambientale, economico, sociale, culturale o spirituale.

Articolo 33

1. I popoli indigeni hanno il diritto di determinare la propria identità o appartenenza in accordo con i propri costumi e tradizioni. Ciò non inficia il diritto degli individui indigeni ad ottenere la cittadinanza degli Stati nei quali essi vivono.
2. I popoli indigeni hanno il diritto di determinare la struttura delle proprie istituzioni e di sceglierne l'appartenenza in accordo con le proprie procedure.

Articolo 34

I popoli indigeni hanno il diritto di promuovere, sviluppare e mantenere le proprie strutture istituzionali e i propri specifici costumi, spiritualità, tradizioni, procedure, pratiche e, nel caso in cui esistano, sistemi o consuetudini giuridiche, in accordo con gli standard internazionali sui diritti umani.

Articolo 35

I popoli indigeni, hanno il diritto di determinare le responsabilità degli individui verso le loro comunità.

Articolo 36

1. I popoli indigeni, in particolare i popoli divisi da confini internazionali, hanno il diritto di mantenere e sviluppare contatti, relazioni e forme di cooperazione, comprese le attività a scopo spirituale, culturale, politico, economico e sociale, sia con i propri membri che con altri popoli oltre confine.

2. Gli Stati, consultando e collaborando con i popoli indigeni, dovranno adottare misure efficaci per facilitare l'esercizio e per garantire l'adempimento di tale diritto.

Articolo 37

1. I popoli indigeni hanno il diritto al riconoscimento, all'osservanza e all'applicazione dei Trattati, Accordi e altre Intese Costruttive concluse con gli Stati o i loro successori e al rispetto e all'ottemperanza da parte degli Stati stessi di tali Trattati, Accordi e Intese Costruttive.

2. Nulla in questa Dichiarazione può essere interpretato in modo tale da sminuire o eliminare i diritti dei Popoli Indigeni sanciti dai Trattati, Accordi e dalle Intese Costruttive.

Articolo 38

Gli Stati, consultando e collaborando con i popoli indigeni, dovranno adottare misure appropriate, comprese misure legislative, per raggiungere le finalità di questa Dichiarazione.

Articolo 39

I popoli indigeni hanno il diritto di avere accesso all'assistenza finanziaria e tecnica dagli Stati e attraverso la cooperazione internazionale, ai fini del godimento dei diritti sanciti da questa Dichiarazione.

Articolo 40

I popoli indigeni hanno il diritto di avere accesso e di sollecitare decisioni attraverso procedimenti giusti ed equi per la risoluzione dei conflitti e delle dispute con gli Stati ed altre parti interessate, essi hanno parimenti diritto a rimedi efficaci contro tutte le violazioni dei loro diritti individuali e collettivi.

Articolo 41

Gli organi e le agenzie specializzate del sistema delle Nazioni Unite ed altre organizzazioni intergovernative dovranno contribuire alla piena realizzazione delle disposizioni di questa Dichiarazione attraverso la mobilitazione, inter alia, di

cooperazione finanziaria e di assistenza tecnica. Dovranno essere fissate modalità e mezzi per garantire la partecipazione dei popoli indigeni a problematiche che li riguardano.

Articolo 42

Le Nazioni Unite, i suoi organi, compreso il Forum Permanente sui Popoli Indigeni (Permanent Forum on Indigenous Issues) e le agenzie specializzate, comprese quelle a livello paese, e gli Stati, dovranno promuovere il rispetto e la piena applicazione delle disposizioni di questa Dichiarazione e monitorarne l'efficacia.

Articolo 43

I diritti riconosciuti nel presente documento costituiscono gli standard minimi per la sopravvivenza, la dignità e il benessere dei popoli indigeni del mondo.

Articolo 44

Tutti i diritti e le libertà riconosciuti nel presente documento sono ugualmente garantiti a individui indigeni di genere maschile e femminile.

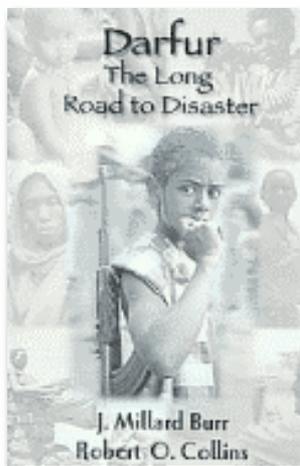
Articolo 45

Nulla in questa Dichiarazione può essere interpretato in maniera tale da sminuire o estinguere i diritti di cui i popoli indigeni godono già o che potranno acquisire in futuro.

Articolo 46

1. Nulla in questa Dichiarazione può essere interpretato in modo da implicare per qualsivoglia stato, popolo, gruppo o persona il diritto di intraprendere attività o eseguire atti contrari alla Carta delle Nazioni Unite.
2. Nell'esercizio dei diritti enunciati nella presente Dichiarazione, dovranno essere rispettati i diritti umani e le libertà fondamentali di tutti. L'esercizio dei diritti indicati in questa Dichiarazione sarà soggetto solo ai limiti di legge, in conformità con gli obblighi internazionali sui diritti umani. Tali limiti dovranno essere non discriminatori e strettamente necessari unicamente allo scopo di garantire il giusto riconoscimento e rispetto dei diritti e delle libertà degli altri e allo scopo di soddisfare le giuste e impellenti esigenze di una società democratica.
3. Le disposizioni enunciate in questa Dichiarazione dovranno essere interpretate in accordo con i principi di giustizia, democrazia, rispetto dei diritti umani, uguaglianza, non discriminazione, buon governo e buona fede.

RECENSIONI



J. MILLARD BURR – ROBERT O. COLLINS, *Darfur the Long Road to Disaster*, Princeton, Markus Wiener, 2006, 340 pp. \$ 30.94. ISBN 1558764054

Per decenni la guerra civile in Sudan è stata la guerra “Nord-Sud”, la guerra fra le popolazioni musulmane del Nord e quelle “animiste-cristiane” del Sud. La crisi del Darfur, regione abitata da popolazioni musulmane e facente parte del Nord, ha dimostrato come la natura dei conflitti in Sudan sia più complessa e non riconducibile a spiegazioni binarie. Come leggere la crisi del Darfur e il modo in cui si rapporta alle altre aree di instabilità presenti nel paese? Sono questi gli interrogativi a cui la ormai vasta letteratura sul

Darfur tenta, spesso senza successo, di dare una risposta convincente. Se fino ad oggi il bilancio è stato deludente, ciò è dipeso in buona parte dal fatto che questa letteratura è nata in tempi rapidissimi per rispondere alle richieste informative generate dalla recente crisi che ha sconvolto la regione. Prima di questa data il Darfur era una delle aree meno conosciute e accessibili del Sudan, abitata da popolazioni tradizionalmente gelose della propria autonomia. Quando, nel 2003, è scoppiata la rivolta sono serviti quasi due anni prima che fossero disponibili vere e proprie analisi del conflitto e non semplici cronologie dei fatti o rapporti preparati dalle agenzie non governative. Fino al 2006, infatti, il mercato editoriale non è riuscito a dare una risposta adeguata al bisogno informativo generato dall’ampio risalto di cui la crisi del Darfur ha cominciato progressivamente a godere nei media. Per soddisfare questo bisogno le case editrici hanno proposto opere mediocri, molto descrittive e in buona parte ripetitive, incapaci di cogliere la natura del conflitto e completamente assorbite dalla dimensione umanitaria della crisi.

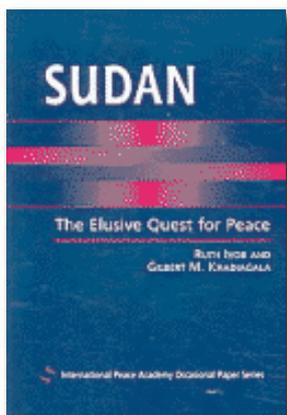
Questo è solo parzialmente il caso del volume della collaudata coppia Collins – Burr (loro anche *Requiem for the Sudan*, 1994; *Revolutionary Sudan. Hasan al Turabi and the Islamist state 1989-2000*, 2001; *Alms for jihad. Charity and terrorism in the islamic world*, 2006) che presentano un lavoro atipico sul Darfur. Sotto il titolo *Darfur the long road to disaster* si cela, infatti, una riedizione del fortunato volume *Africa’s thirty years war: Libya, Chad and the Sudan, 1963-1993*, comparso nel 1999 per la Westview Press che trattava della competizione per il controllo del Sahara centrale e del Sahel. Da tempo esaurito, la crisi del Darfur ha offerto l’occasione ai due autori per una riedizione di questo scritto a cui è stato aggiunto un quattordicesimo capitolo dal titolo “*Disaster in Darfur*” scritto da Robert O. Collins e comparso sulla rivista *Géopolitique Africaine*. Le uniche parti specificamente scritte per questo volume sono, quindi, la prefazione e le conclusioni, come gli stessi autori affermano in apertura del lavoro.

Se dovessimo dividere per tipologie gli studi disponibili sulla crisi del Darfur, un primo e consistente gruppo di opere sono quelle che hanno privilegiato analisi centrate

sugli equilibri interni al Darfur e al Sudan, spiegando la crisi attraverso un modello basato sulla relazione centro-periferia. Minoritari sono invece stati gli studi che hanno privilegiato la dimensione regionale del conflitto, facendo riferimento all'instabilità politica che ha percorso il Chad e la regione saheliana a partire dal periodo postcoloniale. Il volume di J. Millard Burr e Robert O. Collins fa parte di quest'ultimo gruppo e si concentra sulla dimensione regionale della crisi del Darfur. Sotto la guida esperta di Burr e Collins, il lettore è così illuminato sulle politiche regionali di attori locali ed internazionali. Anche se frequente è il riferimento alle strategie francesi, l'attenzione principale è riservata alla politica libica nella regione e al suo tentativo di creare un corridoio arabo-islamico verso il centro dell'Africa e una larga area d'influenza libica nella regione saheliana. Oltre alle manovre politiche, Tripoli per concretizzare il suo piano egemonico si avvale della "Legione Islamica", la nota brigata internazionale che però militarmente ottenne risultati al di sotto delle aspettative. Il ritratto di Qadhafi e delle sue ambizioni geostrategiche è impietoso, lasciando trapelare la scarsa simpatia degli autori per il leader libico, descritto, nei momenti di maggiore benevolenza, come imprevedibile e megalomane.

Rimane il fatto che il volume è chiaramente centrato sul Chad e sulla politica libica nel Sahara centrale, mentre il Sudan è trattato solo marginalmente. Il quattordicesimo capitolo, quello che avrebbe dovuto legare la crisi del Darfur all'instabilità di lunga durata dell'area, è stato recuperato da un'altra rivista e quindi non è stato scritto appositamente, impedendo così una saldatura omogenea fra le due parti del volume. Alla fine il risultato non è del tutto convincente. Il volume è sicuramente interessante perché evidenzia l'articolata rete di interessi presenti in questo settore dell'Africa, ma una lettura omogenea e nuova della crisi del Darfur vista nel contesto regionale stenta ad emergere.

(Massimo Zaccaria, Università di Pavia)



RUTH IYOB – GILBERT M. KHADIAGALA, *Sudan the Elusive Quest for Peace*, Boulder, Lynne Rienner, 2006, 223 pp. \$15.95. ISBN 1588263509

Nel gennaio del 2005 la firma del Comprehensive Peace Agreement ha segnato la fine del più cruento e lungo conflitto nella storia dell'Africa postcoloniale. La legittima soddisfazione per questo storico risultato è stata però attenuata dall'esplosione della crisi nel Darfur, anche questo un conflitto particolarmente sanguinoso e devastante.

Che cosa impedisce al Sudan di raggiungere una vera pace "comprensiva", estesa cioè a tutte le parti del paese? Le motivazioni tradizionalmente utilizzate per spiegare l'instabilità del paese, tutte centrate sul conflitto tra il Nord e il Sud del paese, si sono rivelate improvvisamente insufficienti, spingendo la comunità degli esperti e degli studiosi a formulare nuove ipotesi. Il volume di Ruth Iyob e Gilbert M. Khadiagala tenta di offrire una lettura molto chiara del perché la pace in Sudan sia particolarmente sfuggente.

Il punto di partenza del volume è la constatazione che in Sudan non si combatte una guerra, ma un insieme di conflitti. La geografia del paese ha facilitato il sorgere di frequenti competizioni per lo sfruttamento delle sue risorse naturali. Competizione che ha coinvolto tutti i gruppi e che aiuta a comprendere l'instabilità che percorre il paese. Ma per gli autori non è questa la chiave di lettura principale, come ugualmente insufficiente è una spiegazione che sottolinea il coinvolgimento di forze regionali ed internazionali nella destabilizzazione del paese. È nel sesto capitolo che il punto di vista degli autori viene formulato con chiarezza. Analizzando la crisi del Darfur è, infatti, evidente come al cuore del problema Sudan vi sia la richiesta da parte di larghi settori del paese di una maggiore giustizia sociale e di uguale cittadinanza. Finché non sarà abbracciata una formula che accomodi efficacemente e riconosca su un piano paritario le varie culture del paese, molto difficilmente il Sudan troverà una vera stabilità.

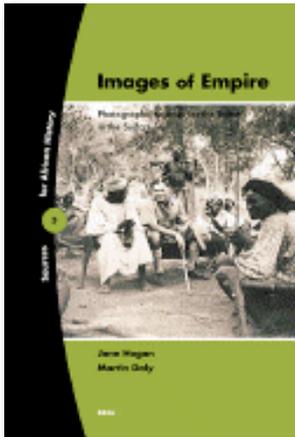
Sino ad oggi le élite politiche del paese, espresse invariabilmente dagli awlad al balad, vale a dire dai gruppi etnici dei ja'aliyyin, danaqla e shayqiyya, che rappresentano poco più del 5% della popolazione, hanno proposto un'ideale cittadinanza sudanese basata sull'Islam e sull'arabismo. Il risultato è stato quello di escludere tutti quei gruppi che non volevano o non potevano conformarsi a questo modello. La reale pacificazione del paese avverrà solo attraverso il superamento di questo modello, incapace di accomodare al suo interno la maggior parte della popolazione. Un momento ugualmente fondamentale sarà rappresentato dalla capacità dell'élite al governo di condividere le ricchezze del paese.

Chiaramente scritto da una prospettiva politologica, il volume evidenzia i limiti maggiori quando si confronta con la dimensione storica dei conflitti sudanesi. Non si tratta solamente di sviste ed imprecisioni minori, come quando si attribuisce la conquista dell'Equatoria ad al-Zubayr Rahma Mansur (p. 51) o del refuso che, a p. 56, trasforma il Wadai in Wadau, ma anche di qualche interpretazione non del tutto condivisibile. Ad esempio, al momento di inquadrare la rivoluzione mahdista nella tendenza di lungo periodo del predominio degli awlad al balad sulla vita politica del paese, gli autori sostengono che il periodo mahdista “consolidò e centralizzò la posizione egemonica degli awlad al balad e istituzionalizzò la marginalizzazione degli altri membri della società sudanese” (p. 59). Un'affermazione che molti storici troverebbero discutibile visto che la predicazione del Mahdi fu accolta con molta freddezza nella parte settentrionale del paese (l'area degli awlad al balad) e con entusiasmo proprio in Kordofan e Darfur. Il khalifa (vicario) del Mahdi fu 'Abdallahi ibn Muhammad, un baqqara ta'aisha del Darfur, la cui famiglia si era trasferita nel paese dall'attuale Nigeria. Con il Khalifa la guida del movimento si spostò dal partito degli awlad al balad e degli ashraf (i membri della famiglia del Mahdi) ai meno sofisticati Baqqara del Darfur. Nel 1892 l'incarcerazione di Khalifa Muhammad Sharif ibn Hamid, leader degli awlad al balad, segnò il definitivo trionfo del Khalifa 'Abdallahi e dei suoi uomini provenienti dalla periferia del Sudan. La mahdiyya fu, allora, uno di quei rari momenti della storia del Sudan dove la validità dello schema esplicativo abbracciato dai due autori si rivela meno efficace.

In secondo luogo il volume, pur adottando il concetto delle “*multiple wars*”, riesce ad essere molto incisivo al momento di illustrare lo scontro Nord-Sud e in parte quello in Darfur, ma lo è meno al momento di affrontare le aree dei monti Nuba, del Sudan

orientale e Ingessana. Le informazioni fornite su queste aree sono scarse e ripetitive, lasciando l'impressione che il volume sia nato con in mente il conflitto Nord-Sud e che poi gradualmente, sotto la spinta della cronaca, si sia allargato ad altre aree di conflitto. Queste notazioni non devono comunque far dimenticare che *“the elusive quest for peace”* illustra efficacemente uno schema di lettura dei conflitti sudanesi che per molti aspetti rimane valido e convincente.

(Massimo Zaccaria, Università di Pavia)



M. W. DALY – JANE R. HOGAN, *Images of Empire. Photographic Sources for the British in the Sudan*. Leiden – Boston, Brill, 2005, 391 pp. £ 64.53. ISBN 900414627X

Il volume di M. W. Daly e J. R. Hogan rappresenta un prezioso contributo per gli studi sul Sudan e un efficace esempio di uso delle fonti fotografiche per la storia dell’Africa. Un ottimo terzo titolo per la collana *“Sources for the African History”* della prestigiosa casa editrice Brill.

All’origine di questo riuscito lavoro vi è sicuramente la competenza dei due autori: M. W. Daly è uno dei massimi esperti della storia del condominio anglo-egiziano, mentre J.

R. Hogan è la responsabile del Sudan Archive dell’Università di Durham, una delle principali risorse archivistiche per lo studio di questo periodo storico.

Il volume ha come oggetto la vita degli amministratori britannici del Sudan, vale a dire gli uomini del Sudan Political Service. Un’introduzione generale di una sessantina di pagine inquadra il paese e le vicende storiche del periodo 1898-1956. Scritta con eleganza e grande competenza, questa parte del volume rappresenta una brillante sintesi della storia del Sudan anglo-egiziano. Seguono undici capitoli a loro volta costituiti da un testo di alcune pagine e da una ventina di immagini provviste di un apparato didascalico estremamente curato. Gli undici capitoli ripercorrono le varie fasi della vita dei funzionari del Sudan Political Service, dal viaggio verso il Sudan, all’arrivo, prima nella capitale e poi nelle varie località di destinazione (Nord o Sud Sudan). Capitoli sui mezzi di trasporto, le abitazioni, la vita sociale e gli svaghi, contribuiscono a creare, grazie alla cura posta nella scelta del materiale fotografico, una descrizione estremamente efficace, capace di mettere in evidenza aspetti e momenti della quotidianità di questi funzionari. E’ chiaro che senza il ricorso alle immagini non sarebbe stato possibile ottenere questi risultati.

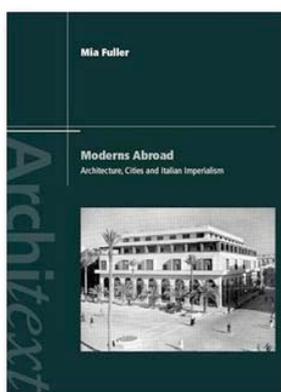
Chi è familiare con la storia del Sudan coloniale troverà particolarmente appagante dare finalmente un volto a molti dei funzionari di cui si sono studiati i documenti e le decisioni. Centrato su queste figure, colte nella dimensione quotidiana come in quella ufficiale, il volume utilizza esclusivamente il ricco patrimonio fotografico conservato presso il Sudan Archive, che custodisce circa trecento fondi di funzionari che a questo archivio hanno versato le proprie carte. Si tratta quindi di una narrazione fortemente centrata sugli amministratori britannici e comprensibilmente meno attenta al dato e all’influenza locale. Un approccio che, magari, non troverà tutti concordi, ma che da

anni caratterizza il lavoro di M. W. Daly, capace di darci fra le più riuscite sintesi di storia del Sudan anglo-egiziano oggi disponibili.

Volendo essere uno studio della vita dei funzionari britannici, lo scarso rilievo dato al rapporto con le realtà locali potrebbe essere in qualche modo scusato. Come spiegano gli autori, il rispetto dei ruoli e delle convenzioni era parte integrante della vita coloniale e, in genere, fu sempre chiaro fino a dove le relazioni fra colonizzatori e colonizzati potevano giungere e le barriere che non potevano essere travalicate. Per questa ragione in Sudan, al di fuori del lavoro, i momenti di socializzazione fra funzionari e sudanesi furono estremamente limitati.

A livello fotografico le immagini scelte sono state corredate da didascalie molto curate, che permettono di inquadrare meglio il documento fotografico. Gli autori ricordano come per il Sudan manchi ancora una storia della fotografia nel paese. Daly e Hogan ne prendono atto, ma non ne approfittano per dare un primo contributo in questa direzione. Le immagini di Karakashian sono utilizzate in più punti del volume, ma su questo importante fotografo e sulla connection fotografica armena, dal Cairo ad Addis Ababa via Khartum, non si dice nulla. Anche la produzione fotografica legata alla English Pharmacy di Khartum, gestita dai fratelli Morhig (un'immagine del negozio è riprodotta a p. 124), non viene affrontata con la dovuta attenzione. Altro tema sostanzialmente eluso è quello legato alla circolazione e fruizione di queste immagini. Specialmente nel caso delle fotografie ufficiali sarebbe stato interessante ripercorrere i canali e le logiche della loro divulgazione. A parte queste considerazioni il volume di Daly e Hogan aggiunge un tassello fondamentale alla storia dei funzionari britannici in Sudan e completa ulteriormente la ricca bibliografia legata a questo tema.

(Massimo Zaccaria, Università di Pavia)



Mia Fuller, *Moderns abroad. Architecture, cities, and Italian imperialism*. Routledge, 2007, 273 p.

ISBN 0415194636

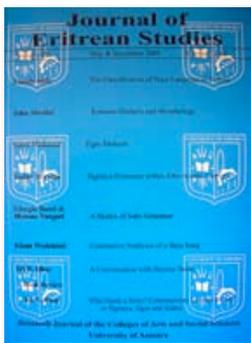
Forse perché qualcosa di molto prossimo ad uno stile coloniale italiano alla fine emerse, il tema dell'architettura coloniale ha conosciuto nel nostro paese una discreta fortuna. Agli inizi degli anni '90, Gresleri, Massaretti e Zagnoni con *Architettura italiana d'oltremare, 1870-1940*, inaugurarono un filone di ricerca che in Italia suscitò interesse e curiosità e che si raccordava con analoghe iniziative portate avanti a livello internazionale. Da allora in poi, i contributi sono progressivamente aumentati in quantità e qualità. Lo studio di Mia Fuller, docente di Italian Studies all'Università di California, Berkeley, si inserisce quindi in un filone di ricerca consolidato e che vanta alcuni interessanti esperienze anche su realtà architettoniche specifiche, come quella di Asmara e Massawa (Denison – Guang, *Asmara. Africa's secret modernist city*, 2003; Cultural Assets Rehabilitation Project, *Massawa. A guide to the Built Environment*, 2005).

Nello studio della Fuller le forme degli edifici, le strutture delle città e i dibattiti che si animarono intorno a questi due temi, vengono utilizzati per analizzare il complesso di miti e fantasie che fecero accettare all'Italia i costi legati a dei possedimenti che, dal punto di vista economico, non furono mai remunerativi. Uno dei pregi del volume consiste nell'efficacia con cui questo obiettivo è raggiunto e nell'equilibrio che viene stabilito fra storia dell'architettura, storia del colonialismo e storia delle idee. Uno studio che, comunque, rimane chiaramente centrato sull'Italia e dove la realtà dei paesi colonizzati serve ad evidenziare meglio alcuni aspetti del processo di formazione dell'identità italiana. La Fuller, infatti, ricorda nelle conclusioni del volume come il periodo coloniale, anche se oggi pressoché dimenticato, abbia giocato un ruolo importante nella costruzione dell'identità del paese. *Modern Abroad* ricolloca l'esperienza coloniale in una posizione centrale nel processo di costruzione dell'identità italiana. Lo studio del come l'architettura nelle colonie italiane (non solo, quindi, i possedimenti africani, ma anche quelli "Mediterranei", Dodecaneso e Albania) venne concepita dal tardo ottocento alla fine degli anni '30 è affrontato dall'autrice utilizzando un approccio che è allo stesso tempo cronologico e comparativo. Una scelta che permette alla Fuller di sottolineare come idee e pratiche nell'architettura coloniale italiana cambiarono col tempo e le situazioni, e come anche nello stesso periodo fosse possibile rilevare atteggiamenti diversi a seconda dell'area in cui si operava.

Nella fase iniziale della sua esperienza coloniale, l'Italia non prestò particolare attenzione alla questione architettonica ed urbanistica. Non si registrò alcun serio dibattito intorno a questi temi e, conseguentemente, non vi furono indicazioni precise su quale indirizzo seguire. Fu solo a partire dagli anni '20 che, a seguito del progressivo strutturarsi dell'ambiente degli architetti, e dell'esempio proveniente dalle realtà coloniali francese e britannica, maturò un dibattito su "quale architettura" per i possedimenti italiani. Un elemento fondamentale della discussione, capace di influenzare sensibilmente i vari atteggiamenti, fu l'area geografica in cui si intendeva operare. Nelle zone mediterranee si trattava di operare su culture vicine a quella italiana, anche se ritenute meno sviluppate. Conseguentemente venne osservata una maggiore attenzione per le strutture locali, spesso integrate nelle nuove elaborazioni. In Libia, sotto l'attenta supervisione del governatore Italo Balbo, l'aspetto architettonico fu particolarmente curato e Tripoli si trasformò in una sorta di vetrina dell'architettura modernista italiana. Nonostante questo ruolo guida, in Libia fu possibile osservare anche un certo grado di eclettismo che permise l'incorporazione di elementi locali nei nuovi piani urbanistici ed architettonici. Fu nell'Africa Orientale che, invece, si agì partendo dal presupposto che le forme architettoniche ed urbanistiche preesistenti fossero l'espressione di culture incapaci di modernizzarsi ed intimamente inferiori. Questa premessa giustificò interventi che non riservarono alcuna considerazione al patrimonio architettonico tradizionale. L'occasione in cui le teorie razziali sulla pianificazione delle città coloniali furono espresse coerentemente fu il Convegno indetto dall'Istituto Nazionale di Urbanistica nel 1937, in cui una sezione fu dedicata alle città coloniali. Tutti i partecipanti sottolinearono l'importanza della segregazione come principio fondante della città coloniale. Fu così che Addis Ababa divenne il prototipo della città imperiale, e ben presto le soluzioni ideate per la capitale etiopica furono estese ai principali centri urbani del paese (Gondar, Jimma, Dessie e le

costruzioni a partire dalla fine degli anni '30 di Asmara). L'Africa Orientale Italiana fu concepita come il terreno d'elezione per l'applicazione dell'approccio segregazionista, visto che questi territori erano considerati praticamente vuoti di forme architettoniche precedenti. Poco incline a concessioni e *métissages*, lo stile architettonico fascista pensò di avere trovato in Africa Orientale le condizioni ideali per esprimersi compiutamente, evitando concessioni e compromessi. Ma questi principi dovevano poi confrontarsi con situazioni pratiche che mettevano a dura prova l'afflato originario. Con una scelta felice, Mia Fuller accanto alla teoria esamina anche la pratica, per stabilire quanto e come il modello teorico italiano di città imperiale trovò effettiva attuazione. L'analisi della prassi architettonica nelle colonie italiane evidenzia chiaramente, secondo l'autrice, come il modello di città coloniale italiano fallì, non solo per mancanza di tempo ma soprattutto per le concessioni che i pianificatori dovettero accettare al momento di realizzare le loro teorie urbane. Le logiche segregazioniste si rivelarono difficili da attuare non tanto perché non condivise dalla popolazione "bianca" in loco, ma soprattutto perché, alla prova dei fatti, crearono difficoltà pratiche che non si fu in grado di superare, di qui il segregazionismo imperfetto del colonialismo italiano.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



Journal of Eritrean Studies, Research Journal of the Colleges of Arts and Social Sciences, University of Asmara, volume IV, May-December 2005, Nos. 1-2.

In un unico fascicolo della maggiore rivista eritrea di studi storico-linguistici e demo-antropologici sono raccolti sei contributi su altrettante lingue parlate dentro e fuori lo stato africano di più recente costituzione. Tre sole lingue "nazionali" eritree non sono state qui prese in considerazione: l'arabo, adottato dal Governo come lingua di comunicazione internazionale e parlato, nella variante denominata *rashidi*, da una ristretta comunità di origine saudita approdata un secolo e mezzo fa sulla costa del Sahel (Rashayda); il *bilin* (bileno), lingua cuscitica di gruppi originari del Tigray insediatisi nella zona di Kärän un migliaio d'anni fa; e il *afar*, altra lingua cuscitica, nota per essere parlata dagli abitanti dell'insospitale regione costiera tra Mersa Fatma e il confine con Gibuti (gli *afar* o *Dankáli*, detti *Danakil* in arabo). In mancanza di qualsiasi presentazione o saggio introduttivo al fascicolo, le ragioni di questa selezione (che nuoce alla sistematicità della raccolta) non sono esplicitate. Tuttavia, dalla lettura dei sei saggi si evince che essi sono, a vario titolo, in rapporto con l'opera di promozione delle lingue "nazionali" promossa dal Ministero dell'Educazione eritreo dopo la proclamazione dell'indipendenza del Paese e basata sul principio dell'*uguaglianza di tutte le lingue eritree*, garantita dall'articolo 3 della Costituzione del 23 maggio 1997.

Nel contributo d'apertura Claude Rilly ("The Classification of Nara Language", pp.1-27), ricercatore del CNRS e specialista della lingua delle antiche iscrizioni del Regno nubiano di Kush (Meroe), apporta validi argomenti in favore dell'appartenenza del

Nara (a lungo indicato col termine derogatorio di Barya) a un ramo settentrionale della famiglia nilo-sahariana “East Sudanic”, ramo composto anche dal Nubiano, dai dialetti Taman, dalle lingue Nyima e dal Meroitico. Elementi tratti dalla morfologia nominale e convincenti corrispondenze lessicali militano in favore dell’esistenza di questo ormai frammentato ramo NES (“Northern East Sudanic”), le cui origini genealogiche (Proto-NES) il Rilly colloca nella regione del Wadi Howar (antico affluente del Nilo oggi totalmente insabbiato), nel Sudan nord-occidentale, intorno a 5000 anni fa. Il criterio morfo-lessicale contraddistingue lo studio del Rilly e implicitamente lo contrappone al criterio prevalentemente fonologico adottato in una precedente e diversa classificazione del ramo NES (Christopher Ehret, *A Historical-Comparative Reconstruction of Nilo-Saharan*, Köln 2001). Alla descrizione e alla dialettologia del Kunama, altra lingua nilo-sahariana dell’Eritrea sud-occidentale (e del Tigray) è dedicato lo studio di John Abraha (“Kunama Dialects and Morphology”, pp. 28-44), condotto con lo scopo dichiarato di giustificare la scelta dei dialetti Marda e Barka come strumenti per la comunicazione ufficiale e scritta, a scapito delle altre cinque varietà della stessa lingua (Aymasa, Ilit, Sokodasa, Taguda e Tika), tra le quali si registra talora un basso livello di mutua intelligibilità. I dialetti Marda e Barka sono parlati dalla maggioranza dei Kunama e sono stati adottati per la scrittura di testi d’istruzione e propaganda religiosa fin dagli anni Venti del XX secolo, rispettivamente da missionari evangelici e cattolici. Così, il saggio contiene di fatto un utile schizzo grammaticale, da integrare con il precedente lavoro di Lionel M. Bender, *Kunama*, München 1996 (che incomprensibilmente non figura nella bibliografia riportata in fondo all’articolo).

L’impegnativo saggio di Saleh Mahmud (“Tigre Dialects”, pp. 45-73) costituisce un primo tentativo di mettere ordine nella questione della dialettologia del Tigre, la più settentrionale delle lingue etiosemitiche, parlata sia in Eritrea sia in Sudan. Lo studioso utilizza materiali di inchieste che risalgono al 1997 e presenta conclusioni di grande momento. Sostanzialmente, la suddivisione dialettale basata su criteri di etnicità appare poco sostenibile se riconsiderata in base a più stringenti criteri fonologici e lessicali. In altre parole, non vi sono elementi sufficienti per riconoscere tanti dialetti quanti sono i gruppi principali di parlanti Tigre: i Beni Amer del Barka, i Bet Asgede (°Ad Tekles, °Ad Temyam e Habäb) del Sahel, i Marya Tsalam, i Marya Qayeh, i Mänsa°, i Betjuk e gli abitanti della fascia costiera tra Massawa e Zula. In realtà, le aree dialettali riconoscibili sono solo tre: il nord-ovest (Barka, Sahel e Marya Tsalam), il Sanhit (Maria Qayeh, Mänsa° e Betjuk) e il Samhar. Ne emerge un quadro di sostanziale compattezza dell’area linguistica del Tigre, caratterizzata da un alto grado di mutua intelligibilità fra dialetti, un fatto linguistico che si presta a qualche rilevante interpretazione storica. Il sistema dei pronomi del Tigrino (lingua ufficiale dello stato eritreo e lingua-madre per almeno un paio di milioni di parlanti etiopici del Tigray) è indagato da Tesfay Tewolde (“Tigrinya Pronouns within Afro-Asiatic Context”, pp. 74-99) in base a rigorosi criteri di linguistica storico-comparativa. In generale, l’individuazione di tratti arcaici nei pronomi del Tigrino non sorprende, essendo questa un’eredità del fondo linguistico condiviso da tutto l’etiosemitico. Piuttosto, in futuro sarà necessario precisare sempre più l’esistenza di una stratificazione all’interno dei dialetti semitici d’Etiopia, onde evidenziare la presenza di correnti di semitizzazione cronologicamente differenziate, sulla base del modello fornito dagli studi di Robert

Hetzron (*Ethiopian Semitic*, Manchester 1972) e Giovanni Garbini (*Le lingue semitiche. Studi di storia linguistica*, 2^a ediz., Napoli 1984, pp. 155-191), che non sono stati utilizzati in questo saggio.

Alla descrizione grammaticale del Saho, lingua cuscitica parlata tra la costa del Samhar, l'altopiano dell'Akkälä Guzay e la regione tigrina del 'Agame (ramo degli Irob), è dedicata la presentazione sintetica di Giorgio Banti e Moreno Vergari ("A Sketch of Saho Grammar", pp. 100-131). Si tratta dell'ultimo lavoro di un gruppo di studiosi che da qualche tempo sta lavorando attivamente su questa lingua e sul suo vocabolario (vedi Moreno Vergari & Roberta Vergari, *A Basic Saho-English-Italian Dictionary, with an English-Saho Index, and Grammatical Notes* by Giorgio Banti & Moreno Vergari, Asmara 2003 e Moreno Vergari, *Dikshineeri Amneefecituk Saaho Labcad. Gerho cibra kin Kalimaat Caalamadde*. [Practise Saho using the dictionary. A voyage in the amazing World of Words], Asmara 2005, grammatica in lingua saho per le scuole elementari). Queste indagini di prima mano su lingue ancora mal conosciute (ma parlate da comunità che hanno svolto un ruolo essenziale nella storia etio-eritrea) sono di ovvia importanza e certo contribuiranno a cogliere nuovi aspetti dell'interferenza linguistica e dell'interazione culturale tra gruppi che da secoli insistono sulle stesse regioni. La poesia monodica in Beġa (propriamente *tu Bedawie*), lingua cuscitica parlata da gruppi attivi da almeno duemila anni sia in Sudan sia in Eritrea, è indagata da Klaus Wedekind ("Contrastive Analysis of a Beja Song", pp.132-166), con particolare riferimento alla *performance* e al complesso di norme che collegano musica, parole e movimenti. Lo studioso della SIL si è già dedicato alle forme del racconto presso i Beġa (vedi, ad esempio, "Beja Narratives: Pursuit of Participants and Analysis of Aspects, *Ethnorema* 2, 2006, pp. 101-127) e con questo lavoro sulla poesia continua il suo percorso conoscitivo attraverso le forme più autentiche della loro creatività letteraria, che da tempo va ricevendo speciale attenzione dagli parte degli studiosi (vedi, ad esempio, Mohamed-Tahir Hamid Ahmed, «*Paroles d'hommes honorables*». *Essai d'anthropologie poétique des Bedja du Soudan*, Paris-Louvain 2005, con la recensione in *Ethnorema* 2, 2006, pp. 161-162). Dunque, con questo fascicolo, e con il suo abbozzo di "ricerca corale", la redazione del *Journal of Eritrean Studies* di fatto ha promosso la stesura di un futuro manuale di etno-linguistica eritrea, quasi cent'anni dopo il pionieristico tentativo di Carlo Conti Rossini ("Schizzo etnico e storico delle popolazioni eritree", in *L'Eritrea economica*, Novara-Roma 1913, pp. 61-90), ormai del tutto datato. Si tratta di un'impresa che merita pieno apprezzamento, perché da molte parti si avverte ormai il bisogno di ridefinire i caratteri dell'area eritrea come regione storico-culturale, a partire dalla sua composizione linguistica. Proprio l'acquisizione e il consolidamento delle conoscenze filologiche sulle lingue dell'Eritrea (insieme a indagini d'altro tipo, *in primis* quelle archeologiche) permetteranno in futuro più sicure ricostruzioni storiche sia delle vicende interne all'area sia dei millenari rapporti storico-linguistici intercorsi fra questa regione, la Valle del Nilo, la sponda arabica del Mar Rosso e l'altopiano tigrino.

(Gianfrancesco Lusini, Università di Napoli "L'Orientale")

SEGNALAZIONI

2008: International Year of Languages



General Assembly GA/10592

Sixty-first General Assembly
Plenary
96th Meeting (PM)

GENERAL ASSEMBLY PROCLAIMS 2008 INTERNATIONAL YEAR OF LANGUAGES, IN EFFORT TO PROMOTE UNITY IN DIVERSITY, GLOBAL UNDERSTANDING

The General Assembly this afternoon, recognizing that genuine multilingualism promotes unity in diversity and international understanding, proclaimed 2008 the International Year of Languages.

Acting without a vote, the Assembly, also recognizing that the United Nations pursues multilingualism as a means of promoting, protecting and preserving diversity of languages and cultures globally, emphasized the paramount importance of the equality of the Organization's six official languages (Arabic, Chinese, English, French, Russian and Spanish).

In that regard, the Assembly requested the Secretary-General to ensure that all language services were given equal treatment and were provided with equally favourable working conditions and resources. The Secretary-General was also requested to complete the task of publishing all important older United Nations documents on the Organization's website in all six official languages, on a priority basis.

Further, the Assembly emphasized the importance of making appropriate use of all the official languages in all the activities of the Department of Public Information, with the aim of eliminating the disparity between the use of English and the use of the five other official languages.

Introducing the resolution (contained in document A/61/L.56), France's representative said the text would ensure a "global" approach to multilingualism and would promote a reasonable vision of multilingualism at the United Nations. It would help ensure adherence to the principles of multilingualism in the Organization's daily activities and, for the first time, would underline the importance of providing technical assistance and training in the local languages of beneficiary countries.

Speakers, among them the representatives of Tunisia, Andorra, Russian Federation, Romania and Senegal, stressed that multilingualism in the United Nations served to enrich the work of the Organization. Linguistic diversity was the foundation of cultural diversity. Without appropriate attention to the issue of preserving linguistic diversity, the harmonious integration of a growing number of countries in the practical work of the Organization would hardly be possible.

They welcomed the work of the Department of Public Information regarding multilingualism in electronic resources, as well as that of the United Nations information centres (UNICs) in disseminating information through local languages. Some speakers hoped the next resolution on multilingualism would include an explicit reference to the need for linguistic diversity in peacekeeping operations.

The Assembly was informed that any resource implications resulting from the resolution would be addressed in the Secretary-General's report to the sixty-third session of the Assembly on implementation of the resolution.

Also this afternoon, the Assembly, acting on the recommendation of the Special Political and Decolonization Committee (Fourth Committee), adopted without a vote the resolution entitled "Comprehensive review of a strategy to eliminate future sexual exploitation and abuse in United Nations peacekeeping operations" (contained in document A/61/409/Add.1).

By the terms of the text, the Assembly -- reaffirming the need to implement a zero-tolerance policy towards sexual exploitation and abuse in United Nations peacekeeping operations, and to assist victims of sexual exploitation and abuse by the Organization's staff or related personnel -- would endorse the proposals, recommendations and conclusions contained in the report of the Special Committee on Peacekeeping Operations at its second resumed session of 2006, held on 18 December.

In that report, the Special Committee requested the open-ended ad hoc working group of experts to continue its consideration of a revised draft model Memorandum of Understanding with troop-contributing countries at a resumed session before the end of June.

The representative of Uganda, underscoring the importance of the issue, said his delegation supported the "zero-tolerance" concept; after all, peacekeepers should not

be “peace abusers”. Underlying factors, such as poverty, should be considered, as well, to help address that scourge, he stated.

In other action, the Assembly appointed Thomas Thomma (Germany) as a member of the Committee on Contributions for a term of office beginning today and ending on 31 December 2008, in order to fill a vacancy resulting from the resignation of Sujata Ghorai (Germany).

At the outset of the meeting, the Assembly observed a minute of silence and paid tribute to the memory of His Highness Malietoa Tanumafili II, Head of State of Samoa, who passed away on 11 May. Expressing their condolences were the representatives of Sri Lanka (on behalf of the Asian States), Latvia (on behalf of the Eastern European States), Jamaica (on behalf of the Latin American and Caribbean States), Portugal (on behalf of the Western European and other States), United States (as host country), United Republic of Tanzania (on behalf of the African States) and Tonga (on behalf of the Pacific Islands Forum). The representative of Samoa thanked the speakers for their expressions of sympathy.

The Assembly was also informed that Kyrgyzstan had made the necessary payment to reduce its arrears below the amount specified in Article 19 of the Charter of the United Nations.

The Assembly will meet again at 10 a.m. tomorrow, 17 May, to elect 14 members to the Human Rights Council.

(Source: <http://www.un.org/News/Press/docs/2007/ga10592.doc.htm>)