



ETHNORÊMA

Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO V - N. 5 (2009)

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 Roller, 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, francese o tedesco) a: Ethnorêma - Viale Druso, 337/A - 39100 Bolzano - oppure a: info@ethnorema.it.

Contributors are requested to submit their articles (in Italian, English, French or German) to: Ethnorêma - Viale Druso, 337/A - 39100 Bolzano - 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/journal.htm.

© Ethnorêma, 2009

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 V - N. 5 (2009)

www.ethnorema.it

INDICE

Articoli

Special issue on the *Atlas of the Traditional Material Culture of the Saho* (ATMCS):

GIORGIO BANTI – <i>Introduction</i>	1
GIANNI DORE – “ <i>C’è l’Assaorta che ci aspetta...</i> ”. <i>Geografi ed etnologi italiani tra i Saho dell’Eritrea</i>	11
ELENA PACINI – <i>Dal territorio eritreo al Museo. Gli scopi e le tecniche di collezione degli oggetti etnografici</i>	29
GIANNI DORE – <i>Etnografia del miele nelle fonti coloniali italiane sull’Eritrea e Etiopia</i>	51
MORENO VERGARI - ROBERTA VERGARI – <i>An encyclopedic lexicon of the Saho traditional knowledge on beekeeping</i>	61
GIORGIO BANTI - AXMADSACAD MAXAMMAD CUMAR – <i>A few Saho texts about bees and honey</i>	89
<i>Bibliography</i>	109

Mondofoto

<i>Yemeni Graffiti</i> (Foto e testo di Maria Pennacchio).....	117
--	-----

In altre lingue

<i>An Akan folktale: The horn that saved Ananse's (the Spider's) life</i> (Edited and translated by Federica Guerini).....	123
--	-----

Documenti

<i>The Asmara Declaration on African Languages and Literatures</i>	129
--	-----

Recensioni

Jonathan Miran, *Red Sea Citizens. Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa* (Massimo Zaccaria)..... 131

Wendy James, *War and survival in Sudan's frontierlands. Voices from the Blue Nile* (Massimo Zaccaria)..... 133

Antonino Colaianni - Alessandro Mancuso *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina* (Federica Tarabusi) 134

Alessandra Gribaldo *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela.* (Selenia Marabello) 138

Introduction

Giorgio Banti (Oriental University of Naples)

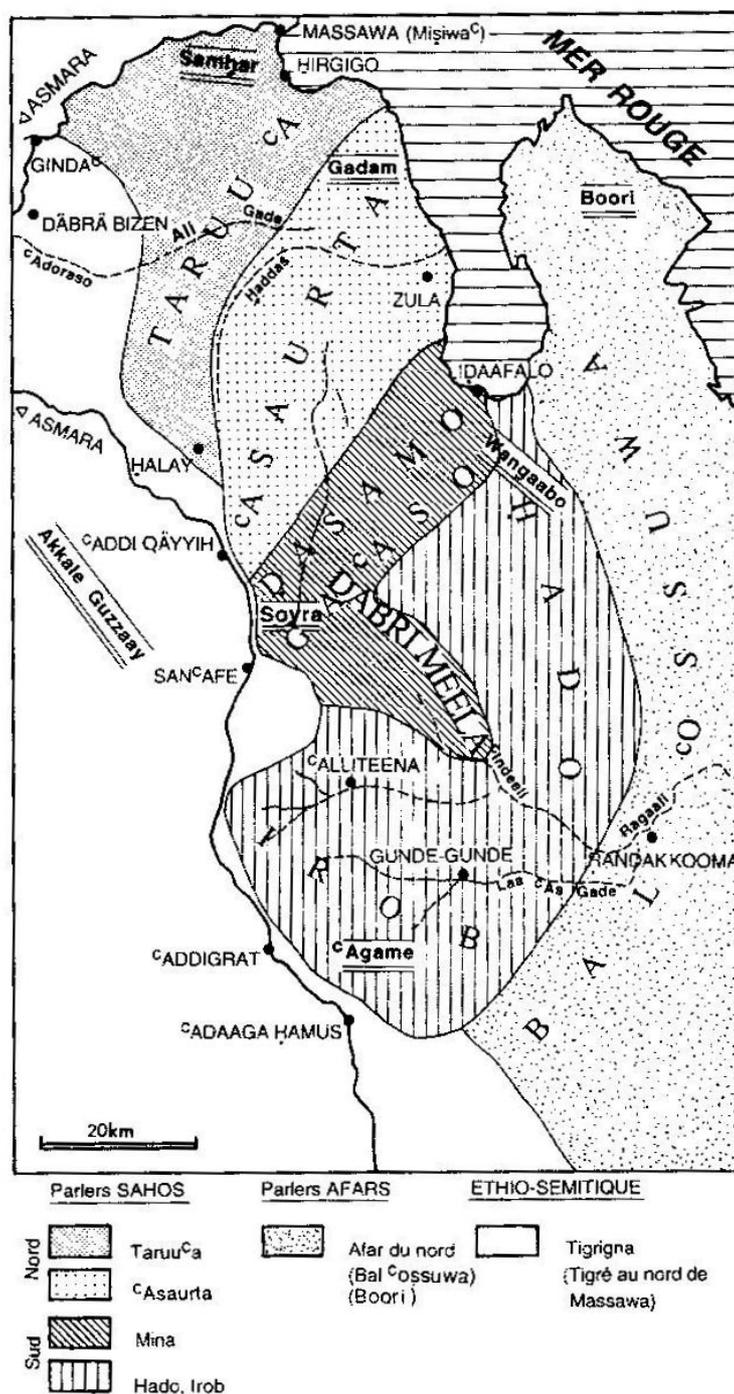
The section “Articoli” of this special issue of *Ethnorêma* is entirely devoted to the “Atlas of the Traditional Material Culture of the Saho” (ATMCS) of Eritrea. This project was born in 2007, as a collaborative enterprise between the non-profit association “Ethnorêma”, the Department of African and Arab Studies (DipSRAPA) of the Oriental University of Naples, and the Department of Historical Studies (DSS) of the “Ca’ Foscari” University of Venice. Both the team of “Ethnorêma” and G. Banti of the DipSRAPA had been working for more than ten years on the Saho language, and this had already produced several publications such as Vergari & Vergari (2003), Vergari (2005) as well as Banti & Vergari (2005). On the other hand, G. Dore of the DSS had been studying since 1990 the ethnography of some groups of northern Eritrea and of the Eritrean and Ethiopian highlands on the basis both of direct field research and of early colonial sources. Carried out in close co-operation with the Ministry of Education of Eritrea, the ATMCS project aims at documenting the traditional material culture of the Saho, its variation across the different Saho-speaking communities of Eritrea, the terminology it is associated with as well as more general dialect variation in phonology, grammar and the lexicon.

The Saho and the documentation of their language and cultural heritage

The Saho speak one of the nine national languages of modern Eritrea, and traditionally live south of Asmara and Massawa down to the Afar depression. In Eritrea they are a linguistic minority of ca. 190,000 native speakers, according to Lewis (2009). Southern Saho dialects are also spoken by ca. 23,000 people belonging to the Irob and a few smaller groups on the other side of the Ethiopian border, mainly in Tigray. Whereas the Saho-speaking groups of Tigray are settled agriculturalists, most of the Eritrean Saho have had since their earliest accounts by European travellers a mixed farming and pastoralist economy. Their herds of cattle graze in the highlands of the Debub and (the southern part of) the Northern Red Sea regions, and are moved during the rainy season to the coastal lowlands, while fields are cultivated both in these two areas and on the escarpment. Some central Saho-speaking groups also drove their herds to graze in the appropriate season in the fertile Hazamo plain, south-west of Caddi Qayyix¹ (cf. Conti Rossini 1908). During recent decades, the Ethiopian occupation, war and drought caused several thousands of Eritrean Saho to flee to the Sudan or other countries, or to be resettled as farmers in the western lowlands of Eritrea, mainly in the Gash Barka region. The loss or dramatic reduction of many herds caused settled farming also to play an increasing role in the economy of many

¹ Saho place and personal names, and italicized words are spelt here with the official Eritrean Saho orthography that uses, e.g., *c* for pharyngeal [ʕ], *x* for [ħ], *dh* and *rh* respectively for retroflex [d] and [ɾ], etc. For further details see the relevant parts of the papers by Moreno and Roberta Vergari and by Giorgio Banti and Axmadsacad Maxammad Cumar in this issue of *Ethnorêma*.

traditional areas of the Eritrean Saho, while only a small portion of them engage in trade, teaching or other services or tertiary activities.



The traditional Saho-speaking areas of Eritrea and Ethiopia (from Morin 1995)

Language shift and loss of the traditional culture are widespread among the Saho refugees in Sudan and the resettled groups in the western lowlands of Eritrea, even though the Eritrean Ministry of Education tried to stem this by establishing a few Saho primary schools in the Gash Barka, e.g., in Mayshigli. Loss of the ancestral language

is also increasing among the Irob of Tigray, who now see themselves as a heavily threatened linguistic minority. Instead, the language is not particularly endangered in the traditional Saho-speaking areas of the Eritrean Debub and Northern Red Sea regions, where several children and women are still wholly monolingual in rural areas, and 39 Saho primary schools have been set up for more than 5000 students (Ministry of Education 2007), that use Saho books for Science, Mathematics, Social Studies, Life Skills, and Saho Language. Such books are, however, in Written Saho, a standardized and partly koineized variety (cf. Banti & Vergari 2008) and it is to be expected that many local features of all dialect areas will slowly disappear from the speech of the younger generations.

However, it is the traditional culture that is being lost in several areas of life because of war, drought, and the growing impact of modernization. For instance, while wedding songs such as the *margaddiino*, *nazme* religious poetry, and work and children songs are still quite alive, the political *cadar* poetry of the great poets like Farhekoobe (died 1867 or 1868) and Xajji Saalix Xindago (died in 1993), that was closely linked to the traditional power structure of the *reezon* ('clan chiefs', sing. *reezanto*), declined during the Ethiopian occupation, and didn't find a renewed place in the new political organization after independence. Today, the *cadar* poems of the great poets of the past are highly revered (cf., e.g., Ibrahim Mohammed Ali 2007: 76-160, and the articles on this topic by Axmadsacad Maxammad in the first issues of the mimeographed Saho journal *Xanlake*), but there are no new poets that equal their fame across Saho society. It is the popular culture of male and female singers, who often compose themselves their songs on nationalism, social issues and love, with formal and stylistic procedures similar to those of *cadar* poetry, that are now well known in all Saho communities.

The shift to settled agriculture and increasing sedentarization causes knowledge about cattle herding to be less widespread than in previous times, and many kinds of traditional temporary dwellings to be replaced by permanent buildings both in the highlands and in the lowlands. Traditional architecture made much use of tree trunks and branches, but deforestation and the laudable attempt by the Eritrean Government at reverting it by placing severe restrictions on tree cutting causes many new homes to be built with concrete bricks, with zinc roofs and iron doors. Early accounts such as those by the Italian mission of 1905-06 (Dainelli & Marinelli 1912; Ciruzzi *et al.* 2002) point out that at that time there were no specialized craftsmen or craftswomen in the Saho settlements: every man was able to build his own house or help others to build theirs, and manufactured the wooden objects needed in his household, such as the large bowls known as *koora* or *galadda*, while every woman was able to tan animal skins, prepare leather objects, weave dum palm fibres and manufacture clay containers. This is no longer so. Stone buildings in the highlands are increasingly built by specialised masons, who are sometimes also called in the lowlands for building the stone houses with which the wealthier families are slowly replacing the traditional *macdani* dwellings made of wooden poles, branches and grass. With the only exception of traditional beehives, wooden objects are no longer used, and have been replaced by industrial plastic and metal tools and containers. Also clay pots and jars have disappeared almost everywhere. On the other hand skin mats and, especially, leather containers of different sizes are still prepared by several women as part of their

daughters' dowries, even though they are increasingly replaced by objects in other materials. The only traditional female handcraft that is still quite alive is weaving dum palm fibres for producing mats, baskets, and other kinds of containers, even though also synthetic coloured raffia is now sometimes used.

Thus, even though some aspects of the cultural heritage and handcrafts are still alive in the traditionally Saho-speaking areas of Eritrea, it is clear that many of them have vanished or are in sharp decline, and that the linguistic and cultural knowledge that is associated with them will disappear during the next decades. Documenting what is still to be seen of them is thus an important task, and even more their variation in the different Saho areas, with an approach that associates contemporary language and culture documentation (see, e.g., Bird & Simons 2003, and Gippert *et al.* 2006) with the *Wörter und Sachen*, i.e., 'words and things' approach that played an important role in the study of Romance and German dialectology and traditional material culture during the first decades of the 20th century.

In the particular case of the Saho, Italian sources from the colonial age provide a wealth of useful data on their material culture at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries, as shown in considerable detail by Giovanni Dore's two contributions as well as by Elena Pacini's one in this issue. In particular, the "Eritrean Mission" of 1905-06 by A. Mochi, L. Loria and others crossed the core Saho-speaking areas of that time and collected an impressive amount of data on how they lived, as shown by Mochi (1906a, 1906b), Dainelli & Marinelli (1912), Loria (1912, 1936), Venieri (1935) Ciruzzi *et al.* (2002), etc. The objects collected by that mission were brought to Italy, and part of them is still displayed in the Museum of Natural History of Florence (Section of Anthropology and Ethnology). In this manner, the objects and practices that are observed today can be compared with those of more than one century ago. This diachronic depth provides the particular enterprise of documenting the cultural heritage of the Eritrean Saho with a dynamic dimension: what can be documented is not only what exists today in the different areas they live in, but also how it has changed and evolved during the last 100 years.

There also are rich linguistic data from the past, but not all of them are equally reliable. Indeed, the three major dialect areas of Saho, i.e., its northern, central and southern dialects have been studied by Conti Rossini (1913),² Reinisch (1878a, 1889, 1890) and Reinisch (1878b), respectively. Later data on central and southern Saho are provided by Welmers (1952) and, respectively, by Plazikowsky & Wagner (1953). However, Reinisch (1878b) and Plazikowsky & Wagner (1953) describe Irob Saho as it was spoken in Tigray, not the other southern Saho varieties spoken in Eritrea. Worse still, the representation of vowel length and of some consonants is not wholly reliable in the older sources, and especially in contributions written by non-linguists, such as the anthropologists and geographers of the Eritrean Mission of 1905-06. In such cases, one has always to bear in mind that they were communicating with their Saho informants through interpreters, and that some of the terms they report could actually

² Capomazza (1910-1911) is a lexicon of northern Saho from the Casawurta, but its Italian spelling makes it in many cases very difficult to identify the Saho words he mentions, especially when they are now obsolete ones that most present-day speakers don't know anymore. Some data on central Saho can be found also in Conti Rossini (1908: 31 ff.).

be in their interpreters' language rather than in Saho. More recently, surveys of Saho dialects have been prepared by Morin (1994, 1995), who discusses a small number of phonological, grammatical and lexical features that characterize the major Saho and Afar dialect areas, and by Ibrahim Mohammed (1997)³, who elicited a list of basic lexical items using the official Eritrean orthography, without marking tones nor finer phonological details in the realizations of vowels and consonants. A more detailed survey of the Eritrean Saho dialects was thus needed, in order to document more phonological, morphological, syntactical and lexical details and charting them as isoglosses into a report that can be useful not only for the applied purpose of developing Written Saho, but also of the scientific study of the dialectology of this language and of documenting its rich variation before it is lost in the speech of the younger generations.

The ATMCS project

It has already been mentioned above that the ATMCS project, launched in 2007, aims at documenting the traditional material culture of the Saho in Eritrea, and the present situation of their dialect variation. In particular, it is collecting data on the following cycles of traditional activities:

- a.) bee keeping and honey harvesting;
- b.) traditional buildings (houses, enclosures etc.) and how they are built;
- c.) preparing leather objects;
- d.) preparing mats and other objects with plant fibres;
- e.) animal husbandry;
- f.) cultivating different domesticated plants;
- g.) food (acquisition, transformation, cooking, eating and commensality).

Field research is being carried out in different locations of Eritrea, that have been chosen for representing different dialect varieties of Saho as well as the above mentioned cycles of activities as they are carried out by native speakers of this language. In each documentary location local informants are administered specific questionnaires in order to collect data about:

- these activities;
- the artefacts that are used for performing them;
- how such artefacts are used;
- who builds them and how;
- technical knowledge and how it is transmitted;
- popular beliefs, tales and proverbs about such artefacts;
- dialect variation.

Research is done by Italian scholars and Eritrean researchers who have been trained during the first stage of the project. Drawings, pictures and audiovisuals of the different artefacts and kinds of activities are being produced, in order to document as fully as possible the above seven cycles as well as their interactions. The new data obtained in the above ways are then compared with the existing descriptions, pictures

³ A shorter version of Ibrahim Mohammed's report is included in Daniel Teclemariam *et al.* (1997: 36 ff.).

and collections of artefacts that have been created during the 19th and 20th centuries, e.g., by the already mentioned “Eritrean Mission” 1905-1906 (A. Mochi, L. Loria etc.).

In addition to the wealth of dialectological data that are gathered in this manner during the interviews on material culture with the informants in the various documentary locations, a dedicated dialect questionnaire has been developed. It includes 130 questions on lexical items from different areas of the basic and cultural lexicon, on their phonology and morphology, on morphophonemic and tonal features of verb inflection, on different sets of pronouns and interrogatives, on numerals, and on several aspects of syntax.

Different meetings and workshops were held in 2007, 2008 and 2009 in Castelnuovo Scrivia (Alessandria), Bolzano, Naples and Asmara on language documentation, techno-cultural anthropology and dialect atlases. Several travels were also done to the Section for Anthropology and Ethnology of the Museum of Natural History in Florence, in order to work on the Saho materials collected during the “Eritrean Mission” of 1905-1906.

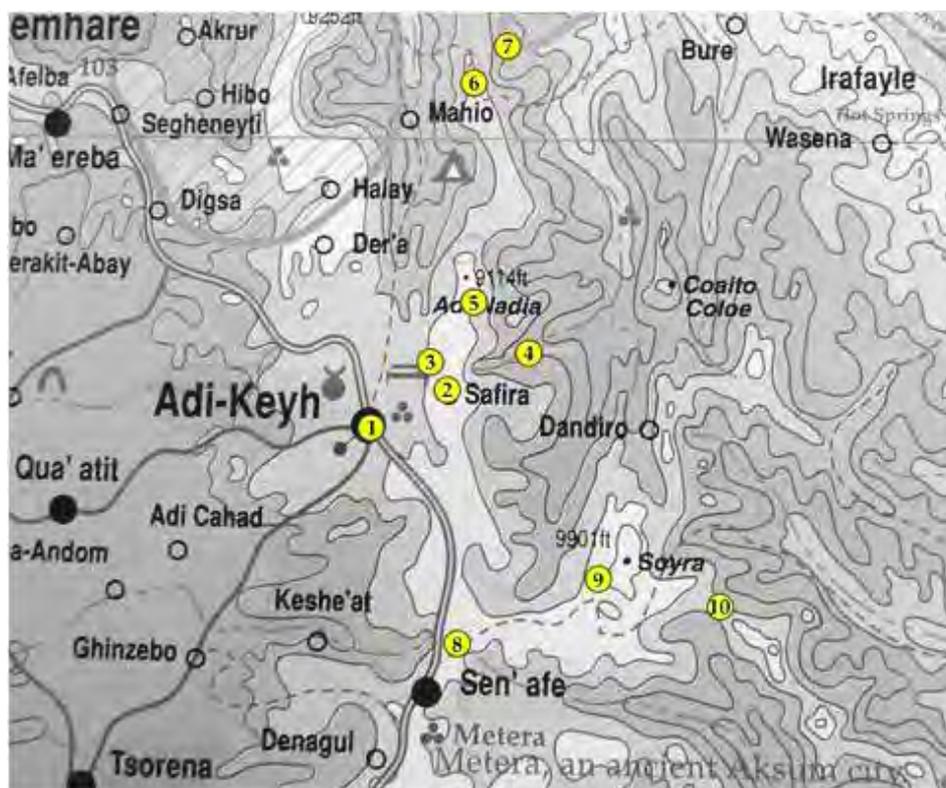
The first ATMCS field campaign in Eritrea took place in January and February 2008, the second one during the same months in 2009. A third campaign is planned for January-February 2010. Caddi Qayyix and the villages of Safiira, Ciyaago, Kaaribossa and Thiisha were visited during the 2008 campaign; in 2009 Caddi Qayyix, Safiira, Kaaribossa, Cishka, Dhamxina, Xaruba, Golo and Mako were visited. The lowlands of the Red Sea coast will be visited in 2010. The following cycles of activities have been documented:

- bee keeping (Ciyaago, Kaaribossa, Dhamxina, Thiisha, Mako),
- traditional buildings (Safiira, Kaaribossa, Thiisha),
- traditional artefacts in leather and plant fibres (Safiira),
- animal husbandry (Golo and Xaruba, also with informants from the nearby villages of Maahiyo and Raaw),
- cultivation (Cishka, Kaaribossa, Golo),
- other aspects of the Saho cultural heritage, such as poetry and festivals associated with the different cycles of activities (Caddi Qayyix).

The campaigns were carried out by the Italian team and the local coordinator, Axmadsacad Maxammad Cumar, of Caddi Qayyix.

The local researchers and informants represented different Saho clans:

- a.) Minifire: Faqhat Xarak, Gacaso (speaking different varieties of Central Saho);
- b.) Dabrimeela (speaking a variety of Central Saho);
- c.) Casawurta: Casaleesan and Casakare (speaking Northern Saho);
- d.) Xasabat Care (speaking Northern Saho);
- e.) Xazo (speaking Southern Saho).



The approximate positions of the ten documentary locations visited by the ATMCS team in 2008 and 2009 (adapted from International Travel Maps 1997):

- | | |
|-----------------|-------------|
| 1. Caddi Qayyix | 6. Dhamxina |
| 2. Safiira | 7. Xaruba |
| 3. Ciyaago | 8. Thiisha |
| 4. Cishka | 9. Golo |
| 5. Kaaribossa | 10. Mako |

In particular, the main informants have been:

- Ibraahim Shuum Maxmud “Xajji” Xammad Moosa and “Xajji” Siraaj “Xajji” Maxammad Cumar, at Caddi Qayyix
- Xaliima Saalix Axmad, Xaliima Idirish Cumar, Maxammad “Xajji” Cumar “Xajji” Axmadsacad and “Xajji” Suleeman Cumar Maxammad, at Safiira
- Maxammadnur “Xajji” Axmad “Baska”, at Ciyaago
- Axmad Maxammad Axmadsacad, at Cishka
- Maxammadcali Axmad Maxammad and Saalix Cumar Ibraahim, at Kaaribossa
- Maxmuud Ibraahim Aboobakar and Maxmuud Maxammad Ibraahim, at Dhamxina
- Axmaddin Cabdalla Ibraahim, Maxammad Axmad Idris, Cusban Sacad Moosa and Ibraahim Maxammad Cali, at Xaruba
- Cumardiin Ibraahim Ismaacil, at Thiisha
- Maxammad Axmad Xigo, Cabdu Yoosuf Cabdu, Suleyman Ismaacil Suleyman and Siraaj Cabdalla Axmad, at Golo
- Xammad Adam Axmad, at Mako

During the interviews it has been possible to record ca. 40 hrs. of audio files, 10 hrs. of video files, and to take ca. 1300 pictures. Hundreds of new words have been recorded for the special lexicons of the above mentioned cycles of activities, together with detailed explanations about the objects and the actions they indicate. Preliminary inquiries on poetry and on festivals associated with the above cycles of activities have also been carried out with two well-known Saho elders in Caddi Qayyix.

The questionnaire on dialect variation has been fully developed only in the second half of 2009, and will be administered during the 2010 field campaign.

Work has been done also in Asmara before and after the two field campaigns, especially on the words that had been collected. To this purpose, the ATMCS team worked especially with Abraahim Maxammad Cali, coordinator of the Saho Panel of the Department of General Education (Ministry of Education), and with well-known Saho scholar Cabdulqaadir Saalix Maxammad. The Eritrean coordinator of the project, Axmadsacad Maxammad Cumar, came to Italy in July-August 2008 and 2009, where he collaborated especially together with the team of *Ethnorêma* in archiving and provisionally classifying what had been collected during the two field campaigns.

Finally, the ATMCS project has been presented during three seminars: (i.) at the Dalarna University in Falun (Sweden) in November 2008, at the “Ca’ Foscari” University of Venice on 8 May 2009, and at the IsIAO (Italian Institute for Africa and the East) in Rome on 19 November 2009.

This issue of Ethnorêma

This special issue of *Ethnorêma*, with its five articles on Saho beekeeping and ethnography, is the first major publication of the ATMCS. The topic of beekeeping has been chosen because of the continuing role it plays in the economy of several Saho-speaking communities of the Eritrean highlands, and because the data that had been collected during the first two campaigns were already sufficient for being displayed in an organized way.

The first essay by Gianni Dore discusses the “Eritrean Mission” of 2005-06 among the Saho, by setting it within the wider context of the newly-born Italian ethnographic research of the last decades of the 19th century and the beginning of the 20th. It depicts the methodology of inquiry used by Mochi and the other Italian researchers, the colonial framework of those years, and the complex and ambiguous relationships between the researchers, the colonial administrators, the local chiefs and the inhabitants of the Akkälä Guzai region. As mentioned above, that mission collected a considerable number of Saho objects and other ethnographic documents and brought them back to Italy. Elena Pacini’s paper describes how this major ethnographic collection was kept and partly displayed in what has now become the Museum of Natural History of Florence (Section of Anthropology and Ethnology, MNAE). The scientific theories and ideological background that underlie that manner of documenting the cultural heritage of this Eritrean population are discussed in fine detail and placed in their appropriate historical context. At the same time this young

scholar discusses contemporary, less ethnocentric approaches to the documentation of material culture.

Gianni Dore's second essay shows the wealth of data that an intelligent and critical analysis of the Italian colonial sources can yield on a specific ethnographic topic such as beekeeping and the traditional production of honey. This paper introduces the second set of articles, that are specifically devoted to Saho beekeeping. Moreno and Roberta Vergari's contribution displays the data that have been collected on this topic by the ATMCS team in the format of an "encyclopedic lexicon", a way of documenting the cultural and linguistic heritage that is being adopted by several scholars. The best example that had appeared so far for a language community of the Horn of Africa is Leus & Salvadori (2006), an encyclopedic dictionary of the culture of the Boraana, an Oromo-speaking group that live between southwestern Ethiopia and northern Kenya. The contribution by the Vergaris shows how historical accounts from the 19th century, dialectological data and audiovisual material can be integrated into a very rich documentation of this particular area of the cultural heritage of the Saho-speaking communities. Finally, Giorgio Banti & Axmadsacad Maxammad Cumar's paper discusses twelve proverbs on bees and honey in different dialectal varieties of Saho and a contemporary text on beekeeping drawn from one of the school boos that are used today in the Eritrean Saho schools. The detailed linguistic analysis of these texts, that are displayed both in their written form and as audio files, is associated with a discussion of the formal features of the twelve proverbs that highlights the parallels with what is known about the formal organization of Saho poetry.

Since several bibliographical items have been cited in more than one of the above contributions, a unified bibliography appears at the end of the monographic ATMCS section in this issue.

Conclusions

As stated above, this special issue of *Ethnorêma* presents the first results on one of the seven cycles of traditional activities that the ATMCS project focuses upon. An update on beekeeping and, especially, contributions on the other cycles will follow in the near future. Expertise acquired through this project can also be extended to other traditional cycles of activities of the Saho-speaking communities, as well as to other language groups of Eritrea, in order to achieve a full documentation of the cultural heritage of the people of this country.

Finally, the ATMCS team wishes to express its gratitude to the Ministry of Education of Eritrea, and particularly to H.E. Semere Russom, Minister of Education, and Petros Hailemariam, Director General of the Research Department and Human Resources Development; to the Saho Language Panel of the Department of General Education of the Ministry of Education of Eritrea; to the Museum of Natural History of Florence and its Section for Anthropology and Ethnology); to H.E. Osman Saleh, former Minister of Education and presently Minister of Foreign Affairs of Eritrea, who has been the first who enthusiastically approved the ATMCS project; and to Italian Embassy in Eritrea. Their support and encouragement during these years have been essential for organizing and implementing this project. The ATMCS team is also

deeply grateful to the Italian institutions and organizations that funded it, i.e., the Italian Ministry of Foreign Affairs institutions and its General Direction for the Cultural Promotion and Cooperation (DGPCC), the Italian Institute for Africa and the East (IsIAO), the “Ca’ Foscari” University of Venice, the Oriental University of Naples, and the “Ethnorêma” non-profit association.

“C’è l’Assaorta che ci aspetta...”. Geografi ed etnografi italiani tra i Saho d’Eritrea

Gianni Dore - Università di Venezia “Ca’ Foscari”

SUMMARY

At the very beginning of the XX c. four Italian geographers and ethnologists reached Eritrea to do a scientific survey of several Saho groups. Their aim was to collect data on Saho material culture, as well as on their myths of origins, historical accounts, riddles, and genealogies. They sought support for their research insisting that it would also be useful to colonial administrators. This essay takes into account the methodology of their inquiry, the colonial practices and sheds light on the complex and ambiguous relationship between researchers, colonial officers, local chiefs and inhabitants in the Akkälä Guzai region in that early stage of Italian colonial rule. As a product of that mission a rich ethnographic collection of Saho handcrafts reached Florence where it was kept in the Museum of Anthropology and partly exhibited. It is a remarkable resource on the Saho cultural heritage. That old mission and its results are the scientific basis on which today’s field research mission with its own linguistic and ethnographic goals is based.

La Missione linguistica ed etnografica tra i Saho per la costituzione di un *Atlante della Cultura Materiale Tradizionale dei Saho (ACMTS)* ripercorre parte sostanziale dell’itinerario di un’importante missione italiana compiuta circa cento anni fa tra i gruppi saho nella regione eritrea sud orientale dell’ Akkälä Guzai tra l’altopiano, le sue pendici e la depressione dancala.

1. *La Missione Dainelli-Marinelli-Mochi-Loria*

La Missione eritrea si svolse tra il novembre del 1905 e il gennaio del 1906, data del rientro a Massawa, e venne promossa dal Regio Istituto superiore di Firenze e finanziata dal Ministero della Pubblica istruzione italiano.¹ Fu affidata ai geografi Giotto Dainelli e Olinto Marinelli per le rilevazioni geologiche e geografiche e al paleontologo e antropologo fisico Aldobrandino Mochi² e all’etnologo Lamberto Loria³ per la parte etnologica. La spedizione iniziò alla fine del Congresso di Asmara che era stato organizzato dai membri che nel 1906 avrebbero fondato l’Istituto Coloniale

¹ Si veda sulla storia del Museo N. Labanca 1992. Il giudizio storiografico piuttosto severo del Labanca sul Mochi e sul suo contributo va modificato dopo la pubblicazione del diario di campo. Il Mochi arrivò nella colonia solo alla fine del Congresso.

² N. Puccioni 1931; L. Cipriani 1932. Sul ruolo del Mochi nella antropo-etnologia italiana brevi valutazioni si trovano in R. Corso 1956. Per una considerazione critica del contesto italiano degli studi demo-etno-antropologici in cui questi studiosi agirono si veda A. M. Cirese 1973².

³ Sulla sua vita, sulle sue attività etnografiche soprattutto in occasione della organizzazione della Mostra di Etnografia del 1911 si veda S. Puccini 2007. Ne curò il necrologio proprio il compagno di viaggio: A. Mochi 1913.

Italiano e fu ospitato dal Governo coloniale allora guidato dal primo governatore civile Ferdinando Martini.⁴ Durante il Congresso era stato presentato in bozze il Vademecum di *Istruzioni per lo studio della colonia Eritrea* cui avevano collaborato anche altri studiosi fiorentini come Renato Biasutti e Enrico Giglioli. Questo lavoro seguiva il precedente *Istruzioni per la colonia eritrea* pubblicato nel 1881 da Arturo Issel e si inseriva degnamente tra i questionari internazionali il cui esempio più noto fu, con le sue diverse edizioni, il britannico *Notes on inquiries in anthropology*.⁵ La sua discussione durante il Convegno e poi la sua pubblicazione nel 1907⁶ avrebbero influenzato alcuni dei funzionari più interessati alla conoscenza delle popolazioni colonizzate, come Alberto Pollera.⁷

Nel 2002 la rivista «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia» di Firenze ha pubblicato il Diario di Aldobrandino Mochi, che era rimasto inedito per quasi cento anni, con un corredo iconografico, sia fotografico che di schizzi e disegni fatti sul campo.⁸ Possiamo così seguire quasi giorno per giorno, per quanto riguarda i compiti affidati al Mochi e al Loria, l'organizzazione e lo sviluppo della spedizione, i metodi di indagine e le condizioni materiali e anche politiche di produzione dei dati storici e etnografici. Le lettere dall'Eritrea pubblicate al tempo dal Dainelli permettono di seguire il lavoro svolto dai due geografi e di offrirci così insieme con il Diario una visione complessiva del lavoro della spedizione.⁹

Il viaggio iniziò nella regione storica del Akkälä Guzay dal centro abitato di Saganeiti il 6 novembre e si concluse con il ritorno a Massawa il 15 gennaio 1906. Nel loro itinerare per i villaggi saho o abitati sia da tigrini che da saho essi vennero protetti da ascari del governo e seguiti politicamente dal Commissario italiano Bruna.

Fu la prima spedizione in equipe e multidisciplinare in contesto coloniale italiano e per molto tempo rimase anche la sola.

2. Documentazione della collezione oggettuale come base per la nuova missione

Nel 1902 il Mochi aveva severamente sostenuto la necessità di organizzare una sede stabile per un Museo della “etnografia nostrale” le cui collezioni erano ancora tutte da organizzare. Osservava che “per trovare documenti e tracce non scarse di civiltà ben diverse da quella in cui viviamo noi europei civili, non occorre davvero andare molto lungi” dato che anche in Italia esisteva “un popolo presso il quale l'industria rimane ancora in gran parte in quello stato di tecnica e di indifferenziazione primitiva”. Proprio gli oggetti, se raccolti secondo una logica sistematica, avrebbero avuto un rilievo strategico nella comprensione della “storia dell'anima popolare”:

⁴ A. Acquarone 1977.

⁵ S. Puccini 1998 e per una riflessione critica dello strumento “questionario” si veda a cura della stessa autrice il numero monografico *Alle origini della ricerca sul campo: questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo* (1995).

⁶ Società di Studi Geografici e Coloniali, Società di Antropologia, Etnologia e Psicologia comparata 1907.

⁷ Come ha dimostrato Federica Guazzini un altro questionario internazionale, proveniente dalla scuola di etnologia giuridica di Berlino per iniziativa di A. H. Post, aveva raggiunto l'amministrazione coloniale italiana ed era stato di aiuto nei primi anni di rilevazione etnografica pratica, vedi F. Guazzini 2003.

⁸ S. Ciruzzi, M. Piccardi, R. Riccio, M. G. Roselli (a cura di) 2002.

⁹ Dainelli, G., Marinelli, O. 1912.

Talvolta, un oggetto può raccontarci la storia dell’anima popolare meglio di molte pagine scritte (...) molti oggetti popolari conservano tenacemente a traverso lunghe serie di anni le loro tipiche forme primitive, e possono quindi considerarsi come preziosi documenti che ci aiutano a ricostruire una storia remota.

Gli toccò però in sorte di iniziare con una collezione di un popolo lontano, il che comunque era in sintonia con la sua convinzione che “Vi sono, in mezzo a differenze profonde (...) nessi e analogie che mostrano come l’anima umana sia stata e sia sempre la stessa”.¹⁰

Infatti un esito importante della Missione fu la collezione etnografica destinata al Museo di Antropologia di Firenze. La destinazione fu Firenze perché il Museo era l’unica istituzione specializzata in Italia, insieme con il Museo preistorico ed etnografico Luigi Pigorini di Roma, e il Mochi ne faceva parte.¹¹ Essa consisteva di circa 1300 oggetti che documentavano la vita quotidiana e festiva saho. I pezzi, ognuno corredato con la sua scheda documentaria, vennero imballati accuratamente dallo stesso Mochi e spediti in Italia.

Nella fase di preparazione della Missione attuale abbiamo riprodotto dall’archivio del Museo di Antropologia le schede originali come guida per la nuova rilevazione che è iniziata nel 2007 ed è orientata verso la documentazione dei processi di lavoro e del repertorio linguistico.¹²

Il Diario permette di documentare i modi di acquisizione degli oggetti e le contrattazioni avvenute in contesto coloniale, di cui offre un resoconto sia analitico che critico il prossimo saggio di Elena Pacini in questo volume. Tutti gli aspetti della cultura materiale e cerimoniale dovevano essere documentati attraverso la raccolta oggettiva in modo estensivo secondo gli usi dell’epoca non solo in Italia. Al tempo stesso questa missione, così concentrata e sistematica e rimasta unica fino alla spedizione al lago Tana in Etiopia del 1937, diventò una esperienza preziosa dal punto di vista metodologico per la campagna di raccolta e documentazione della mostra di Etnografia delle regioni italiane che si tenne a Roma nel 1911.¹³

Un centinaio di oggetti della intera collezione sono esposti attualmente nel Museo nelle vetrine dedicate alla cultura materiale saho nella prima delle due sale denominate "abissine". La logica di esposizione è quella dei Musei etnografici ottocenteschi e dei primi decenni del Novecento. Essa riflette e insieme rimanda alla relazione tra ricerca sul terreno, destinazione museale, orientamenti teorici e metodologie espositive dell’epoca. Anche di questo renderà conto più precisamente il saggio seguente.

¹⁰ A. Mochi 1902. Per queste citazioni sono debitore del saggio di Sandra Puccini 1992. Il Mochi stesso valutò nelle ultime pagine del suo diario come pienamente soddisfacente la sua esperienza esotica: “Io ho la coscienza tranquilla: ho lavorato più per i miei studi in questa gita di quel che avrei potuto fare in due anni in Italia”, Ciruzzi *et al.*: 230.

¹¹ Esisteva anche un’altra possibile destinazione in quei tempi: i Musei civici di Storia naturale, dove effettivamente confluirono collezioni soprattutto naturalistiche provenienti da diversi paesi d’Africa. Un esempio per l’Eritrea fu la collezione naturalistica della spedizione tra i cunama di Calciati e Bracciani del 1922-23 che andò al Museo di Storia naturale di Milano. Fu proprio il Mochi, in uno dei suoi rari interventi etnologici negli anni ’20, ad analizzare i dati antropometrici e etnografici di questa missione: Mochi 1927. Gli oggetti etnografici provenienti da questa più tarda missione si trovano oggi esposti insieme con quelli ben ‘amer nelle vetrine a lato di quelle saho nel Museo di Firenze.

¹² Gli oggetti sono repertorializzati nel catalogo dal n. 12399 al n. 13700. Una parte di essi venne selezionata molto più tardi, circa 5 anni dopo la morte di Aldobrandino Mochi 1929, e venne esibita nelle vetrine della attuale prima sala “abissina”. La schedatura venne controllata dalle schede originali, per questa occasione, da Leone Venieri per il lavoro di tesi di laurea (Venieri 1935).

¹³ Si veda S. Puccini 1995.

Gli altri oggetti sono conservati da allora nei magazzini del Museo e solo quando sarà possibile accedervi si potrà verificare la loro presenza e il loro stato di conservazione attuale. A nostra conoscenza si tratta dell'unica collezione oggettuale saho, anche se dislocata, e il suo valore per la storia e per il patrimonio culturale di questo gruppo è inestimabile.

I sette cicli della vita materiale che sono stati selezionati per la corrente missione trovano dunque una base storica documentaria di grande rilievo in questa collezione.¹⁴ Essa offre la possibilità di cogliere continuità, modificazioni o sparizioni sia per quanto riguarda i materiali utilizzati per la fabbricazione sia per le funzioni d'uso sia per le forme degli oggetti. Come accade ed è accaduto per le altre società basate su insiemi tecnici a esclusiva forza motrice umana e animale o di mezzi elementari naturali, la società saho è stata investita da profondi cambiamenti a più riprese, in vari modi e con particolare intensità soprattutto nell'ultimo periodo.

Compito della missione contemporanea è quello di documentare questi processi, ma anche di capire come si possono verificare, anche nella vita attuale, compromessi e coesistenze tra parti della precedente vita materiale e quella fondata su forza motrice industriale e su materiali da essa prodotti come la plastica. Non bisogna dimenticare in questo sforzo documentario e di comprensione che già la presenza coloniale italiana portava nell'area trasporti meccanici, materiali nuovi, organizzazione del lavoro e tecniche del corpo innovative e che questa esposizione al cambiamento, che ha investito uomini e donne, è continuata fino ad oggi. Non si è trattato dunque di un solo momento di trasformazione sconvolgente ma di successivi cambiamenti cui non sono estranee neppure le esperienze di migrazione verso altri paesi, soprattutto della penisola arabica, di una parte degli uomini saho.

Parte di questi dinamismi si possono cogliere proprio nei dettagli della cultura materiale, nei *bricolage* che mettono insieme vecchi e nuovi materiali, che riconvertono funzioni d'uso. Documentare questo cambiamento e insieme le sue espressioni linguistiche non è mai semplice perché nelle manifatture il saper fare eccede sempre il saper dire: non tutto ciò che si fa viene verbalizzato né durante il fare né nel rifletterci su. Una parte consistente delle attività di trasformazione artigianale, comprese quelle che si svolgono in ambito domestico, vengono fatte prima che “dette” e si imparano per impregnazione, cioè attraverso il veder fare e il fare direttamente. Le conoscenze sugli stati dei materiali, sulla loro trasformazione da una parte di natura verso il manufatto, le sensazioni che sono legate al lavoro e all'uso, la trasmissione dei saperi tecnici rappresentano una parte importante della cultura che non è facile documentare né nella rilevazione sul campo né in una esposizione museale. Eppure i cambiamenti materiali sono anche psicologici, richiedono un adattamento del proprio corpo a nuovi gesti, posture e ritmi sia nel produrre che nel consumare, implicano l'accettazione di nuove relazioni sociali, tra generi, tra generazioni, vedono scomparire o cambiare conoscenze e con esse sensazioni tattili, visive, olfattive e gustative.

3. La missione e i “*beni immateriali*”

Nel valutare la missione di cento anni fa non sono però da trascurare anche i beni oggi detti nel linguaggio museale “immateriali” o “volatili”, che consistono nelle credenze, nella descrizione di elementi rituali, in generi di letteratura orale come i racconti

¹⁴ Per un sintetico consuntivo d'età coloniale sui risultati conoscitivi e oggettuali si veda A. Mordini 1938 e R. Corso 1940.

storici e miti, proverbi, detti, indovinelli. Una serie di riferimenti sono estraibili dalla stessa relazione di viaggio del Mochi, mentre gli appunti del Loria, che notoriamente non amava scrivere sotto forma di saggio o pubblicare, vennero raccolti postumi a cura degli eredi per diventare un breve scritto sulle leggende assaortine e sugli usi matrimoniali.¹⁵ Questi dati costituivano anche la spiegazione etnografica dei contesti di uso, dei loro utilizzatori locali, delle attribuzioni simboliche che dovevano permettere di comprendere gli oggetti dentro i rapporti sociali che li avevano sia prodotti che fatti vivere.

Per quanto riguarda la metodologia di osservazione rimane merito del Loria il contributo dato con la documentazione fotografica. Lamberto Loria teorizzò tra i primi in Italia l’importanza dell’uso della macchina fotografica nella ricerca etnografica e lo sperimentò con efficacia durante la missione.¹⁶ La natura di survey della missione non permetteva una permanenza sul terreno adatta a un lavoro di tipo intensivo e questo sarebbe stato anche il limite di due altre missioni interdisciplinari svolte dagli Italiani nell’epoca coloniale. Una fu la spedizione del 1934-35 nel Fezzan libico, cui presero parte il geografo Scarin, il geografo e antropologo Renato Biasutti, l’etnologo Raffaele Corso, e la successiva fu la missione etiopica al lago Tana diretta proprio da uno dei partecipanti, diventato nel frattempo decano della geografia italiana, Giotto Dainelli. Questa importante missione avvenne nel clima della fondazione dell’Impero coloniale italiano dopo la guerra contro l’Etiopia. Fu multidisciplinare, con un finanziamento governativo attraverso il nuovo Centro Studi sull’Africa orientale italiana, vide la partecipazione dal museo fiorentino dell’antropologo fisico Lidio Cipriani e anch’essa raccolse una importante collezione di oggetti che avrebbe dovuto costituire la base per un Museo coloniale e che invece andò dispersa durante la seconda guerra mondiale.¹⁷

La Missione del 1905 fu dunque il primo episodio organizzato di una non lunga serie di spedizioni, che erano il prodotto di un legame tra precise fasi della politica coloniale italiana e il mondo scientifico. Questo legame non sfuggiva ad Aldobrandino Mochi che scrisse all’inizio del suo diario di viaggio:

Per rassicurarli totalmente (...) si fa dire (...) che noi siamo amici degli Assaortini, che vogliamo vederli, conoscere come vestono, come vivono, come fabbricano le loro robe, *studiare i loro bisogni e i loro desideri* per riportare tutto al Governo e in Italia, e che se fin’ora il governo non ha fatto niente per gli Assaortini, se non riscuotere tributi e metterli in prigione, da ora innanzi, quando gli italiani per nostro mezzo li conosceranno meglio, non sarà più così¹⁸.

Lo sforzo diventa quello di gettare un ponte tra lo studio scientifico che trova soddisfazione in se stesso e l’utilità pratica: è una dichiarazione tempestiva di una possibile antropologia applicata che dovrebbe nascere dentro la stessa esperienza di governo coloniale.¹⁹ Qui si incrociavano anche due volontà e tattiche. Quella dei funzionari era sì interessata ai prodotti conoscitivi, ma soprattutto a una verifica della

¹⁵ L. Loria 1936.

¹⁶ L. Loria 1907.

¹⁷ G. Dore 1992.

¹⁸ Corsivo mio.

¹⁹ Lo stesso Loria lo avrebbe rilevato in uno dei suoi rari articoli pensando anche alla relazione tra la costruzione dell’unità d’Italia e il permanere di profonde disuguaglianze e di differenze regionali: Loria 1912.

obbedienza al governo anche in questa circostanza da parte dei colonizzati. Quella dell'antropologo chiedeva fiducia e disponibilità per ottenere oggetti e informazioni. Si giocava anche sul malinteso: come scrisse Mochi, l'inchiesta poteva essere facilitata dal fatto che essi "credono che i legami siano molto più intimi di quello che è in realtà"²⁰ e perciò "fanno a gara nel mostrarsi cortesi ed ossequienti. Il governo aveva annunciato la nostra venuta e raccomandato che si mostrassero ospitali: bisogna dire che non hanno inteso a sordo".²¹

Si presumeva che l'interesse per la scienza fosse uno scopo al di là della comprensione dei semi-civilizzati e che l'ambiguità o il fraintendimento sul loro rapporto con l'amministrazione avrebbero meglio agevolato la raccolta dei dati.

3.1 *Le genealogie e i racconti storici*

Forse i documenti più importanti tra i "beni immateriali" raccolti sono le genealogie saho. Rappresentano un importante documento storico e etnografico.

A un livello più generale esse testimoniano l'interesse evoluzionista per la classificazione delle stirpi e dei tipi umani, per la quale l'analisi della cultura materiale è solo un elemento. Aldobrandino Mochi, cresciuto scientificamente come paleoetnologo e come antropologo fisico, era profondamente interessato a "indagare qualche cosa attorno alle peculiarità antropologiche di questa gente"²². Ma poiché ha poi a che fare con individui che sono portatori di proprie vicende, passioni, ambizioni e richieste deve unire il livello della costruzione di tipi con il riconoscimento di una loro storia e capacità autonoma di azione. Ma questa storia va estratta dalle sedi frammentate della memoria e delle pratiche degli individui che appartengono alle diverse frazioni saho. Spetta all'antropologo che ha una visione unitaria, capacità sintetica e dominio delle tecniche del discorso storico dare loro unità, trasformarle in una narrazione storica lineare, codificata, autorevole e al di sopra delle parti. Questo pensa il Mochi e perciò spiega lo scopo del proprio viaggio ai rappresentanti locali anche modificando di volta in volta argomenti e riferimenti storici perché siano comprensibili o accettabili a chi incontra. Dinanzi a degli Afar cristianizzati, che si presentano come discendenti da "Dancali del Bahari", scrive sul diario:

Ai convenuti espongo lo scopo del mio viaggio: (...) studiare le popolazioni di queste terre; ho saputo che voi sebbene da tempo siate cristiani come tutti gli abissini e ora anzi cattolici da vari anni, discendete da una stirpe musulmana e i vostri padri vennero qui di giù dalla spiaggia del mare; son venuto per udire da voi se ciò è vero, per misurare le vostre teste e i vostri corpi e stabilire se somigliano di più a quelli degli altri abissini o quelli degli indigeni della spiaggia²³.

Le genealogie sono parte importante di questo discorso storico diffuso e insieme frammentato. Le genealogie del periodo vennero prodotte nell'interazione tra i membri della missione (soprattutto Mochi) e i capi locali. Parte di esse venne raccolta e documentata per la prima volta, parte servì ad integrare o modificare le liste già

²⁰ Ciruzzi *et al.*: 22.

²¹ Ciruzzi *et al.*: 191.

²² Ciruzzi *et al.*: 194.

²³ Ciruzzi *et al.*: 61.

raccolte dai funzionari italiani a Massawa o nella regione. Mochi scrive nel diario che solo a Saganeiti, a conclusione del viaggio, riesce a vedere i registri e i documenti prodotti nel tempo dai funzionari coloniali del Commissariato relativi ai Saho: “ho anche una lunga intervista con l’egregio Commissario Bruna che mi fornisce varie notizie interessanti sull’argomento”.²⁴

Sappiamo però che aveva con sé durante le perlustrazioni almeno lo schema genealogico che il commissario Bruna gli doveva aver dato in precedenza.

Dai Bet Faghi qua riuniti mi faccio dare le notizie genealogiche che li riguardano ed ho modo così di correggere e portare innanzi prima alle generazioni attuali una altra parte dello schema genealogico delle tribù assaortine compilato dal Bruna.²⁵

I funzionari italiani avevano infatti già da tempo iniziato a praticare come parte del loro lavoro politico la raccolta delle genealogie dei capi e anche degli *shuyūkh* musulmani più influenti. Fu un esercizio che si applicò in particolare alle grandi famiglie del Tigray per ragioni politiche, per studiare il loro grado di lealtà con il centro etiopico e cercare di attrarle a sé. Vennero contemporaneamente raccolte anche le genealogie delle famiglie influenti nelle tre regioni storiche dell’Eritrea e nella regione di Massawa. Ma si iniziarono a documentare anche le genealogie dei capi dei gruppi pastorali come i Saho. Alcune delle famiglie influenti per prestigio religioso e economico d’altra parte appartenevano a dei clan saho e funzionavano da protagoniste nella vita economica, giuridica e politica della città di Massawa. Esse erano in grado di connettere anche le frazioni pastorali in una vasta rete di scambi e di alleanze che da una parte arrivava fino alla regione sudanese del Taka e dall’altra alle sponde opposte del Mar Rosso. Così all’arrivo di Mochi gli ufficiali italiani avevano già iniziato ad affinare le loro capacità di “funzionari genealogisti” e, servendosi anche di interpreti e mediatori saho, avevano raccolto un piccolo repertorio sia di genealogie saho che di racconti storici e miti di fondazione che le accompagnavano e giustificavano.²⁶

Attraverso questi risultati documentari della missione, si coglie una fase storica del rapporto degli Italiani con i Saho. Il governo della colonia aveva la necessità di stabilirne la posizione nel sistema sociale e politico della regione storica del Akkälä Guzay che era da poco amministrato direttamente e anche le sue relazioni con il bassopiano orientale. Il censimento coloniale dell’Akkälä Guzay, che venne presentato al Mochi, documenta anche gli sforzi conoscitivi per giustificare la divisione in distretti di una regione che presentava delle particolarità rispetto all’Ĥamasen e al Säraye, sia dal punto di vista religioso che socio-produttivo.

Il risultato fu una costruzione politica di separazioni e aggregazioni, anche di frazioni saho, che mediava tra le divisioni storiche create dalle genti locali, secondo i rapporti

²⁴ Ciruzzi *et al.*: 216. Sono i giorni del ritorno a Massawa: “Al Commissariato mettono a disposizione mia documenti d’ufficio ed io ne uso largamente trascrivendone i dati interessanti”. Solo alla fine dunque può consultare “una famosa Relazione su Massaua e il territorio dipendente” di cui i funzionari gli avevano parlato: il “grosso volume” è proprio la relazione del maggiore Teobaldo Folchi “opera molto accurata e gode grande reputazione di esattezza negli uffici del governo coloniale”. La relazione è stata ora pubblicata con una ampia introduzione a cura di Massimo Zaccaria: (2009). Sarà così possibile una comparazione storica tra le genealogie saho qui riportate, quelle pubblicate da Conti Rossini (1903) e quelle contenute negli appunti del Mochi.

²⁵ Ciruzzi *et al.*: 164-165.

²⁶ Sull’impegno dei funzionari nel coltivare la pratica dei diagrammi genealogici vedi G. Dore 2005.

di forza interni, e le nuove necessità di controllo razionale del territorio da parte del potere italiano. Le località abitate prevalentemente dai saho musulmani vengono identificate distretto per distretto per stabilirne la forza relativa. Definire la loro forza demografica, la proporzione e le relazioni storiche tra cristiani e musulmani era compito individuato già allora come un elemento necessario nel controllo di questa regione. Al tempo dell'arrivo della missione esisteva già disponibile e pubblicato un saggio di sintesi dei dati raccolti sui Saho e sulla regione, lucidissimo e di grande apertura storica, che aveva scritto Carlo Conti Rossini, che solo da due anni e mezzo aveva lasciato la carica di Direttore degli Affari civili e politici della colonia e che si era ormai affermato come riconosciuto etiopista di valore internazionale.²⁷ Mochi fu consapevole della rilevanza politica e non solo scientifica della Missione. Egli ci ha lasciato, sovrapposta a questa organizzazione coloniale e evidenziata a colori, la sua ripartizione delle varie frazioni saho. Le liste genealogiche e i racconti che le legittimavano ("le leggende genealogiche") permettevano a ognuna delle frazioni saho e alle famiglie più importanti di collocarsi in una più ampia rete di famiglie, di personalità, di istituzioni islamiche che avevano allora il loro centro in Massawa sul mar Rosso. Ma esse definivano anche la loro posizione nei confronti dei coltivatori tigrini cristiani e del sistema politico dell'altopiano. Questo appariva chiaro al Mochi che ne studiava anche sul piano della cultura materiale gli scambi produttivi, le negoziazioni, i contratti che i pastori saho facevano con le famiglie tigrine per avere una base nell'altopiano durante le loro transumanze. Questa consapevolezza di un contatto storico che attraversava una fase particolarmente dinamica non sfuggì al Mochi e al Dainelli e, per fare un esempio, permise loro di documentare le abitazioni saho in un momento di trasformazione che incideva sulla loro forma e sulla loro struttura.

Ci sono dunque al tempo della Missione diversi modi di produzione di genealogie. In questo caso gli attori sociali che le costruiscono si dividono in almeno tre componenti. Le genealogie che troviamo negli appunti del Mochi e allegate al Diario sono il risultato di una intersezione tra le azioni conoscitive e politiche dei funzionari, gli interessi scientifici dei ricercatori e i fini politici dei capi e dei clan saho. Diventa preziosa per interpretarle l'annotazione puntuale dei nomi e della personalità di costoro negli incontri durante il viaggio. Questi capi consideravano i membri della missione come emissari del governo italiano a cui si potevano esporre rivendicazioni, avanzare richieste e proposte. Ci sono diversi esempi nel Diario che testimoniano questi processi amministrativi allora in corso e che avranno effetti di lunga durata sull'assetto politico dei Saho. Successivamente, e fino all'avvento nel 1941 della B.M.A, British Military Administration, la produzione di genealogie saho continuò come prodotto autonomo del potere politico coloniale, trovando il suo deposito archivistico principalmente nel Commissariato di 'Addi Qäyyəḥ.

Alcune informazioni prodotte dal Mochi e dal Loria sono notevoli per la storia interna dei Saho, per comprendere sia gli equilibri interni dei suoi clan (*kisho*) e frazioni (*care*), sia le loro relazioni con la società tigrina della regione. Questo complesso di rapporti che aveva ormai una storia lunga, intensificata nella metà del 1800 ma molto più antica, veniva ridefinito nella situazione coloniale nel primo periodo. Questo

²⁷ C. Conti Rossini, *Al Ràgali*, 1903.

complicato processo di produzione di genealogie, per la sua stratificazione nel tempo, per la pluralità dei suoi attori sociali, per i diversi e conflittuali interessi in gioco, merita un lavoro storico specifico di sistemazione critica. Può essere considerato, al di là del lavoro critico e storico, come parte integrante della storia saho, di valore anche emozionale per i discendenti di quelle famiglie oltre che per l’insieme della popolazione.

Solo un accurato lavoro di comparazione di tutte le liste prodotte da soggetti diversi e in tempi divaricati potrà darci una visione storica più attendibile.

3.2. *Antropometria, genealogie e etnogenesi*

In ogni località veniva organizzato un setting di intervista. La disponibilità degli informatori era garantita dal potere coloniale e dalla sua capacità di coercizione che stava sullo sfondo. Oltre gli ascari che accompagnavano, c’era sempre la possibilità che il commissario intervenisse in caso di necessità, per rifiuto di collaborazione o per resistenze:

A sera vengono Assalissan e Assabatari a sottomettersi anche essi alle solite mie inchieste genealogiche e geografiche²⁸

lascio detto al Cicca di venir stasera con gli anziani a Decamare dove pernosterò. Do l’ordine in nome del Manghesti (governo) e non dubito che verrò ubbidito²⁹

Soprattutto per le richieste di misurazioni antropometriche che richiedevano un contatto diretto con i corpi indigeni e una comprensione difficile di ciò che si chiedeva loro, la forza era pur sempre disponibile all’intervento. Proprio a Senafe la rilevazione, che ai racconti di origine e di fondazione unisce i diagrammi parentali e le misurazioni, incontra una resistenza che, seppure alla fine risolta, si trasforma in una riflessione comparativa da parte dello *shuum*, che ci giunge filtrata dal Mochi:

Ma per lo Scium nonostante le persuasioni dei miei, l’antropometria rimane un mistero e infine per riassumere i suoi motivi contro le mie ricerche esce in questo bellissimo detto: “Noi abbiamo sempre visto misurare il burro, il latte e le granaglie e non mai gli uomini. L’uomo si misura solo con gli occhi e con gli orecchi: guardandone le mani e udendone i discorsi”³⁰

Secondo le concezioni del tempo l’antropologia fisica, ancora fondamentalmente antropometrica, avrebbe dato un contributo ai problemi di etnogenesi e di migrazioni e aiutato, insieme con la verifica delle genealogie e dei racconti storici, a stabilire la posizione specifica di ogni clan e frazione anche dal punto di vista storico e politico. Il Mochi, grazie alla formazione scientifica nel Museo di Antropologia di Firenze, era addestrato a queste tecniche e gli stessi ufficiali o viaggiatori spesso usavano passare per Firenze per imparare ad usare gli strumenti più semplici:

²⁸ Fatàr, 3 gennaio 1906: Ciruzzi *et al.*: 198.

²⁹ Ciruzzi *et al.*: 216.

³⁰ Ciruzzi *et al.*:

il soggiorno a Saganeiti é fruttuoso perché vengono (come avevo desiderato e scritto al Commissariato) una ventina e più di uomini del Loggo Sarda e posso misurarmeli e studiarmeli con comodo senza fare una strappazzosa gita nella loro regione gita che colla ristrettezza del tempo sarebbe stata doppiamente faticosa. In questo modo la mia raccolta di dati antropologici sugli Assaorta e loro parenti veri o presunti riesce più completa perché anche i Loggo sono, dice, figli di Assaur.³¹

E ancora riceve:

un gruppo di Teroa venuti dietro nostra richiesta a farsi vedere misurare e fotografare da noi

E quando arriva ad Asmara continua le sue rilevazioni perché l'ambiente urbano nella sua mescolanza accoglie anche individui saho:

Per seguire il mio programma di accompagnare sempre le ricerche genealogiche o meglio le ricerche sulle tradizioni genealogiche con lo studio antropologico, invito il Cicca Hailù a portarmi un certo numero di individui della sua stirpe perché io li possa misurare. Nel pomeriggio torno al Commissariato appunto per queste misure. Il Cicca ha portato poca gente: dice che gli Asmàa sono pochi e che molti sono fuori paese. Il Cicca e il venerabile Cascì ambedue mostrano una grande ritrosia a lasciarsi mettere i compassi intorno alla testa e ci vuole del bello e del buono a persuaderli (..) misuro appena 11 Asmàa.³²

Nel suo diario Mochi racconta che al contrario le richieste di genealogie suscitavano interesse e anche movimenti autonomi dall'altra parte. I notabili delle frazioni saho (*shuum* o *nabara* oppure *reezanto* in saho), scambiandoli per membri dell'amministrazione, quando sapevano della loro presenza, chiedevano di poter presentare le proprie genealogie. Non erano assolutamente passivi rispetto alla ricerca di Mochi e di Loria. Nel rispondere a loro guardavano in realtà al nuovo potere insediato nel loro territorio. Si trattava di risposte adattive all'azione politica italiana che aveva proceduto a un primo censimento e classificazione delle frazioni saho. Gli Italiani erano intervenuti sulla leadership interna inventando cariche come quella di "capo dei capi" o ruoli di "capo carismatico". Avevano nominato o confermato i capi dei singoli gruppi, verificando la loro lealtà.³³ Ai capi riconosciuti dal governo veniva attribuito un salario e anche questo era una risorsa alla quale essi prestavano attenzione.³⁴ Le richieste, come quella di aprire o migliorare le coltivazioni anche nelle terre dancale dove si migrava per i pascoli invernali, venivano valutate con attenzione per le implicazioni che potevano avere e per le opportunità che offrivano.

³¹ Ciruzzi *et al.*: 218.

³² Ciruzzi *et al.*: 229. Questi dati sarebbero stati editi solo venticinque anni dopo (P. Battara 1933-34).

³³ Nei documenti dell'Archivio del commissariato è possibile seguire le varie fasi e gli atti di questa politica già diversi anni prima della missione. Nel saggio *Al Ràgali* il Conti Rossini dava notizia degli effetti che atti politici italiani cominciavano ad avere sui processi di scomposizione o ricomposizione dei gruppi saho come nel caso dei Konsubiferi (Consufifire) o dei Dabrimeela e degli stessi *casawurta*..

³⁴ Una riflessione sulla politica dei capi proprio alla fine del periodo coloniale si trova in Moreno, M. 1943.

Contemporaneamente si procedeva anche a degli spostamenti territoriali di frazioni o di gruppi di famiglie per una divisione o riaggregazione che si giudicava politicamente più opportuna. Uno degli scopi della politica coloniale fu almeno da questo periodo l’esercizio di un controllo sui passaggi delle vie carovaniere che dovevano necessariamente passare per transiti su cui i saho, specie assaorta (in saho *casawurta*), avevano sempre imposto dei pedaggi. In particolare era nevralgico il controllo del trasporto del sale dai depositi dancali lungo le carovaniere che risalivano l’altopiano e si addentravano poi in Etiopia verso Mäkälle e verso Gondär. I salari dati ai capi dovevano essere la risorsa che avrebbe compensato questa perdita di controllo quasi esclusivo. Questa operazione di politica coloniale avrebbe potuto avere anche una giustificazione dalla indagine storico genealogica.

Fu dunque un caso classico di costruzione interattiva in cui i leader locali, negli spazi creati dalla nuova arena politica, potevano esprimere le loro rivendicazioni contando sulla necessità del governo coloniale di avere mediatori del potere. Negli spazi interstiziali creati dalle ambiguità e anche dalle debolezze del potere italiano, alcuni gruppi saho potevano così offrire ai componenti della Missione le proprie parentele e miti di origine e racconti storici per sostenere primogeniture o la indipendenza da altri gruppi cui erano stati aggregati dagli Italiani. I loro capi per primi potevano trarne vantaggio. Queste rivendicazioni potevano essere motivate anche dalla necessità di rivendicare o difendere diritti di coltivazione o di pascolo o di mettere in discussione il sistema di tassazione, ma anche dalla volontà di regolare diversamente i rapporti di forza tra i diversi clan.

Ci sono diversi passaggi che permettono di documentare le complesse e spesso contraddittorie relazioni tra ordine coloniale e saperi sul territorio e le genti in questo primo periodo. Certamente il processo di arabizzazione delle genealogie era in atto e l’inchiesta italiana offriva una ulteriore possibilità di metterle alla prova e di affinarle.³⁵ È realistico immaginare che gli anziani si riunissero e si consultassero ed è possibile che le famiglie più importanti che erano dislocate a Massawa o che con esse erano collegate in reti mercantili e anche religiose abbiano avuto un ruolo nel loro controllo e presentazione.³⁶

Ma ovviamente i resoconti esprimono direttamente il punto di vista coloniale e solo indirettamente, e sempre attraverso l’interpretazione italiana, le aspettative e i calcoli e le valutazioni dei Saho. Nei villaggi Mochi riuniva i notabili per interrogarli sulle giustificazioni storiche delle genealogie. Al tempo stesso sollecitava o raccoglieva i racconti di origine e di fondazione, che le accompagnavano e si riservava di confrontare le versioni offerte con quelle di altri gruppi alla ricerca di una verosimiglianza storica.

Come faceva notare il Commissario Bruna al Mochi a proposito della rivendicata parentela dei Chewa con i Miniferi (in saho Minifire) il dubbio era lecito poiché i “Ceva” “cercavano parentele e sostegni ovunque”.³⁷ Era una attività incessante per poter ottenere diritti di uso di pascoli e di acque che prende una forma nuova all’inizio del novecento, anche per lo stimolo a dissodare nuove terre e impiantare altre colture cui alcuni intraprendenti capi saho si mostreranno fin dall’inizio interessati. Essi

³⁵ Sui processi di arabizzazione delle genealogie si veda A. Gori 2003.

³⁶ Il migliore quadro storico della intera regione è oggi offerto dall’importante lavoro di Jonathan Miran 2009. Questo lavoro è importante anche per la comprensione delle relazioni socio-economiche e politico-religiose dei Saho con Massawa e il Mar Rosso.

³⁷ Ciruzzi *et al.*: 216.

speravano di ottenerne risorse per sé stessi ma anche di acquistare nuovo prestigio verso i propri compaesani nella regolazione della giustizia minore e nella amministrazione dei diritti.

Da questo punto di vista il Diario Mochi, unito con la lettura dei documenti del Commissariato di Saganeiti che in seguito si sarebbe trasferito a 'Addi Qäyeh, é fondamentale per farci comprendere il nuovo dinamismo introdotto dalla presenza coloniale e una parte della storia dell'Eritrea orientale.

Le trattative nei due mesi di itinerario coinvolsero tutte le frazioni come dimostrano i seguenti esempi.

Lo *shuum* e i notabili Bet Faghi (in saho Bet Faqhi), cui si chiedeva collaborazione nell'indagine, erano stati avvertiti dal governo che sarebbero stati giudicati dall'atteggiamento verso la missione. A uno *shekh* che, almeno secondo le informazioni date al Mochi, aspirava ad essere nominato *qaadi* in successione di uno defunto "il Governo ha fatto dire che la nomina la farà dopo il nostro viaggio e secondo le informazioni nostre".³⁸

E ancora:

Terminate le ricerche sto per andare a letto quando notabili Assaliscian chiedono di parlarmi e mi espongono che il loro Nebarà trattiene per sé tutta la decima demaniale: anche quella, a cui avrebber diritto. Mi interesso della cosa perché illumina un punto dell'organizzazione politica di questa gente ma naturalmente mi guardo bene dall'entrar nel merito della cosa per la quale li rimando dal Commissario di Saganeiti.³⁹

A Zula essi sono ricevuti dal "facente funzione di Scium dei Bet Califa" e dallo "Scium degli Scek Mohmùd Meemberà che sono dei Cadi". Ma una irruzione inaspettata rivela i conflitti interni che sono suscitati nella situazione coloniale dalla collisione tra processi locali di attribuzione delle cariche e dalla innovazione introdotta dal potere italiano:

avviene un primo incidente: un personaggio vestito di rosso sbraita e vocifera. È quello che fino a poco fa era Scium e adesso il Governo ha sospeso per motivi che noi ignoriamo. Ora si rivolge a noi dicendo che in fin de' conti è sempre Scium e che spetta a lui e non al facente funzione di ospitarci e che sa d'essere innocente ed è sicuro di venir reintegrato nella sua autorità. Naturalmente noi non dividiamo il suo parere e rimaniamo nella casa ospitale del Capo.⁴⁰

Notiamo che una conversazione complessa nella quale confluiscono emozioni forti e ragionamenti socio-politici deve essere avvenuta attraverso una mediazione linguistica non facile: ma questo momento cruciale nella interazione conoscitiva qui e altrove non ci viene spiegato. In ogni caso l'instabilità delle posizioni di forza reciproca e dei confini territoriali tra le frazioni, ma anche le ambizioni personali, affiorano continuamente nella rilevazione. A Tisha (in saho Thiisha), villaggio vicino a Senafe (in saho Sancafe) da dove si dipana una delle vie carovaniere ai piedi del Qohayto (in

³⁸ Ciruzzi *et al.*: 164.

³⁹ Ciruzzi *et al.*: 200, Fatàr, 3 gennaio 1906.

⁴⁰ Ciruzzi *et al.*: 200: Zula, 4 gennaio 1906.

saho Qoxayto), un giovane nabarà degli Xasabat-care offre un racconto storico che giustifica la loro anteriorità e esclusiva preminenza sul territorio:

Assabà (trad: il penseroso) il Capostipite degli Assabat-arè venne da Gondar a Tiscià: era cristiano. A Tiscià si incontrò coi Miniferi che erano da lungo in guerra con gli Assaorta: da i Miniferi ebbe terre, e precisamente quelle che guardano verso la zona assaortina e dei Miniferi fu l’alleato in quella guerra. Poi si staccò da essi e venne nelle attuali sedi della sua gente ove ancora gli Assaorta non si erano stabiliti: di queste terre fin’allora disabitate fu il primo occupante e perciò anche oggi gli Assabat-are sostengono l’esclusiva loro proprietà di quel territorio in cui gli Assaorta Assalissan si sarebbero infiltrati, a loro dire, solo posteriormente.⁴¹

Rispetto al periodo di ras Alula la pax coloniale creava più possibilità di movimento e sembrava mettere in discussione la posizione degli stessi *casawurta*. Costoro avevano storicamente dovuto affrontare e con successo anche i tentativi armati dei capi etiopici di controllare i transiti carovanieri nei tragitti verso e dalla Dancalia settentrionale che, o lungo i fiumi o per le pendici, scendevano verso il Mar Rosso.⁴² Abituati ad estrarre in proprio i pedaggi dovevano ora fronteggiare le richieste italiane con tentativi che oscillavano tra la ricerca di accomodamenti, il boicottaggio e la ribellione.

Al tempo stesso gli Italiani stavano ormai decidendo di fare degli *casawurta* il gruppo prominente tra i Saho e tra di essi scelsero il “capo dei capi”. Anche Mochi assorbì la visione dei funzionari e considerò gli appartenenti a questo gruppo più “civilizzati” rispetto alle altre frazioni.

La loro posizione era dunque oggetto di particolare interesse politico e famiglie saho si trovavano non solo a Massawa, dove alcune appartenevano alla élite urbana commerciale e religiosa, ma anche ad Asmara. Con questo interesse si spiega la discussione che si svolge tra il Mochi, nuovo di colonia, e gli esperti funzionari Salvadei e Allori, che tra Massawa e l’Akkälä Guzai svolsero gran parte della loro carriera. Il Mochi si compiacceva di dimostrare ad Allori, “che passa per una indiscutibile autorità” “in materia di Assaorta”, la coincidenza tra la genealogia assaortina sul capostipite degli Asmarini e quella offerta dai notabili della parte indigena di Asmara. Entrambi avevano affermato la comune origine da Assaur: un interessante caso di interazione, ma anche di dissonanza tra due pratiche conoscitive, quella della etnografia pratica di governo e quella professionale.⁴³

Qui come in altri passaggi risulta anche evidente una competizione sotterranea tra i funzionari che come *men on the spot*, uomini sul posto, pensano che l’esperienza pratica e la durata della permanenza dia loro l’esclusiva della comprensione del territorio e delle sue genti e dall’altra gli studiosi che pensano di poter supplire al tempo compreso con le loro tecniche professionali e una esperienza letteraria comparativa.

⁴¹ Ciruzzi *et al.*: 198.

⁴² Spesso i toponimi, interpretati dalle glosse storiche degli abitanti, si rivelano anche oggi un deposito storico della memoria di quei conflitti. Se si accetta la trasparenza del toponimo, il nome del villaggio di Kaaribossa, ad esempio, nella etimologia popolare viene interpretato come “ci sono (solo) i cani”, perché gli abitanti, messi in allarme, sfuggirono sulle alture a una incursione di armati etiopici (potrebbe trattarsi di una spedizione compiuta da ras Täsämma proprio per impadronirsi del controllo della via commerciale settentrionale del commercio del sale).

⁴³ Ciruzzi *et al.*: 227

4. *Interpreti mediatori*⁴⁴

Come si è notato sopra, non è mai esplicitamente detto come avvenisse la mediazione linguistica. L'incontro poteva innescare per questo anche interazioni conflittuali che erano dovute alla diversa appartenenza dell'interprete rispetto alle genti intervistate. Potevano derivarne anche conseguenze notevoli nel contenuto delle informazioni. I capi avrebbero potuto pensare che gli elementi tigrini le avrebbero utilizzate in proprio o avrebbero travisato coscientemente o per pregiudizio. Anche queste dissonanze dovevano essere gestite e avevano rilevanza politica. Si trattava di diverse appartenenze religiose, linguistiche e socio-produttive. Gli accomodamenti tra i pastori transumanti saho e i contadini tigrinofoni dell'altopiano erano ormai un risultato storico da secoli ma erano ancora in atto e sempre sottoposti a un fragile equilibrio. Un interprete tigrinofono e cristiano non rappresentava nella interazione di intervista solo i ricercatori e gli italiani ma anche la propria gente e questo poteva modificare la stessa trasmissione delle informazioni. I capi saho dal canto loro parlando agli italiani, nell'offrire le loro storie e genealogie, sapevano di comunicare anche indirettamente con i tigrini e di dovere, con questa produzione di storia, difendere i loro diritti a condividere risorse sull'altopiano e proteggere le proprie nel loro territorio.⁴⁵ Ad esempio un interprete al servizio di Mochi è il cristiano Caleté, ascario, figlio di un capo distretto cui era succeduto il fratello a Gura Corbaria. L'interprete "era egli stesso Ligg titolo che compete ai cadetti delle famiglie dove l'ufficio di Bahrnagassi è ereditario". Nella visita i cristiani di Corbaria riconoscono nel seguito di Mochi, come loro parente, un musulmano idda.⁴⁶ Mochi registra subito l'importanza della parentela, che sembra prevalere sulla divisione religiosa, e soprattutto vede attivarsi la memoria genealogica in una situazione concreta: "È interessante di cogliere in azione il valore che qui si attribuisce a tali parentele reali o fantastiche che siano".

E ancora egli annota un'altra delle triangolazioni e mediazioni possibili: "Dall'interprete del Commissariato che mi aiuta nelle mie ricerche (è un indigeno molto colto) mi faccio spiegare il significato di alcuni dei nomi che compaiono nelle genealogie Assaortine".⁴⁷

Ma naturalmente la personalità di alcuni dei capi li imponeva come primi costruttori di una storia saho. Toccò a Naasir bey spiegare dal suo punto di vista il significato dei termini usati per individuare i raggruppamenti sociali saho da *dik* a *care* a *kisho*. Toccava ai funzionari coloniali e ora allo stesso Mochi interpretarli e tradurli trovando nella propria lingua e nella propria cultura dei termini equivalenti come stirpe, famiglia, razza. E ancora toccava a Naasir bey restituire le divisioni tra frazioni con il loro nomi come "Assaorta, Bet Lelisc, Bet Faghi, Fagorotto, Assalisan, Assacheri" e con queste le relazioni tra i gruppi e le funzioni religiose e le complementarietà politico funzionali.⁴⁸ I Bet Faqhi - si spiegava - avevano la funzione religiosa di

⁴⁴ Rinvio, per una discussione sull'importanza di un lavoro storiografico sui vari tipi di "intermediari" e per l'esame di alcune figure e ruoli in altre esperienze coloniali, a Lawrence B. L., Osborn E. L., Roberts R. L. 2006. Per il colonialismo italiano è un lavoro ancora da fare, se si eccettuano alcuni pionieristici scritti sugli ascari. Vale il richiamo che in questa vasta classe di intermediari andrebbero comprese anche le donne.

⁴⁵ Una delle figure esemplari della interazione con il potere coloniale fu 'Ali Bey Moḥammad, interprete fin dal 1902, che venne poi nominato capo della frazione Saho Minifire dal 1934.

⁴⁶ Gli Idda o Edda soprattutto nel medio corso dell'Haddas erano stati ormai assorbiti dagli *casawurta* e specie dalla frazione Lelish care (cfr. Conti Rossini, *Al Râgali*, 1903, p. 48-9).

⁴⁷ Ciruzzi *et al.*: 229.

⁴⁸ Ciruzzi *et al.*: 169: Nasir Bey a Mochi.

produrre *qaadi* e officianti religiosi e l’intervento italiano con le sue scelte introduceva delle innovazioni:

I Bet Faghi fino a pochi anni or sono non avevano uno Scium vero e proprio. Il loro capo era il Cadi il quale aveva giurisdizione religiosa anche su tutte le altre tribù; per lo più allora i Bet Faghi si consideravano quasi come una suddivisione dei Bet Lelisc il cui Scium si ingeriva nei loro affari politici. Allora anche gli Idda non avevano uno scium proprio e erano sottoposto a quei di Lelisc. Omar Gaugò é il secondo Scium dei Faghi; il primo fu suo padre nominato all’epoca di Amba Alagi. Il distacco dei Bet Faghi dai Bet Lelisc, e contemporaneamente quello dei Idda, fu fatto dal Governo italiano. Al Cadi rimase allora una autorità spirituale. Adesso morto questo Cadi si tratta di nominare un Cadi nuovo. Da tempi antichissimi il Cadi supremo degli Assaorta veniva sempre scelto tra i Bet Faghi: ora che i Bet Faghi hanno il loro Scium proprio e sono alla pari delle altre 4 tribù, non c’è ragione perché questo continui, dice Nasir Bey.⁴⁹

5. Transumanze, relazioni e famiglie pastorali

In questo quadro c’era una sostanziale convergenza tra gli scopi dei funzionari e quelli dei ricercatori. Si trattava di definire le relazioni con i coltivatori tigrini e tra le stesse frazioni saho anche studiando i loro movimenti storici, sia quelli passati che quelli contemporanei per stabilire la fondatezza delle loro richieste e su queste misurare le necessità italiane di controllo del territorio. Era insomma necessario, se si consideravano le condizioni socio-produttive, avere più dati per regolare conflitti e scambi tra coltivatori e pastori nella regione.

Così gli *casawurta* andavano nella piana di Selet, terra dei Šän’adäglä, presso Berchittò, a Hazamo, terra di Loggo Särda e Degghiém, a Loggo. Definirne anche i percorsi da un luogo all’altro era vitale per poi intervenire nelle dispute che potevano suscitarsi con i coltivatori, ma anche tra i diversi gruppi. Questo avrebbe determinato dei precedenti in fatto di diritti e aiutato a regolare i movimenti o a giudicare le ragioni delle parti in causa, sia sottraendo l’arbitrato alla gestione delle parti indigene sia proponendosi come regolatori al di sopra delle parti. Nelle “migrazioni annue” il tragitto di transumanza li portava da Weeca a Dakanamo, considerato territorio dei Bet Faqhi e Idda. Trattandosi di transumanze stagionali diventava importante registrare sia i periodi sia i tempi dei percorsi.

Dal Qoxayto, a Suru superiore, guardando verso il letto del fiume Koomayle annotava: “Quasi tutta la giornata la impiego nella solita faticosa ricerca diretta a stabilire i confini degli Assaorta e la via delle loro migrazioni”. Gli *casawurta*, cui venivano attribuite tre sedi sulla “vera alta Assaorta”, nei mesi di maggio, giugno, luglio, quando la stagione delle piogge è regolare “se vedono che le piogge in Maggio cadono già in Hasamò vanno diritti dal Baharì in Hasamò”. Definire i diritti nella piana di Hazamo era uno dei punti più importanti perché era luogo di agricoltura fertile per il regime delle acque che lo alimentavano, la protezione delle falde dei monti. Un

⁴⁹ Già nel 1896 il Generale Baldissera sancì l’avvenuta costituzione della tribù Bet Faqhi, separata dai Bet Lelish con la nomina del nuovo capo shuum “Hasaballa Abdalla” e avviò il procedimento per la separazione delle popolazioni Edda e Baradotta dai Lelish e la loro costituzione in “tribù” distinte («Fondo Ellero Pezzoli», Università di Bologna, doc. 272/ fasc. 24, sottofasc. 2c *Tribù musulmane*).

territorio di circa 16.000 km² giudicato “adatto a tutte le colture” dall’indemanti coloniali del 1902, nel quale delle famiglie saho avevano da tempo effettuato una conversione verso le coltivazioni.⁵⁰ Per questo le conversazioni con i capi come Naasir bey, Shuum Bār hale, Ona Moḥammad Ṣālīḥ “sui confini del territorio Assaortino e sulle terre spettanti alle varie tribù” diventavano momenti di ricostruzione storica e di patteggiamento tra le diverse versioni possibili ed offerte. Qui acquistava importanza decisiva sia per i funzionari che per i geografi trasferire le informazioni sui percorsi di transumanza in una cartografia dimostrativa: il risultato “è consegnato sulle carte geografiche dove ho con vari colori distinto le diverse zone assaortine e i loro confini”.⁵¹ Perciò le annotazioni coloniali registravano già allora in modo minuzioso anche le singole famiglie pastorali e la loro composizione, cioè gli aggregati domestici che si spostavano lungo le direttrici di transumanza, con la loro appartenenza all’una o all’altra frazione.

Il fatto che gli italiani avessero fatto una scelta e ritenuto gli *casawurta* “più civilizzati” e insieme più affidabili, ne faceva anche dei costruttori privilegiati non solo di una geografia economica dei luoghi ma anche della etnologia delle frazioni saho, che diventa alla fine il risultato nuovo di una interazione con la immaginazione coloniale. I ricercatori italiani vengono istruiti sulle differenze tra i gruppi utilizzando marcatori vari dalla antropologia fisica basata sui caratteri fenotipici fino agli *habitus* culturali. Così i Minifire – veniva spiegato al Mochi - si distinguono dagli *casawurta* per la pelle più scura, parlano in modo un po’ differente, camminano saltellando, guardano sempre in aria. E la conclusione era che “gli Assaortini non li hanno molto simpatici”. Restituendo una sua etnoantropologia, precisa con forza Naasir Bey al Mochi e al Loria: “la terra dei Miniferi è scura come loro”.

Nelle annotazioni dei ricercatori troviamo così anche ragioni di conflitti antichi e recenti, logiche di scambi matrimoniali, proverbi e detti etnicizzanti, per la gran parte costruiti a partire dallo sguardo forte degli *casawurta*. In realtà, dato che nei documenti coloniali spesso per “Assaorta” si intende in generale i Saho, non sempre siamo autorizzati a distinguere quando i dati valgono per l’intera popolazione e quando sono riferibili allo specifico gruppo.

Come appare chiaro dal diario di Mochi, gli Italiani al governo nell’Akkälä Guzai devono partire dalle ripartizioni territoriali, dalle etno-denominazioni e classificazioni pre-esistenti. Essi non inventano dal nulla, semmai re-immaginano, selezionano, scartano, fraintendono per costruire su questa etnologia pratica la loro politica regionale. Ad esempio la ripartizione in “alto e basso assaorta” ha una sua ragione: è imposta dalle costrizioni ecologiche e storiche del regime dei pascoli e delle piogge e dalle direttrici e tempi stagionali delle transumanze e dai rapporti di forza tra pastori e contadini e tra musulmani e cristiani e anche dal rapporto con le terre oltre Märäb, cioè dagli storici conflitti con le sub regioni del Təgray, ‘Agamä e Ĕndarta.

Per quanto la preparazione del Mochi e del Loria non fosse professionale sulla storia e il diritto dell’Islam, alcune osservazioni sono utili proprio per comprendere alcuni aspetti delle appartenenze religiose e delle ambivalenze delle relazioni interne tra i gruppi islamizzati della colonia. Così ad ‘Addi Qäyyəḥ hanno l’occasione di osservare la celebrazione della festa dell’ *‘id al fiṭr*, per la chiusura del mese di Ramadān, di cui

⁵⁰ Così nel rapporto coloniale *Hazamo demaniale*, estratto dal Bollettino Ufficiale della colonia eritrea, n. 24, del 13.06.1903 (Saganeiti 10 giugno 1903), vedi docc. 304 e 307 in «Fondo Ellero Pezzoli», Università di Bologna.

⁵¹ Ciruzzi *et al.*: 174-6.

colgono la ricchezza di funzioni sociali e la capacità di attrarre non solo i fedeli dei centri vicini ma anche quelli di passaggio. Proprio la stessa celebrazione della preghiera collettiva vede non solo un implicito rappresentarsi rispetto ai cristiani ortodossi, ma anche una separazione spaziale tra i musulmani del posto e i musulmani ascari. Questa frattura viene loro spiegata come la conseguenza di una relazione conflittuale tra il *qaadi*, che ha diretto la *ṣalāt*, e il capo degli ascari. Al tempo stesso nella disposizione gerarchica del corteo e della preghiera collettiva viene dato un posto di rilievo a un *qaadi* beni ‘amer proveniente da Keren, cui gli ascari beni ‘amer rendono ossequio. Questa presenza rivelava come personaggi influenti o comunque appartenenti a famiglie di prestigio si muovessero all’interno del paese per stabilire o confermare relazioni: il ruolo delle appartenenze islamiche nel costruire rapporti su ampia scala territoriale risultava evidente in questa concreta interazione.⁵²

6. Abitazioni saho. L’inizio di una tradizione di ricerca nella architettura rurale.

Il lavoro sulle abitazioni coinvolge sia i geografi che il Mochi e il Loria. Assistiamo qui alla fondazione di un settore importante della ricerca geografica e etnologica italiana che avrà esempi illustri nella madre patria nelle ricerche sulle dimore rurali e che sarà ripetuta nel 1937 nell’Etiopia settentrionale.⁵³ Qui si affinano tecniche di indagine e interpretazioni storiche: la storia della geografia e demologia italiana si lega e contrae dei debiti con i saho e la loro cultura. Appare chiara la individuazione dei tipi e delle funzioni abitative e di lavoro e la loro posizione anche storica rispetto alle dimore del tipo *hedmo* dei contadini tigrini. L’evoluzione morfologica e della struttura verso la *naxsa* attuale nasce da una serie di adattamenti e di prestiti che sembrano originare dall’esperienza di convivenza contrattata negli accordi con i coltivatori che permettevano di trasformare una parte dei propri recinti in riparo per il periodo di transumanza sull’altopiano.

Su questa base documentaria si innesta una parte importante della ricerca della Missione contemporanea. E di quelle tecniche il disegno, le misurazioni, la fotografia rimangono ancora oggi praticate, anche se vi si aggiunge la ripresa video. Le rilevazioni compiute permettono di registrare il compimento di una traiettoria storica di questa architettura in connessione con la stanzialità agricola e i mutamenti nel regime di transumanza. E si apre sul piano teorico la possibilità di verificare se le variazioni nella struttura e nella forma di una *naxsa* trovano la loro ragione anche nella particolare storia del ciclo di vita della famiglia che l’ha costruita e ne fa uso, nelle possibilità economiche contingenti, nella forza demografica variabile nel tempo. Per esempio, una *naxsa* attuale rilevata a Kaaribossa presenta un vano simmetrico al *goxo* oggi attivo, lo spazio delle attività femminili, che è diventato oggi deposito di attrezzi e di riparo per gli animali. Il vano *makaado*, maschile e aperto agli ospiti, viene così a trovarsi in posizione centrale tra i due. Solo la rilevazione della storia dell’aggregato domestico ha permesso di riconoscerlo come un secondo *goxo* che era stato costruito per la seconda sposa e che era stato poi dismesso e riconvertito nella funzione in seguito ai problemi creati dalla convivenza tra le due co-mogli. La seconda moglie fu dunque destinata alla vecchia *naxsa* nelle vicinanze. Solo l’introduzione con la

⁵² Ciruzzi *et al.*: 87-91.

⁵³ Durante la missione al lago Tana del 1937 lo studio dell’architettura rurale fu uno degli obiettivi: si veda L. Cipriani 1940.

rilevazione orale dell'elemento storico del processo di una famiglia nucleare che diventa nel corso del tempo poliginica ha potuto dar ragione di una notevole variazione morfologica dell'abitazione. Allo stesso modo l'incompletezza della naxsa principale con un *gabbala* appena abbozzato si spiegava con la carenza di risorse economiche e non con una stabile scelta di forma e di funzioni.

In definitiva questa flessibilità nelle scelte architettoniche, che si prolunga anche nelle scelte dell'arredo interno, con inserzioni moderne, da una parte ci richiama agli elementi di creatività e reinterpretazione dei modelli abitativi che i saho hanno saputo dispiegare nel tempo nei loro contatti culturali e dall'altra ci permette di comprendere meglio e utilizzare i dati lasciatici dal Mochi e dagli altri ricercatori della vecchia missione.

**Dal territorio eritreo al Museo.
Gli scopi e le tecniche di collezione degli oggetti etnografici.**

Elena Pacini - Università di Firenze

SUMMARY

This paper sets the 1905-06 Eritrean Mission in the context of the newly born Italian anthropology and of the first Italian colonialism, putting into their historical setting the methodology that was used for collecting, “patrimonializing” and exhibiting the collected “documents”. In addition to this, it studies the links between colonial policies and scientific theories. The connection between these two aspects gave rise to rigid and crystallized representations of alterity, that were strongly marked by evolutionist and sometimes even racist biases towards the studied Saho population. This paper describes how the members of the mission collected the ethnographic objects, which were their scientific goals and how they became documents of cultural heritage, that are still displayed in the Museum of Natural History of Florence (Section of Anthropology and Ethnology, MNAE). At the end the author briefly invites to renew the rooms of the MNAE, by adopting a less ethnocentric and more dialogical and negotiated way of exhibiting the different items, so as to overcome the imperialist ideological heritage without altogether destroying the former way of displaying them.

La Missione Eritrea si inserisce pienamente in un periodo storico – l’inizio del Novecento – in cui le spedizioni scientifiche in terre lontane sono guidate da un forte approccio documentario, tutto teso a cogliere la realtà estranea cui si entra in contatto nella *sua globalità*. Scopo della Missione, dunque, fu documentare la zona sotto ogni punto di vista e eseguire una mappatura del territorio il più accurata possibile. Si raccolsero da un lato informazioni, misurazioni, esemplari animali e vegetali, campioni e reperti (anche umani, come ossa e capelli, maschere facciali e misure antropometriche), e dall’altro il maggior numero possibile di oggetti etnografici da indirizzare alle collezioni del Museo di Antropologia ed Etnologia di Firenze. In continuità con quell’ottica “enciclopedica” ancora forte nel primo ‘900, nessun dato empirico doveva essere considerato irrilevante e tutto era ugualmente importante.

L’interdisciplinarietà di questa spedizione riflette quella volontà di descrivere e di conoscere «tutto» che tanta parte aveva avuto nell’approccio antropologico generale del secolo precedente, quella tendenza ossessiva a raccogliere ogni oggetto, ogni immagine, ogni roccia, pianta o insetto. Questi, adeguatamente studiati e esposti all’interno del Museo fiorentino, avrebbero potuto ri-produrre o ri-creare la realtà della Colonia Eritrea, per conoscerla e studiarla, per sfruttarla anche, e per mostrarla ad un vasto pubblico di italiani che in colonia non sarebbero mai andati. Questa disposizione onnivora all’osservazione globale e alla raccolta indiscriminata si fa ancora più

evidente per quanto riguarda l'indagine etnografica e antropologica e alcuni sostengono che, in questo preciso periodo storico, l'etnografia non fosse che “un processo di collezionamento, (...) con la sua forte sottolineatura museografica”¹.

L'oggetto etnografico, che deriva il suo valore dalla sua connaturata capacità di evocare mondi invisibili, di dare forma e immagine a luoghi lontani e misteriosi², “era visto come una testimonianza particolarmente affidabile della verità di una società estranea”³. Il concetto di rappresentazione di una cultura attraverso una serie ordinata di oggetti materiali, d'altra parte, è connaturato all'idea ottocentesca del museo come luogo dedicato alla cura, alla preservazione, all'esibizione e allo studio di oggetti della cultura materiale degli *altri*⁴ e si inserisce a pieno titolo in quel clima culturale positivista e evolucionista che vedeva nel viaggio esotico a fini scientifici e museali una risorsa importante per lo studio dell'evoluzione dell'uomo.

Non fa eccezione il Museo fiorentino di Paolo Mantegazza⁵ che fin dalla sua fondazione, nel 1869, era stato pensato con la sola funzione di raccogliere, studiare e comparare la documentazione sui popoli extra-europei, con l'intento di illuminare il postulato dell'evoluzione unilineare dell'umanità. Inoltre, l'istituzione immaginata da Mantegazza doveva avere funzioni essenzialmente accademiche e scientifiche, come un laboratorio di scienze naturali, insomma, in cui la ricca collezione doveva servire all'istruzione e alla pratica degli studenti dell'allora Istituto di Studi Superiori (poi confluito nell'Università). Nelle grandi sale le collezioni, che il fondatore auspicava sarebbero presto provenute da tutti gli angoli del mondo, erano infatti l'unico modo per poter conservare traccia tangibile di popolazioni sull'orlo dell'estinzione – o della modernizzazione - e per avere in mano dei reperti sempre disponibili per ricerche, analisi e verifiche. Nella sua veste di museo-laboratorio, l'istituzione del Mantegazza rappresentava il luogo dove numerosi studiosi, non solo fiorentini, si recavano per ricerche antropologiche, antropometriche e fisiologiche sui reperti ossei. Inoltre, il laboratorio antropometrico presente nel museo “diramava istruzioni agli italiani residenti in Africa, America ecc. per la raccolta di osservazioni sugli indigeni e ne curava la elaborazione”⁶. Occorre qui spiegare brevemente che si trattava di testi che contenevano indicazioni programmatiche sullo studio di tutti i molteplici aspetti della vita naturale di un territorio, compreso l'uomo, un fenomeno che andava indagato con

¹ Clifford 1993: 85

² Pomian 1989

³ Clifford 1993: 85

⁴ Gli oggetti «non-occidentali», a partire dal XVII secolo, sono sempre stati raccolti – alcune volte rubati, più spesso acquistati per qualche spicciolo – da viaggiatori, missionari, marinai di passaggio nei porti, militari, funzionari coloniali. Solo in un secondo momento sono stati raccolti anche da antropologi professionisti, con precisi intenti scientifici e museografici. Prima di questo momento gli oggetti «esotici» erano raccolti come curiosità o meraviglie, come stranezze, come reperti naturali o come antichità. A volte, niente affatto raramente, essi rappresentavano dei “trofei” coloniali, raccolti allo scopo di mostrare in patria quali coraggiosi selvaggi erano stati sottomessi dagli occidentali (Pennacini 2000a). È solo con il consolidarsi dell'antropologia come disciplina, agli inizi del XX secolo, che si iniziò a raccogliere i manufatti prodotti dalle società extraeuropee come «testimonianze» oggettive in grado di rappresentare “la totalità multidimensionale della vita di una cultura” (Clifford 1993: 263). Ed è proprio l'attenzione agli oggetti il fattore collante che tiene assieme i vari rami di un'antropologia allora ritenuta “generale” e le innumerevoli quanto diversificate discipline che collaboravano con essa, per esempio all'interno della multidisciplinare Società fiorentina di Antropologia e Etnologia (Stocking 2000c).

⁵ È doveroso e importante riconoscere il ruolo, niente affatto secondario, avuto da Malfatti nella fondazione del Museo. Sebbene figura meno nota di quella di Mantegazza, talvolta ingiustamente relegata al margine dalla storia degli studi, la figura di Malfatti fu determinante nel conferire all'etnografia e alla cultura materiale un posto di primo piano nella conformazione delle esposizioni che Mantegazza da solo avrebbe, forse, riservato agli studi di antropologia fisica e ai reperti osteologici (Puccini 1991).

⁶ Cipriani 1932: 35.

lo stesso metodo naturalistico usato per gli altri e la cui descrizione non era separata da quella del mondo naturale. Questi testi, seppure comparsi già a partire dal 1600, ebbero la loro massima fioritura durante l'Ottocento, secolo delle grandi esplorazioni e del sempre maggiore coinvolgimento delle istituzioni e della scienza nei viaggi.

Strumenti-ponte tra teoria e pratica empirica, dunque, le guide erano fondate su due principi conoscitivi e ideologici fondamentali. Da un lato, agiva l'ambizione di ricostruire, pezzetto dopo pezzetto, l'intero disegno della storia umana, ancora largamente sconosciuta. Si collocava così, come un tassello, ciascun gruppo umano nella sua posizione antropologica. Dall'altro, si collezionava un numero sempre più ampio di reperti e oggetti raccolti sul campo in funzione dell'arricchimento dei musei naturali e antropologici, che in quest'epoca sono la sede principale della verifica, dell'analisi, dell'elaborazione e della riflessione dottrina. Per questa ragione, le pagine dedicate alle analisi antropologiche e etnologiche davano sempre così largo spazio, in primo luogo, alla descrizione fisica e alla misurazione degli uomini e all'osservazione e trascrizione dei loro comportamenti «primitivi» e, secondariamente, alle indicazioni minuziose per realizzare le collezioni di oggetti (dati, reperti osteologici, fotografie, e soprattutto manufatti) e per trasportarli in tutta sicurezza in patria. Fra i manuali divulgati dal laboratorio di Mantegazza, a lungo considerato una bibbia per i viaggiatori, vi è il completo vademecum di Issel del 1881, nella cui sezione di Antropologia e Etnologia si trova l'esempio forse più chiaro ed esplicito di una tale attitudine alla raccolta indiscriminata:

“Per far bene una collezione ci vuole zelo ardente, non stancarsi di raccogliere più che si può, pensando che a buttar via c'è sempre tempo, e a trovare no. (...) Il viaggiatore non può far altro che raccogliere e conservare. (...) Del corpo umano si possono raccogliere più facilmente le ossa (...) [dando] la preferenza al teschio. (...) Sui viventi non si possono raccogliere che i peli e i capelli, che saranno posti in tubetti di cristallo chiusi col sughero, come quelli adoprati dai naturalisti (...). Per ciò che riguarda vestiarii, oggetti, armi, attrezzi, utensili, strumenti, noi non crediamo d'esagerare, dicendo che tutto quanto è ugualmente importante, ed è a dolere che non si possa raccogliere fino la casa ed i villaggi interi”⁷.

Anche la Missione Eritrea va collocata in stretta relazione con uno di questi manuali, da cui trae ispirazione e di cui funge, per certi versi, da “laboratorio sperimentale”⁸, le *Istruzioni per lo Studio della Colonia Eritrea*. Pubblicate nel 1907 ad un anno di distanza dal rimpatrio della Missione, sono uno strumento eclettico e tutto sommato nuovo rispetto ai manuali ottocenteschi. Da questi si distinguono principalmente per due caratteristiche. In primo luogo l'uso di una terminologia specialistica moderna in cui appare chiara l'avvenuta divisione formale tra Antropologia (fisica) e Etnografia, intesa ormai come ramo indipendente col compito di indagare l'uomo dal punto di vista culturale, che acquista con questa esperienza un ruolo estremamente rilevante nel

⁷ Giglioli e Zannetti 1875; ora in Puccini 1991: 205-6.

⁸ La Missione fu programmata cogliendo l'occasione del Primo Congresso Coloniale italiano, che doveva tenersi ad Asmara nell'autunno del 1905. In questa occasione inoltre la Società aveva avuto l'incarico di proporre al governatore dell'Eritrea Ferdinando Martini e alle personalità presenti un formulario di istruzioni speciali che potesse essere usato dai numerosi residenti italiani per raccogliere informazioni e documentazioni utili alla scienza della regione. Mochi e Dainelli, che facevano parte della commissione di stesura delle istruzioni, si trovarono nella curiosa situazione di presentarle al pubblico e, poiché erano ancora solo una bozza, di utilizzarle durante la loro ricerca per metterle appunto e verificarne l'efficacia.

panorama italiano⁹. In secondo luogo il clima colonialista di cui sono intrise, assente in Italia fino a quel momento, e che pone l'accento su questioni come lo sfruttamento del territorio e la conoscenza etnologica come strumento efficace di governo¹⁰. Data la novità dell'atmosfera in cui maturano le *Istruzioni*, esse possono definirsi il primo vero esempio italiano di strumento di ricerca a scopo di dominio: esse “si sviluppano in un intreccio di sincero desiderio di conoscenza e dalla convinzione che solo da quest'ultima possano scaturire forme *umane* di governo” ci dice Sandra Puccini, “ma rispecchiano anche i legami ormai diretti della comunità scientifica con gli organismi e le pratiche coloniali”¹¹.

Fra gli elementi di continuità con la tradizione delle istruzioni per i viaggiatori, invece, troviamo l'impianto testuale e alcuni grandi temi classici dell'evoluzionismo, niente affatto tramontato, come l'attenzione per i reperti osteologici, quella per le pratiche indigene che presentano somiglianze con quelle degli uomini preistorici, l'interesse per *sopravvivenze* di forme religiose antecedenti. Questi temi evidenziano come un certo elemento di continuità con il passato sia mantenuto, pur nella novità dell'opera. Nell'opinione della Puccini “queste istruzioni (...) rappresentano un momento di passaggio nel quale la vicenda trascorsa – senza essere abbandonata – è però intrecciata al nuovo e prefigura il futuro”¹².

In maniera estremamente significativa, le *Istruzioni* continuano a porre l'accento sull'importanza dell'osservazione e del raccogliere, i due centri dell'attività scientifica. L'intero testo è costellato di indicazioni sul cosa e come guardare, cosa e come raccogliere, come interrogare, come ricordare. Con *raccogliere*, infatti, si intende sia il collezionamento di oggetti etnografici, sia il recupero di esemplari della flora e della fauna e dei reperti osteologici, ma anche il reperimento delle piante delle abitazioni, delle informazioni sulle leggende genealogiche, di dati statistici sulle popolazioni e sui villaggi, dei documenti fotografici. Ogni cosa ha importanza all'interno di questo quadro scientifico, perché ogni singola cosa può contribuire allo studio della regione, e anche a questo riguardo le *Istruzioni* non rappresentano una novità, nonostante la loro collocazione temporale all'inizio del nuovo secolo. Anche il senso di urgenza che traspare dalle indicazioni sulla raccolta è un elemento di continuità col passato. Sia i campioni di rocce e terreno, che gli esemplari di piante e piccoli animali sono «in pericolo» di cambiamento repentino, se non di estinzione o scomparsa, esattamente come i tratti somatici umani, demarcatori razziali, che possono variare a seguito del meticciamento, e le forme tradizionali dei modi di vita che non reggeranno a lungo all'avvento della modernità e al contatto con l'Europa.

Vi si legge esplicitamente, “la raccolta di informazioni sopra una regione ha grandissima importanza (...). Ognuno può portare un utile contributo alla conoscenza dell'Eritrea. Una sola risposta sicura ad una sola delle centinaia di domande da noi formulate, è già un granello di sabbia portato alla costruzione dell'edificio della

⁹ Il processo di disgiunzione delle due discipline raggiungerà il suo culmine durante il Primo Congresso di Etnografia Italiana del 1911, quando lo stesso Mochi propose ufficialmente la separazione tra i concetti di razza e cultura, aprendo le porte a terminologie e partizioni disciplinari moderne.

¹⁰ In questi anni si andava formando una sicura consapevolezza circa l'utilità che antropologia e etnografia potevano rivestire nel governo delle nazioni e, in particolar modo, nel contesto coloniale. Lo stesso Loria riconosce “la necessità dei nostri studi” e insiste sull'importanza di indagare la “diversa psiche dei popoli”: difatti “la conoscenza degli usi e costumi dei popoli soggetti ad una nazione civile rende a questa più facile la conservazione del dominio” (Loria 1912: 78).

¹¹ Puccini 1998: 144.

¹² Puccini 1998: 149.

scienza. Nessuno deve astenersi dal lavoro che è in grado di fare”¹³.

Cultura materiale e oggetti etnografici

Tuttavia, c'è il sentore di qualcosa di nuovo anche in questo tema classico, e riguarda principalmente gli oggetti etnografici. È il concetto di “cultura materiale” che guida l'indagine empirica adesso, spazzando via anche gli ultimi residui di “curiosità” e “meraviglia” che i reperti potevano ancora suscitare alla fine dell'Ottocento. Ciò di cui si va alla ricerca non è più la “stranezza” o il “tesoro”, né tanto meno ciò che di nuovo e moderno potrebbe aver inquinato la “purezza” dei loro costumi, ma sono quelle cose che hanno per gli indigeni un significato culturale e un'importanza legata alla vita reale e quotidiana: sono gli *oggetti comuni e tradizionali*.

“Per le raccolte di oggetti e materiali etnografici in genere si raccomanda di preferire piuttosto i tipi più correnti e usati dal popolo nella vita quotidiana, evitando quelli di recente importazione”¹⁴.



La sala del Museo di Firenze con alcune delle vetrine della Missione Eritrea 1905-1906

(foto usate con permesso)

E sono in effetti proprio questi gli oggetti che ancora oggi troviamo esposti nelle grandi sale ottocentesche del MNAE dedicate ai *Saho*, oggetti raccolti da Mochi, Loria e Dainelli durante il loro soggiorno eritreo. Oggetti comuni, che attraverso la raccolta vengono investiti di una tale forza rappresentativa, immaginativa, conoscitiva da far dire a Dainelli, appena all'inizio del loro soggiorno:

“Ieri ci fu una festa e fiera di beneficenza (...); ci andammo anche noi, tanto più che vi dovevano esser messi in vendita anche oggetti indigeni. E di fatti Loria ne comprò, per la nostra collezione, *in gran quantità*. Tra questi e gli altri, molti, comprati al mercato e nel villaggio indigeno, ne abbiamo già una raccolta così ricca ed abbondante, che siamo stati costretti a chiedere a Martini niente meno che un magazzino, per depositarvela; e siamo solo al principio! Quanto alla sua importanza, essa è certo grande; il *valore, anche commerciale*, in Europa, sarebbe già di varie migliaia di lire; quando sarà

terminata credo che riuscirà unica, non solo pel numero degli oggetti, quanto pel loro *valore scientifico*”¹⁵.

¹³ SSGC, SIAE 1907: 15.

¹⁴ SSGC, SIAE 1907: 137.

¹⁵ Dainelli 1908: 35; il corsivo è mio.

Il collezionare oggetti etnografici implica dunque un atto arbitrario che sceglie, isola e eleva ciò che «merita» di essere conservato, ricordato, esibito nelle sale del Museo. Imballare e portare in Italia alcuni oggetti piuttosto che altri (benché si teorizzi una raccolta tipologica generalizzata, si teorizza altresì contemporaneamente una inflessione verso alcuni tipi di manufatti) implica un atto volontario che determina ciò che è maggiormente «rappresentativo».

Sono gli oggetti tradizionali, come abbiamo visto, «puri» e «autentici», scevri da altre contaminazioni che, accuratamente esposti in una serie coerente e ordinata, divengono capaci di rappresentare in maniera oggettiva una realtà ritenuta arcaica e primitiva, «salvandola» dalla inevitabile scomparsa che seguirà il contatto con una civiltà superiore. Scriveva Mochi, agli esordi dei suoi interessi etnologici e museografici:

“La civiltà europea, con le guerre, le dominazioni politiche e gli attivi scambi commerciali, si va ogni dì più imponendo nelle regioni etiopiche, e ben presto i nostri *usi*, le nostre *credenze*, le *armi*, gli *utensili*, e gli *ornamenti* nostri, in grazia della loro *superiorità*, avranno sostituito del tutto quelli indigeni”¹⁶.

La collezione sistematica è naturalmente una tensione illusoria che sembra, però, dare risposta al problema di evitare il dissolvimento di un patrimonio che è scientifico prima che umano:

“A noi, d'altra parte, nello stato adulto della *nostra scienza*, non è permesso lasciarci *tramontare* sotto gli occhi una fase così importante della vita di un popolo tanto vicino e con cui abbiamo continui rapporti, senza *raccogliere e conservare ne' libri e ne' musei nostri* tutto quello che ci è possibile di serbar fedele e particolareggiata *memoria* di essa fin nelle sue minime manifestazioni”¹⁷.

Dove il tema della “memoria” rimanda alla fragilità e debolezza di una società che, come molte altre nel mondo, ha bisogno della scienza antropologica per salvarsi e dei suoi musei per sopravvivere, una società che, immobile e senza tempo, è relegata in un passato eterno. La forsennata acquisizione dunque, guidata da un altrettanto forsennata “ansia della scomparsa”, diviene l'attività principale della Missione, a cui tutti i membri devono prendere parte, nonostante i loro compiti siano precisamente suddivisi. Persino i due geologi, e Dainelli in particolare, spinto da personali interessi etnologici, si occuperanno di disegnare mappe delle abitazioni, comperare oggetti, registrarne le varie destinazioni d'uso. D'altronde si tratta di una zona, il territorio abitato principalmente da saho e in generale l'altopiano eritreo, ancora poco conosciuta, di cui il Museo non possiede materiali, su cui manca un corpus ordinato e coerente di dati e documenti. “Occorrerebbe” sostiene Mochi nel suo primo articolo di carattere etnologico su “*Gli oggetti etnografici delle popolazioni etiopiche*” posseduti dal museo fiorentino, “che degli specialisti”¹⁸ si recassero sui luoghi e ne riportassero descrizioni, fotografie,

¹⁶ Mochi 1900: 93; il corsivo è mio.

¹⁷ Mochi 1900: 93; il corsivo è mio.

¹⁸ Sebbene in quest'epoca la raccolta dei dati e l'elaborazione teorica fossero ancora appannaggio di due diverse figure, i dilettanti sul posto, da un lato, e gli antropologi nei loro laboratori, dall'altro, è questo il momento di passaggio verso una professionalizzazione della disciplina in senso più strettamente etnografico. Come ha sostenuto De Risi (1995), Mochi è molto precoce rispetto ai suoi contemporanei nel riconoscere questo nuovo bisogno di specializzazione e il nuovo ruolo dell'antropologo, sempre più direttamente coinvolto nella ricerca dei dati.

oggetti e notizie, tutti scelti, ordinati e documentati come esige il severo *metodo delle scientifiche ricerche*. (...) A tali esigenze si saprà dare, prima o poi, adempimento, per opera delle associazioni di studiosi che queste ricerche hanno nel loro programma e con *l'aiuto di quei governi* i quali, essendosi costituiti *tutori* dei popoli etiopici, sono i più *interessati a conoscerli* sotto ogni aspetto”¹⁹.

Premonizione involontaria di un futuro molto prossimo, o desiderio di “universitario entusiasta”²⁰ inconsciamente espresso? Il caso volle, infatti, che proprio l'autore di queste parole, solo cinque anni più tardi, avesse “la fortuna di poter integrare le collezioni e cognizioni nostre”²¹, con una Missione che aveva questo come scopo principale, e che si avvaleva delle possibilità politiche da lui stesso ipotizzate.

Si rende chiaro in questo passo che lo studio e l'analisi delle missioni scientifiche, del collezionamento di oggetti etnografici e della loro esposizione nei musei occidentali non possono prescindere dall'indagine del contesto coloniale, come fenomeno politico, sociale e storico in cui essi sono inevitabilmente incardinati.

Il fatto che i musei occidentali posseggano – o meglio, siano riusciti a possedere – oggetti «esotici» in grande quantità, conferisce alla società europea controllo e potere su chi quegli oggetti ha prodotto. Non per niente, la storia della nascita dei musei etnografici europei è strettamente legata alle esperienze espansionistiche ottocentesche tanto quanto alla nascita dell'antropologia. E questa forse si sviluppa proprio come risposta a un'esigenza di comprensione e classificazione della varietà culturale umana con cui era d'un tratto entrata in contatto l'Europa. Questo è soprattutto evidente se pensiamo che molte collezioni etnografiche in Europa sono state prodotte grazie alle occasioni create dall'imperialismo ottocentesco e prima che gli ambienti scientifici elaborassero un programma concettuale e pratico, finalizzato a rappresentare e catalogare sistematicamente le diverse «razze» umane.

E le collezioni dei musei italiani non fanno eccezione. Se è comunque vero che il MNAE di Firenze non si prestò mai direttamente a sostenere le imprese coloniali in maniera propagandistica²², è vero però che una grossa parte delle collezioni africane conservate nelle sue sale si formarono in periodo coloniale e principalmente nei possedimenti italiani, o in territori dove comunque l'Italia deteneva una qualche ufficialità amministrativa, come l'Etiopia prima del 1936 e il

¹⁹ Mochi 1900: 93; il corsivo è mio.

²⁰ L'espressione rimanda alla prefazione di Dainelli alla pubblicazione delle sue lettere dall'Eritrea, dove spiega la genesi della Missione. “Ero laureato da poco” scrive il geografo “quando nacque in me il desiderio di un viaggio in Eritrea; (...) anche il mio amico Mochi, col quale poi siamo stati compagni di escursioni africane, coltivava, con amorevole cura, la stessa idea. Si era giovani, allora assai più di adesso; si era pieni, anche, degli entusiasmi destati dagli studi pur allora intrapresi; e si fece subito il progetto di un viaggio scientifico sulle rive del Mar Rosso” (Dainelli 1908: 5).

²¹ Mochi 1900: 94.

²² Labanca sostiene infatti che, ancora nel 1900, “le stesse collezioni del museo fiorentino illustravano ancora troppo l'antropologia generale (...), e troppo poco quella della nascente colonia italiana, per poter divenire un saldo punto di riferimento per gli studiosi ma anche per i politici, i militari, gli amministratori, i funzionari coloniali. (...) aveva poco da offrire in termini di conoscenze specifiche e concrete” (Labanca 1992b: 94). L'autore sostiene anche che Mantegazza, che già non aveva voluto dare al museo un taglio pubblico al tempo della sua fondazione, opponeva resistenza a chi gli proponeva di trasformare il suo museo-laboratorio in una struttura per il grande pubblico. Senza contare che, inviato come delegato tecnico alla Conferenza di Berlino, in questa occasione “maturò una grandissima antipatia per le nostre imprese abissine e per la nascente colonia eritrea. Un'antipatia politica che dovette avere conseguenze anche scientifiche se, com'è noto, egli mai si dedicò personalmente a studi direttamente connessi (...) alle colonie italiane del Mar Rosso” (ibid.: 89).

Congo²³. Inoltre, le spedizioni – spesso finalizzate all’acquisizione di raccolte – risultano notevolmente semplificate proprio nei contesti coloniali in cui i poteri sono in grado di garantirne la sicurezza e l’efficienza, e fuori di essi, forse, sono anche difficilmente concepibili. In relazione a ciò è di fondamentale importanza analizzare le pratiche di acquisizione dei manufatti e considerare sia il contesto storico e politico in cui sono state effettuate che la condizione egemonica e asimmetrica dei rapporti e dei contatti intercorsi tra dominatori e dominati, tra ricercatori e popolazioni native.

Dainelli e Mochi – non Loria poiché non pubblicò sul suo ultimo viaggio extra-europeo – ci narrano la loro esperienza eritrea attraverso le lettere personali, l’uno, e il diario di campo, l’altro. Due tipi di scrittura privata che, seppure diversi, lasciano emergere le trame di una storia reale e viva e riconducono agli uomini che, in carne e ossa, l’hanno vissuta. Nei loro racconti troviamo così tracce inequivocabili di come e quanto il contesto coloniale abbia partecipato attivamente dello svolgimento della Missione e delle modalità di recupero degli oggetti.

Pratiche e politiche di acquisizione degli oggetti sul campo



Come risulta chiaro anche dalle *Istruzioni*, dove non compaiono regole di inclusione/esclusione degli oggetti e l’unica indicazione è quella di ricercare soprattutto oggetti d’uso comune e tradizionali, non c’è un criterio nella raccolta, né è necessario scegliere pezzi particolari:

“Interessanti (...) tutti gli utensili che contengono [le case], dal focolare, dal mulino primitivo, agli enormi recipienti per le granaglie e agli strumenti per fare il burro, il tek, o la birra”²⁴.

La raccolta avveniva in maniera molto libera, seguendo, per così dire, l’«ispirazione» dei ricercatori e il loro criterio di giudizio sui singoli pezzi. Ciò nonostante, e non secondariamente, occorre sottostare alle possibilità reali offerte dai singoli villaggi, ovvero acquistare almeno un esemplare di tutto ciò che si trova nelle case e che i proprietari erano disposti a vendere.

Apparentemente “resta ben poco da comprare a questa povera gente che è così povera di utensili, di manufatti, che fa una vita misera, semplicissima e con così pochi bisogni”²⁵, ma quello che c’è va comprato *in toto*. Almeno così si deduce dalle parole dei protagonisti, che trovano importanti ed istruttivi tutti i manufatti nativi:

²³ Nel periodo che va dal 1885 al 1908 in cui diverrà colonia belga a tutti gli effetti, il Congo, pur dichiarato indipendente dalla Conferenza di Berlino, subisce la presenza militare e il controllo forzato delle nazioni europee che sono interessate allo sfruttamento delle sue risorse. Fra queste c’è anche l’Italia che partecipa ufficialmente al programma di controllo commerciale del territorio con l’invio di numerosi militari e operai per la costruzione di opere pubbliche (Pennacini 2000b). Grazie a questa presenza italiana, il Museo di Antropologia di Firenze, come altri in altre parti d’Italia, possiede un’ampia collezione di oggetti provenienti dal Congo (Labanca 1992b).

²⁴ Dainelli 1908: 39.

²⁵ Ciruzzi 2002: 31.

“acquistiamo varie altre cose interessantissime (...) un vitello impagliato²⁶ (...), un tappeto di pelli conciate e ornate che serve nelle funzioni nuziali, un cofanetto da gioie femminili, una tavoletta con imparaticci di scrittura araba del figlio del capo (e relativi penna e calamaio), degli orecchini da fidanzata, dei recipienti da latte, delle ventole, una cintura da donna, una misura da burro, un filtro...”²⁷.

Le diverse frazioni saho, pastori transumanti, si muovono sull’altipiano in cerca di pascolo, usando per la gran parte dell’anno abitazioni temporanee costruite con rami e frasche, e i ricercatori sono certi che questo modo di vita implica la scarsa esistenza di arredamento, cosa che li distingue inequivocabilmente dai loro vicini abissini, agricoltori sedentari²⁸. Convinzione che viene presto smentita dai numerosi e instancabili tentativi di vendita, alla vista dei quali Mochi stupito commenta:

“questi (...) tiran fuori dalle loro casupole ogni ben d’Iddio. O dove l’avevano tutta questa po’ po’ di roba? A entrare in una capanna assaortina sembra che non ci sia quasi nulla. Ora si vede invece quanti aggeggi abbiano nei loro ripostigli”²⁹

Il luogo di maggior interesse è, come ovvio, la *casa indigena*. Essa pare agli studiosi riflettere oggettivamente e globalmente il loro stile di vita, le loro usanze più quotidiane. La maggior parte degli oggetti collezionati dalla spedizione consiste, infatti, in utensili da cucina o della cura personale, provenienti dalle abitazioni all’interno delle quali i ricercatori non hanno alcuna difficoltà di accesso, grazie alla loro appartenenza alla nazione dominante. Scrive infatti Dainelli in una delle sue prime lettere dall’Eritrea:



“tutte le capanne ci erano aperte; ed abbiamo così potuto rilevarne la pianta, prender fotografie, misure – avere nomi di oggetti, di utensili, di tutte le parti dell’abitazione abissina – notizie sugli usi e costumi – tradizioni e genealogie: tutti argomenti interessantissimi”³⁰.

L’importanza delle condizioni abitative delle popolazioni visitate, così varie e differenziate anche al proprio interno, è data dal rapporto che le abitazioni hanno da un lato con le condizioni di vita pastorale – e quindi con lo studio economico e geografico della loro vita – e dall’altro con le attività quotidiane della gente, con la loro vita “vera”. Grande importanza è attribuita anche alle manifatture e tecnologie indigene, a giudicare sia dalla quantità di pagine (ben nove) ad esse dedicate dalle *Istruzioni*, sia dalle numerose fotografie del Loria che illustrano le attività artigianali, sia infine dagli

²⁶ Un esemplare simile era stato visto dai due ricercatori già alcuni giorni prima. Scrive Mochi: la prima cosa che ci colpisce entrando nel villaggio è una pelle di piccolo vitello ripiena di paglia (...) che alla meglio richiama la forma dell’animale vivo. Ci dicono che serve a persuadere a lasciarsi mungere le vacche cui è morto o è stato tolto il vitello (...). Sembra veramente che l’animaluccio imbalsamato sia utile perché rifiutano assolutamente di vendercelo. Loria lo fotografa e rimandiamo a un’altra occasione più propizia l’acquisto dell’importante esemplare per la collezione” (Ciruzzi 2002: 16).

²⁷ Ciruzzi 2002: 31.

²⁸ Venieri 1935.

²⁹ Ciruzzi 2002: 51.

³⁰ Dainelli 1908: 38-9.

utensili e strumenti per il lavoro artigianale acquistati da Mochi e gli altri e esposti nelle sale. Nella collezione del Museo fiorentino compaiono numerose ceste e recipienti in fibre intrecciate, dato che trova puntuale corrispondenza nel Diario:

“Fuori della porta della capanna una delle altre donne lavora un piatto di fibre vegetali intrecciate. Lo acquistiamo insieme all’ago con cui sta lavorando. (...) Paghiamo per i due oggetti 40 centesimi”³¹;

Anche oggetti per la lavorazione dei prodotti agricoli, come i cereali, il caffè e il cotone si trovano nella collezione saho e possiamo risalire esattamente al luogo e al momento in cui sono stati acquisiti:

“nel paese vedo, per la prima volta, una donna che monda il cotone dai semi. Lo fa con un bastoncino fusiforme di ferro con il quale spiana il cotone su una pietra: il pappo si attorciglia allo spianatoio e i semi restano sulla pietra. La scena è presa al volo col Kodak: i due utensili vengono subito comperati”³².

La complessa rete di attività analizzate comprende perfino arti che non appartengono propriamente ai villaggi del gruppo saho, come quella fabbrile, praticata da artigiani dancali e tigrini, e la collezione finisce per contenere gli utensili con cui i fabbri forgiavano il ferro:

“giacché sono qua dove ci sono dei fabbri ne approfitto per vedere come lavorano e quali sono i loro utensili. Questi anzi li acquisto addirittura per la collezione. (...). Per averli dovetti sudare assai perché il vecchio guercio non voleva disfarsene. E se li volli dovetti pagare 8 talleri! Per rifarmi misurai però anche il fabbro e suo figlio”³³.

Nel quadro della predominante ideologia evoluzionista, spesso tesa alla ricerca di elementi culturali “sopravvissuti” alle ere arcaiche, particolare rilievo va dato ad un’attività artigianale che aveva suscitato grande interesse nel Mochi: la lavorazione della pietra.

“Tra questi oggetti (...) mi dà nell’occhio un anello di pietra. Domando che fabbrica simili oggetti e l’uomo (...) mi dice che lì i ragazzi nel tempo che guardano le mandrie si divertono a fare tali lavori (...) e che i pastori quando non hanno buoni coltelli di ferro (...) prendono un pezzo d’una certa pietra, lo rompono e del margine scheggiato che è taglientissimo si servono come d’un coltello. Il mio interlocutore mi dice che se desidero egli è in grado di fabbricare sotto i miei occhi e l’anello e il coltello (...). Figurarsi se lo desidererei io che vo cercando per mare e per terra tracce di industria litica in queste regioni!”³⁴.

È interessante soprattutto notare che, mentre per le altre manifatture gli studiosi si imbattono in un processo di produzione in atto, che viene dunque registrato, fotografato e di cui si acquistano utensili e prodotto, questo è l’unico caso in cui la

³¹ Ciruzzi 2002: 13.

³² Ciruzzi 2002: 65.

³³ Ciruzzi 2002: 63.

³⁴ Ciruzzi 2002: 103.

fabbricazione dell'oggetto di interesse avviene sotto commissione e il volontario produttore riproduce la lavorazione sotto compenso. Due giorni dopo Mochi annota infatti sul diario:

“A Senafè (...) mi raggiunge quel tale (...) che mi parlava di oggetti di pietra. Mi porta un frammento di vaso e dei soliti dischi forati trovati nei pressi del suo paese e insieme il materiale adatto a farmi vedere come si lavora la pietra da alcuni degli abissini attuali. Lo metto all'opera e assisto alla fabbricazione di un anello di arenaria. (...) in 4 ore circa di lavoro (...) l'anello è compiuto. Dopo (...) mi faccio mostrare quella delle delle lame di selce di cui mi parlò al suo paese (...). sono queste prodotte dall'attuale abissino delle schegge di selci che hanno *tutti i caratteri di quelle preistoriche*. La cosa mi sembra interessante e tutto ciò che riguarda questi modi di lavorare la pietra entra a far parte della nostra collezione”³⁵.

Se è chiaro ormai per quale ragione gli studiosi desiderano comprare oggetti di disparata provenienza e utilità, è ancora da indagare il motivo per cui i proprietari li cedano con relativa facilità. Dainelli sembra credere nella loro propria capacità di conquistarsi la fiducia degli abitanti, il rispetto per la loro impresa scientifica, la comprensione del desiderio degli italiani di governare la popolazione in maniera giusta, in base ai differenti costumi. Scrive il geografo:

“Loria e Mochi (...) si sono stabiliti presso un villaggio temporaneo di assaortini nomadi, dei quali hanno *cercato e trovato la fiducia*. Tanto che mentre il primo giorno quegli indigeni, alla proposta di comperar alcuni loro oggetti si son *ribellati assolutamente*, all'ultimo invece correvan dietro ad *offrir nuove compre*, anche quando i due nostri compagni eran già in sella per la partenza. Mochi ha potuto prendere molte misure, Loria fare varie fotografie antropologiche, tutti e due arricchire la collezione etnografica; e naturalmente sono *assai soddisfatti*”³⁶.

Ma ad una lettura più attenta, né Dainelli né tanto meno Mochi, i cui racconti sugli acquisti sono molto più numerosi, sembrano credere seriamente che sia una questione di fiducia conquistata. Forse non lo è praticamente mai, poiché le persone sono indotte a vendere, e Mochi lo dice spesso, dall'entità dell'offerta: “paghiamo benino” scrive l'antropologo, per questo vendono volentieri. Capita infatti che alcuni rifiuti siano dovuti al prezzo troppo basso che ritengono sia stato loro offerto. Quando poi gli abitanti dei villaggi saho dove gli studiosi si fermano per alcuni giorni consecutivi si rendono conto che non conviene scontentare gli italiani e che comunque possono guadagnare qualcosa dai più disparati tipi di oggetti, si precipitano all'accampamento a venderli:

“adesso la nostra saletta (...) è ridotta una bottega, una bottega però in cui i compratori stanno a banco e i venditori affluiscono con la merce. Si comprano mortai, una collana, un cofanetto in cui la donna ripone la sua roba, dei recipienti per il latte e il berberè e l'antimonio. Vedono che si paga piuttosto benino e fanno a gara per arricchire il Museo di Firenze (...). Chi avrebbe detto che il Museo avrebbe trovato

³⁵ Ciruzzi 2002: 111; il corsivo è mio.

³⁶ Dainelli 1908: 175; il corsivo è mio.

degli amici validissimi in questi poveri diavoli!”³⁷.

Nel processo di acquisizione degli oggetti, apparentemente improntata sulla volontà di due controparti, liberamente coinvolte in uno scambio vantaggioso, non dobbiamo sottovalutare il fatto che i rapporti tra italiani e eritrei non sono simmetrici, né paritari. La spontanea cessione di cose personali, che potrebbero anche possedere per il proprietario un valore principalmente affettivo – fattore che i nostri non tengono *mai* in considerazione – è spesso solo apparentemente spontanea e poggia sulla consapevolezza delle parti coinvolte circa lo squilibrio di potere esistente.

Difatti, la situazione coloniale accresce in maniera esponenziale la qualità e la quantità degli oggetti reperibili e prelevabili dal territorio, azzerando (o quasi) la resistenza dei nativi, aumentando il divario di potere all’interno delle dinamiche interpersonali durante lo “scambio”. I ricercatori avevano denari, viveri, tabacco e la possibilità di intercedere presso le autorità. Rimaneva anche spazio per alcune – seppur rare – azioni di rapina, saccheggio e furto, che trasformano gli studiosi in complici – più o meno consapevoli, a seconda di personalità, orientamento politico e legami diretti con l’ambiente amministrativo – della sottomissione coloniale.

Mochi e Loria, che prevalentemente lavorano in coppia e separatamente rispetto alla sezione naturalista, non amano imporsi con violenza, né usare l’intimidazione e la paura³⁸, ma ciò non toglie che sia permesso anche a uomini “miti e differenti dai soliti padroni” di usare la loro influenza per sollecitare la generosità dei proprietari:

A uno shekh musulmano, cui viene riconosciuto il titolo di Hajj,³⁹ Naser Loria rivolge (...) un sacco di discorsi lusinghieri, gli diamo una manciatina di caffè e si finisce poi per *tirargli una stoccata*. I nostri desideri sono modesti del resto. Vogliamo portargli via *solamente* l’appoggiatesta su cui dorme, una tavoletta che gli serve da sedile, il berretto di fibre vegetali intrecciate distintivo del suo grado e un legnetto che serve da falsariga⁴⁰ per scriver dritto. (...) Naser *accondiscende di buon grado a regalarci* tutto quello che desideriamo, e noi a nostra volta gli facciamo dono di due talleri. Così il mercato è concluso⁴¹.

³⁷ Ciruzzi 2002: 32.

³⁸ In una pagina del diario Mochi racconta di un “incidente” accorso alla carovana: uno degli ascari al seguito dei geografi vuole spostarsi nella carovana degli etnologi senza aver avuto ordini specifici in proposito. “Ciò” scrive Mochi “dà luogo ad un atto di autorità da parte nostra”, un atto d’autorità non spontaneo, ma recitato quasi - infatti si parla di “Loria che fa la parte” - finalizzato a dimostrare chi comanda e che “nonostante i riguardi e la dolcezza che usiamo verso i nostri uomini siamo capaci all’occasione di farci sentire, con la voce s’intende. Forse questa gente sopporta così che sapremo farci sentire anche con mezzi più persuasivi, (...) ma se pensano ciò si vede proprio che sono addietro in fatto di psicologia. Dovrebbero essersi accorti di quanto siamo miti e differenti dai soliti padroni con cui hanno a che fare” (Ciruzzi 200: 24).

³⁹ Si tratta di un musulmano che, nella sua casa-madrasa, insegna ai bambini a leggere l’arabo (Ciruzzi 2002: 48).

⁴⁰ Di questo oggetto, tutt’ora visibile nelle sale del Museo fiorentino, Mochi fa una descrizione molto dettagliata, conferendogli un’importanza notevole e un valore estetico che altrimenti, forse, non sarebbe stato notato. Egli scrive che questo pezzo “è veramente grazioso e interessante sebbene sia tutt’altro che assaiortino e l’Aggi (Hajj) lo abbia riportato dai suoi pellegrinaggi- È un piccolo rettangolo di legno duro in cui sono praticate varie scanalature parallele a ciascuna delle quali corrisponde naturalmente una costola rialzata. (...) si mette il legnetto sotto un foglio di carta e sul foglio si strusciano i polpastrelli delle dita fino ad imprimere alla carta il segno delle linee sulle quali dovrà correre la scrittura. Se poi le dita sono sudice, meglio ancora. Le righe vengono più marcate! È come si vede una falsariga basata più che altro sul non lavarsi troppo le mani!” (Ciruzzi 2002: 48). Da notare come sia ovvio per l’antropologo che la buona fattura dell’oggetto, la sua ingegnosità tecnica e l’estetica siano da considerarsi in contrasto con i luoghi, non meglio identificati, da cui il prete lo ha riportato.

⁴¹ Ciruzzi 2002: 48; corsivo mio.

Interessante notare la sottile strategia dei due etnologi, che cercano di guadagnarsi la fiducia del vecchio insegnante complimentandosi con lui perché all'interno della sua casa "tutto è molto in ordine e ben tenuto" e poi perché questa scuola che lui conduce "è un vero centro di incivilimento per il paese"⁴². Una volta conquistata la sua simpatia, aiutandosi con "il solito regalo di una manciata di caffè"⁴³, essi sono pronti a "tirargli una stoccata", cioè a chiedere "solamente" qualche piccola cosa che lo shekh, giunti a questo punto, difficilmente potrebbe rifiutare.

La conflittualità tra la diffidenza dei nativi e "le necessità della scienza" mettono l'antropologo nella condizione – pienamente auto-giustificata – di usare qualsiasi mezzo per procurarsi ciò di cui ha desiderio e per contrastare la loro pur naturale resistenza agli eccessi predatori del ricercatore. È una "disparità di rapporto che si risolve spesso in una combattuta appropriazione"⁴⁴. Effettivamente, nel caso di queste escursioni eritree, la maggior parte dei conflitti, siano essi dovuti alla cessione di oggetti, al lasciarsi misurare, al cedere ciuffi di capelli, si risolvono con il pagamento di qualche spicciolo e l'acquisto è assolutamente la pratica di raccolta più frequente durante la Missione, accompagnata da un discreto numero di baratti e di scambi, con una evidente inflessione verso l'aumento della disponibilità di pagamento via via che passa il tempo.

Nonostante ciò, non mancano casi in cui si riscontra una certa forzatura alla cessione e i ricercatori utilizzano vere e proprie forme di estorsione per indurre alla vendita.

"Abbiamo perfino *indotto* il *cika*⁴⁵ a venderci una delle campane della chiesa, (...) formate da un pezzo allungato di roccia che, sospeso e battuto, dà suono metallico argentino, più o meno acuto. Quando i paesani si sono accorti qual genere di contratto aveva fatto il loro capo, son quasi insorti contro ciò che ai loro occhi doveva sembrare una specie di profanazione. Noi, conoscendo però l'uso, ci siamo affrettati a mettere in mano al *cika* (...) un tallero di caparra e siamo partiti colla campana: lasciando quel povero capo alle prese coi suoi amministrati, e nella *impossibilità, morale, di annullare il contratto*"⁴⁶.

L'abile stratagemma – trucco, trabocchetto o raggiro che dir si voglia – usato da Dainelli e Loria, protagonisti di questo episodio, si basa sulla conoscenza, acquisita alcuni giorni prima, di un uso specifico del contratto di vendita molto frequente negli scambi fra i nativi, e sulla capacità che essi hanno avuto nell'usarla a loro vantaggio. L'uso così dispone:

"si fissa un contratto di compra e vendita; se il compratore dà una caparra, sia pure il decimo, anche il ventesimo del valore totale, egli è certo che il contratto sarà riconosciuto, anche se avversato da tutta la popolazione"⁴⁷.

Ecco dunque come mai Dainelli "si affretta a mettere in mano" al capo giusto quel

⁴² Ciruzzi 2002: 48.

⁴³ Ciruzzi 2002: 47.

⁴⁴ Puccini 1999: 205.

⁴⁵ Il *cika*, "vero sindaco elettivo delle Comunità Abissine" – scrive Mochi (Ciruzzi 2002: 61) – è il capo amministrativo del paese abissino che ha anche funzioni di coordinamento e presidenza del consiglio del villaggio, a sua volta una sorta di "tribunale" (Dainelli 1908).

⁴⁶ Dainelli 1908: 35; il corsivo è mio.

⁴⁷ Dainelli 1908: 34.

poco che basta per essere ritenuto una “caparra” e ad andarsene velocemente, prima che lui – che non parla italiano – possa replicare in alcun modo. Non sappiamo se questo episodio possiede un seguito e se, oltre alla caparra, la campana della chiesa è stata poi pagata per intero.

Solo una volta, invece, Mochi e gli altri sono costretti a ricorrere al furto vero e proprio. Un furto di cui in effetti non sembrano mostrare rimorso o vergogna:

“Mi alleo con Marinelli e Dainelli per una *curiosa impresa*. In questa grotta (...) sono degli scheletri e delle mummie di santi. (...) abbiamo pensato di *rapire* almeno una delle *venerate reliquie* e per far ciò ci siamo messi a passeggiare chiacchierando per l'accampamento e poi ad allontanarsi come per far due passi (...). Ritrovatici a piè della grotta, Giotto ed io abbiamo aiutato Marinelli a dar la scalata. Questi, entrato dentro al rustico sacrario ha preso il cranio (...) poi è rapidamente disceso. Con prestezza e indifferenza siam tornati al campo dove nessuno s'era accorto di niente. Io avevo il *prezioso cimelio* sempre avvolto nel mantello (...) finché, approfittando di un momento di solitudine sono riuscito a introdurlo nel mio baule che ho *accuratamente chiuso a chiave*⁴⁸”.

Questo episodio, o “curiosa impresa” come lo definisce il narratore, risulta talmente inequivocabile ai nostri occhi, che è quasi superfluo ripetere ancora una volta che l'agire criminoso degli studiosi è in qualche modo giustificato, innanzi tutto, dalle “ragioni della scienza”. Questo agire diventa necessario alla conoscenza dell'umanità intera. Però, sfortunatamente, i poveri popoli eritrei – “semibarbari” li chiama Mochi – “non essendo in grado di apprezzarne il movente scientifico, interpreterebbero come sacrilegio la nostra condotta”, e, nella loro profonda ingenuità, “anche gli stessi servi e carovanieri nostri si adirerebbero con noi”⁴⁹. Secondariamente, ma ciò non ha un peso inferiore, l'audacia e la spregiudicatezza con cui compiono tali gesti – che sicuramente mai compirebbero a casa propria, né in altro “paese civile” – si fa forza della loro condizione di autorità, superiorità e dominio.

Esiti museali e poetiche⁵⁰ dell'esposizione

La “ricchissima serie etnografica” così riunita da Mochi e gli altri in Eritrea, giunse in Italia, ben chiusa in bauli e casse di legno, nel febbraio 1906. I 1300 oggetti della collezione furono numerati e catalogati, ma fondamentalmente rimasero ammassati negli “angusti locali della vecchia sede di via Gino Capponi” per molti anni prima che la sistemazione del Museo nella nuova sede del Palazzo Nonfinito, intorno ai primi

⁴⁸ Ciruzzi 2002: 119; il corsivo è mio.

⁴⁹ Le citazioni provengono da Ciruzzi 2002: 119. Sull'incapacità dei nativi di capire non solo le basi teoriche, ma neanche le applicazioni pratiche della scienza «occidentale», si sono dilungati sia Mochi che Dainelli nei loro diari. Troverete esempi interessanti in Ciruzzi 2002: 26-7 e Dainelli 1908: 66 e 1910: 53.

⁵⁰ Il termine è da intendersi in riferimento all'uso che ne fa Pietro Clemente in un suo breve scritto comparso in «Antropologia Museale» intitolato, appunto, “Poetiche” (Clemente, 2006). Rifacendosi ad un concetto entrato piuttosto di recente nella terminologia antropologica, esportato dal mondo letterario dal famoso *Scrivere le culture* di Clifford e Marcus e successivamente applicato all'ambito museografico dal fondamentale lavoro di I. Karp e S.D. Lavine del 1992, *Culture in mostra*, Clemente evidenzia l'efficacia di questo termine nel mettere in risalto i sensi e i modi del comunicare, l'autorialità, le retoriche e i numerosi usi immaginativi propri della scrittura etnografica e del museo, che ne è una forma. È in quest'ottica che intendo analizzare le forme di allestimento museale delle collezioni eritree, al fine di disvelarne le poetiche soggiacenti.

anni Trenta, desse loro una adeguata collocazione⁵¹. Una collocazione che possiamo osservare quasi intatta a più di settant'anni di distanza. È opinione condivisa che la disposizione e l'allestimento delle sale dedicate all'Etiopia e all'Eritrea sia stata progettata in occasione della Mostra Coloniale del 1936 e che da allora “lo stile delle vetrine sia rimasto quasi intatto”⁵² e, avendo verosimilmente subito pochissimi rimaneggiamenti, sia rimasto “concettualmente «imbalsamato»”⁵³ per decenni. Questa disposizione è oggi volutamente mantenuta dai curatori a documento della struttura originale⁵⁴. Questa fu modellata sulle “ampie e precise istruzioni”⁵⁵ lasciate dallo stesso Mochi in punto di morte, avvenuta nel 1931, e teorizzata nel 1911 quando, durante l'ormai famoso dibattito sulla disposizione degli oggetti etnografici suscitato da Loria al Primo Congresso di Etnografia Italiana, l'antropologo aveva proposto di affiancare – e non sostituire - alla consolidata disposizione geografica delle collezioni, quella dell'accostamento secondo funzione e materiale⁵⁶.

In effetti, entrando oggi nelle sale n° 17 e 18, dedicate all'Etiopia e all'Eritrea – ma erano le celebrative 1 e 2 durante il periodo coloniale, con il compito di accogliere il visitatore – ancora oggi troviamo le grandi vetrine di legno scuro, con indicati in alto i nomi delle «tribù», “*Abissini*” “*Beni Amer*” “*Saho*” “*Danachi*” ecc., che contengono i vari oggetti in uso presso quelle popolazioni, accostati “secondo similari tipologie funzionali”⁵⁷ ed in base al materiale usato nella fabbricazione. La totale assenza di un approccio storico che evidenzi le diverse fasi di acquisizione è una delle caratteristiche dell'allestimento, non immediatamente chiaro nelle collezioni saho, ma implicito nel percorso geografico del Museo.

Le quattro grandi vetrine che nella sala Eritrea contengono ciò che resta della collezione di oggetti saho di Mochi si trovano a destra rispetto al corridoio di passaggio, disposte a semicerchio intorno ad un bancone in vetro, che acquista così – esso e ciò che contiene - una posizione di evidente rilievo. Soffermiamoci un momento ad elencare brevemente il loro contenuto.

La grande vetrina n°4 a sei ante è divisa in tre parti. La prima contiene oggetti con scopi diversi, un tappeto, una coperta, otri, sacche, mantici, ma tutti fabbricati con pelli conciate o cuoio. Lo spazio centrale contiene gli oggetti di legno, differenziati tipologicamente a seconda dei ripiani, cosicché mentre in altro trovano posto recipienti cilindrici e mortai, a mezza altezza è posta una bella serie di poggiatesta (alcuni ornati di conchiglie) In basso stanno gli oggetti più minuti, cucchiai, mestoli, bricchi, caffettiere, e un particolare abbeveratoio per animali; l'ultimo dei tre vani è invece dedicato interamente ai recipienti di fibre intrecciate, fra cui ceste e cestelli di varie dimensioni, contenitori per i liquidi (dall'intreccio fittissimo), cofanetti con coperchio

⁵¹ Cipriani 1932; Puccioni 1934. Si suppone che l'impulso ad una nuova attenzione ai materiali della Missione fu dato dai grandi preparativi per l'imminente invasione dell'Etiopia, progetto che esigette grandi energie in termini di propaganda. È possibile che il riordino e il riesame dei materiali, affidato da Puccioni a Leone Venieri come tesi di laurea (Venieri 1935), e il riallestimento della struttura espositiva del Museo, con le sale di accoglienza dedicate alla magnificazione delle Colonie, siano da intendersi proprio in riferimento alle avviate operazioni di conquista e alla politica culturale ad esse connessa.

⁵² Stanco 2002: 351.

⁵³ Piccardi 2004: 38. Ciò è valido per le due sale coloniali ma ancor di più per le collezioni saho che provengono interamente ed esclusivamente dalla Missione Eritrea di Mochi e gli altri.

⁵⁴ Piccardi 2004.

⁵⁵ La fonte qui è ancora Lidio Cipriani, che si trovava allora a far parte di quegli “allievi costernati intorno al suo letto” che receperono le sue volontà mentre egli era già ammalato (Cipriani 1932: 41).

⁵⁶ Per una accurata ricostruzione del congresso e dei temi dibattuti si veda Puccini 1985.

⁵⁷ Piccardi 2004: 38.

per gli ornamenti femminili, piatti e un interessantissimo porta caffettiera e porta chicchere (tazzine). Quest'ultima tipologia di manufatti è caratterizzata da intrecci e disegni geometrici molto precisi e di pregio. Ma curiosamente la lavorazione delle fibre intrecciate è l'attività artigianale che i nostri ricercatori avevano preso meno in considerazione durante la spedizione.

Evidentemente però, i curatori dell'allestimento odierno si sono resi conto della qualità di questo artigianato e gli hanno dedicato un ampio spazio, operando un probabile, seppur minimo, spostamento della categorizzazione in senso estetico.

Secondo lo stesso principio, una delle due vetrine più piccole, a due ante, è quasi interamente dedicata agli oggetti di terracotta che, dal diario di Mochi che li aveva studiati con attenzione, sappiamo essere prodotti con una lavorazione molto particolare e complessa e decorati con incisioni manuali⁵⁸. Si tratta di una grande varietà di recipienti dalle forme piuttosto diversificate, come ciotole, vasi, bottiglie, piccole coppe, con o senza coperchio, con piedistallo, con o senza manici. Assieme a questi sono stati esposti solamente alcuni recipienti ricavati dalle zucche, anch'essi usati prevalentemente per contenere burro e latte.

Nel bancone centrale, che sembra essere stato posto più tardi rispetto agli altri armadi, stanno in bella vista gli oggetti ornamentali, bracciali, collane, cinture, pendenti, borsette di pelle, cofanetti, cavigliere: tutti questi manufatti sono composti da intrecci e "ricami" di perline di vetro colorate (conterie), conchiglie e cipree. L'acquisto di ornamenti femminili suscitava particolarmente l'interesse di Mochi⁵⁹, che annotava scrupolosamente:

"Dalla donna che ci ospita si acquista la collana che ha al collo. Esita prima un poco dinanzi alla proposta di darcela, ma poi cede e ce la lascia per £ 0,20. Consiste in 7 cipree (*lahat*) infilate in una strisciolina di cuoio (*radò*). Per quanto si faccia non si riesce a sapere il nome della collana. Sembra che non ne abbia. Acquistiamo pure da un'altra donna una collana di conterie (*sehenit*) per 30 centesimi"⁶⁰.

Infine, nella vetrina n°6, anch'essa a due ante, fissati in posizione eretta, trovano posto dei bastoni da pastore e alcune lance di legno dalla punta di ferro che, come è indicato in uno dei pochi cartelli effettivamente esplicativi presenti in sala, sono in uso fra i saho ma sono state prodotte da altre popolazioni che, al contrario di questi, praticano l'arte fabbrile. Le piccole mensole contengono, in serie, pettini, aghi, sandali di cuoio, recipienti di corno, coltelli, amuleti, una splendida bocchetta di ferro per l'antimonio, usato dalle donne per truccarsi gli occhi, alcuni utensili da fabbro, e la tavoletta "con imparaticci di scrittura araba" che stava in quel pot-pourri di "cose interessantissime" che Mochi aveva comprato in una sola volta. In pratica, questo armadio sembra contenere tutto ciò che non era possibile ricondurre alle categorie funzionali o

⁵⁸ Ciruzzi 2002: 39-46.

⁵⁹ Questo tema fornisce a Mochi l'occasione per una breve riflessione sulla condizione femminile nelle comunità indigene e sulle dinamiche di contrattazione che si instaurano tra gli studiosi e le donne. Il tema non viene mai più approfondito, e la sua riflessione lascia forse il tempo che trova, ma è importante segnalarla. Come Mochi stesso ipotizzerà, sia che siano esse stesse a vendere, sia che affidino il compito ai figli, sono comunque le donne ad avere la proprietà completa dei loro oggetti personali e la piena facoltà di disporne: "molti degli oggetti femminili vengono portati da dei bambini evidentemente mandati dalle rispettive madri che (peccato!) rimangono ostinatamente lontane. Per lo più questi ragazzi devono aver ricevute le istruzioni precise circa il prezzo e se non ci si accomoda subito, tornano a casa a prendere nuova imbeccata. Si vede che le donne son arbitre delle loro gioie e dipende solo da loro venderle al prezzo che lor talenta" (ibid.: 51).

⁶⁰ Ciruzzi 2002: 13.

artigianali precedentemente elencate.

Ciò che colpisce, seguendo il percorso fra i corridoi bui, è che all'interno degli armadi gli oggetti sono estremamente ravvicinati, disposti in più file in cui non sono propriamente ammassati ma sicuramente non isolati gli uni dagli altri, in uno stile simile ai musei di storia naturale. Gli scaffali, ricolmi di piccoli oggetti, "provocano un senso intrinseco di scoperta, l'eccitazione di un solaio, piuttosto che la sublimità artificiosa della grande arte"⁶¹. Questo criterio espositivo denota l'attribuzione di un valore antropologico agli oggetti, molto distante da quello estetico espresso dagli allestimenti nei musei d'arte, dove ciascuna opera è evidenziata nella sua peculiarità formale da teche di vetro o plexiglass e da un "alone di luce sacrale"⁶². In questo modo, la presentazione suggerisce che gli oggetti non hanno un significato complesso o artistico e implica che ogni cosa sia di egual valore e interesse nella rappresentazione della cultura. Gli oggetti non sono importanti per il loro valore intrinseco e individuale ma per la loro serialità. D'altronde, essi sono stati scelti non per la loro rarità, né per il loro valore estetico, né per il pregio o la cura con cui sono stati prodotti, ma per il loro potere evocativo.

Si tratta di oggetti che non sono destinati a pareti, bacheche, piedistalli o vetrine, ma che hanno un uso specifico, materiale, comune. Come già avevano consigliato le *Istruzioni per lo studio della Colonia Eritrea*, sono gli oggetti utilizzati quotidianamente per i bisogni di base - come mangiare, vestirsi, dormire, sposarsi, lavorare - a funzionare meglio nella "rappresentazione" della cultura di una popolazione⁶³. Sono gli oggetti della tradizione. La selezione di alcuni oggetti che vengono *inclusi* nell'esposizione, in rapporto all'*esclusione* di altri, è un atto che cerca di conferire ordine ad uno spazio museale al fine di stabilire un ordine di più alto livello, effettivo, reale. *Ordinare* significa dare una valutazione, non soltanto dell'oggetto esposto, ma anche della cultura da cui esso proviene. Disporre poi alcuni oggetti insieme, all'interno della stessa vetrina, significa stabilire ulteriori relazioni e operare delle interpretazioni. L'inevitabile "cornice" che il curatore di una mostra appone agli oggetti che sceglie di esibire determina la lente che il visitatore del Museo deve indossare per guardare a quella determinata popolazione e esplicita gli obiettivi di chi ha operato la scelta espositiva⁶⁴. Nessuna mostra potrà mai "rappresentare una cultura" in maniera neutrale, poiché nella scelta degli oggetti si esprime sempre un'intenzione, una poetica soggiacente, che viene implicitamente comunicata ai visitatori. Il fatto di essere esposto in un Museo conferisce all'oggetto valore visivo, conoscitivo, didattico, simbolico e al Museo stesso l'autorità di decidere quali cose sono "meritevoli di osservazione". Tentando l'operazione che ci si era prefissati, quella cioè di mettere in luce le poetiche che guidano l'allestimento museale originario, si nota che l'insieme degli «usi e costumi» dei pastori saho non è affatto presentato come selvaggio o primitivo, poiché compaiono lavorazioni artigianali di pregio, oggettistica di ornamento e per la cura del corpo, elementi che dimostrano la conoscenza della scrittura. Allo stesso tempo, tuttavia, attraverso l'esiguità tipologica di materiali usati e di forme artigianali prodotte, si esibisce l'arretratezza tecnologica, la modestia delle condizioni abitative e alimentari (tutti i recipienti vengono indicati dalle didascalie come destinati agli stessi prodotti - latte, burro, cereali o caffè) e, non

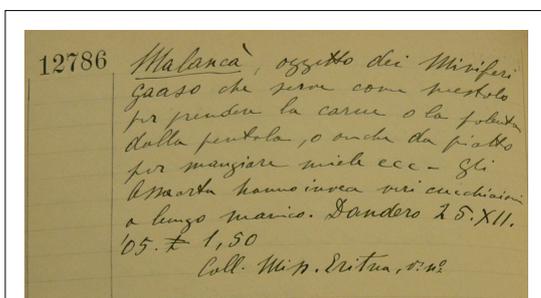
⁶¹ Clifford 1999: 151.

⁶² Vogel 1995: 131.

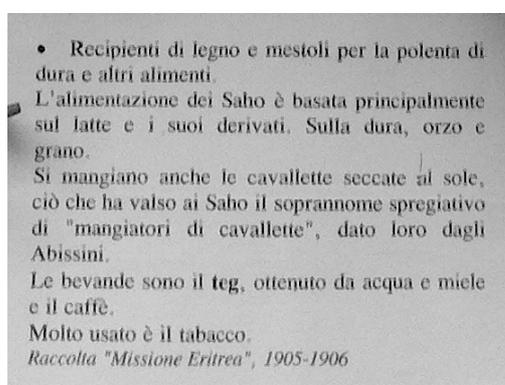
⁶³ SSGC, SIAE 1907: 137.

⁶⁴ Baxandall 1995.

ultima, la condizione di nomadismo, che viene presentata quasi come se fosse congenita, irreversibile, e che li colloca in una posizione incontrovertibilmente inferiore, che allo stesso tempo legittima e giustifica la dominazione italiana.



Esempio di schedatura originale.



Esempio di cartellino esplicativo.

MNAE
(foto usata con permesso)

Ciò che traspare al nostro sguardo di visitatori contemporanei, entrando nel Museo antropologico fiorentino, è piuttosto come i nostri stessi antropologi pensavano le alterità, che non come vivevano i popoli esotici. L'ordinamento, le modalità di classificazione, l'allestimento e l'esposizione, i rari cartellini esplicativi, le luci soffuse, le vetrine antiche: tutto lascia supporre che dietro, a tenere le fila di un ordinamento rimasto intatto negli anni, ci fosse una certa "prospettiva", un "modo di vedere". Una retorica capace di creare un'etichetta che, come sappiamo bene dall'altro del nostro tempo, è rimasta appiccicata a queste popolazioni come un destino irreversibile.

La lunga schiera di manufatti in terracotta o di zucca, gli utensili artigianali rudimentali, le pelli degli animali, assieme alla presenza degli ornamenti riccamente rifiniti, e dei – seppure pochi – simboli religiosi (delle due "grandi" religioni cristiano-ortodossa e islamica), sono tutti

elementi coerenti di un sistema che rimanda alla condizione antropologica delle popolazioni Saho. Mochi, partendo dalle controverse collocazioni che vari studiosi nelle diverse epoche avevano loro assegnato⁶⁵, la definiva in maniera inequivocabile nel suo articolo del 1900. In esso si occupava della tassonomia delle popolazioni allora dette genericamente «etiopiche». Qui l'antropologo collocava i saho nella categoria dei "barbari superiori" sostenendo che essi fossero "un po' più evoluti dei barbari", cioè molto più vicini ai popoli civili dei "barbari" veri e propri, nella fattispecie i Negri che abitano il Sudan. Scriveva dunque:

"Hanno istituzioni sociali assai complesse, tribunali costituiti, esercito quasi regolare, chiese con un clero diviso in vari ordini e (...) religioni certo superiori, benché spesso (...) credano più alla potenza dei loro amuleti ed ai malefici degli stregoni che alla parola dei profeti semitici; nelle relazioni familiari e sociali si conducono con una certa regolarità ed urbanità; stimano le arti (...); praticano industrie tutt'altro che rudimentali, quali quella della lavorazione del ferro, degli altri metalli e del cuoio;

⁶⁵ Le ipotesi fino ad allora formulate classificavano la categoria etnologica degli Etiopici talvolta come Razza Negra, altre come Caucasica, oppure essi erano occasionalmente definiti una stirpe Camitica. Mochi riteneva che una definitiva attribuzione razziale fosse ancora prematura e che bisognasse raccogliere maggiori informazioni e più documenti. Si veda Puccini 1985, 1991 e Sorgoni 1998.

coltivano i campi (...); sanno costruirsi solide capanne o tende trasportabili a seconda del genere di vita, bicchieri, piatti, otri, vasi, mortai, cucchiai, armi, ornamenti, gioielli, tutti insomma gli utensili e gli oggetti a gente *semi-civilizzata*⁶⁶.

Avviandoci verso una sorta di conclusione, occorre notare che le politiche di allestimento museale fin qui delineate operano secondo strategie che potremmo definire, con Fabian⁶⁷, di de-temporalizzazione.

In linea con l'antropologia evoluzionista e comparatista del tempo, durante la Missione le diverse "tribù" o "stirpi", secondo la terminologia di Mochi, sono costantemente messe a confronto fra loro anche dal punto di vista delle differenze fisiche e somatiche, allo scopo di stabilire origini comuni, eventuali processi di disgiunzione successivi, migrazioni e ricostruire i motivi di una presenza così diversificata in Eritrea, ma anche, e più pericolosamente, di stabilire delle gerarchie e per trovare a ciascun gruppo il suo "giusto posto" nella scala evolutiva dell'uomo.

Così, le unità culturali da comparare devono essere rigidamente delimitate, isolate, "pure" e dunque la comparazione assume anche la funzione di tracciare linee di demarcazione, confini, conferire nomi, appiccicare etichette. E questo è possibile solo da una posizione di forza. Ogni individuo è – deve essere – fuori o dentro una data tribù e, per stabilirlo, combinando e integrando studi etnografici e fisici⁶⁸, sul campo si disegnano piante delle abitazioni, si annotano le nomenclature e i toponimi, si trascrivono genealogie, si cercano minime differenze di stile di vita e di usanze, si misurano – e si comparano – crani, arti, pigmentazione della pelle e cresposità dei capelli con strumentazioni e procedure provenienti dalle scienze naturali. Gli esiti museali di una dialettica di questo tipo sono direttamente osservabili nella divisione geografica e "etnica" degli oggetti, secondo uno schema conoscitivo che ripropone e amplifica il processo di essenzializzazione e differenzializzazione etnica. Mostrando usi sociali, attività artigianali, pratiche alimentari e religiose come se fossero specifiche di un gruppo molto ristretto di persone, e come se questo vivesse in maniera isolata rispetto a quelli circostanti, si tracciano confini precisi – e forse in qualche misura arbitrari – che delimitano una cultura, estraendola ed evidenziandola dal contesto omogeneo in cui è inserita⁶⁹.

Nell'esposizione, specchio che riflette la mano del compositore e le epistemologie soggiacenti, è immediatamente evidente la congenita immobilità attribuita alla cultura saho. Una immobilità tecnologica e culturale, volutamente *esibita* attraverso le collezioni, che costruisce la società saho come effimera e fragile, bisognosa di

⁶⁶ Mochi 1900: 92; il corsivo è mio.

⁶⁷ Fabian 2000

⁶⁸ In ordine con la sua innovativa concezione che separava l'antropologia fisica dall'etnografia, l'antropologo credeva fermamente nella necessità di integrare le indagini osteologiche e somatologiche sulle diverse «razze» con lo studio della cultura materiale, mantenendo la reciproca autonomia delle discipline. Tale concezione è chiaramente espressa in un articolo dedicato alle popolazioni della colonia dove l'antropologo spiega che "l'uomo è un organismo *così complesso* che non può essere sufficiente a fissarne i caratteri, l'esame di uno solo dei suoi organi, tanto meno poi di una sola parte della compagine scheletrica (...). L'Antropologia è scienza di cose vive, e come tale deve dunque studiare l'organismo umano nel suo complesso, nelle sue funzioni, *ne' suoi prodotti materiali e intellettuali*" (Mochi 1901: 229; il corsivo è mio).

⁶⁹ Un esempio emblematico di questa concezione è l'operazione di colorare ogni regione con un colore diverso operata avanza tempo da Mochi sulla grande carta geografica che la Missione aveva portato con sé (Ciruzzi 2002.: 250) e che si trova adesso pubblicata all'interno del Diario.

sostegno e autorità e che rende urgente e legittima la missione salvatrice dell'Italia nei suoi confronti.

L'esibizione museale della cultura è pensata per sostituire una realtà sociale e culturale in veloce disfacimento, per restituire la presenza di qualcosa che presto non sarà più osservabile nella sua autenticità e vitalità. Qualcosa che sta morendo o che è già morto, nel momento in cui la sua continuità - la sua stessa esistenza - è riposta e garantita dai suoi oggetti soltanto, offerti allo sguardo inerme del visitatore. Niente di vivo, vitale, vivente era ed è esposto nelle sale del MNAE, e le culture del mondo, secondo un ordine che "racconta" la storia evolutiva dell'uomo, vi sono imprigionate ed esibite come farfalle, immobilizzate, spillate, essiccate, uccise in nome di una retorica che le condanna alla scomparsa e le colloca in un eterno e irreversibile passato dal quale solo la scienza - in forza della sua posizione nel presente reale - può salvarle.

Il carattere politico delle pratiche di musealizzazione come opera di salvataggio, le retoriche di essenzializzazione etnica, di rappresentazione e di costruzione hanno l'effetto di provocare un allontanamento dell'altro nel tempo, attraverso il quale l'Occidente tenta di affermare la propria superiorità. L'urgenza del salvataggio nasconde una concezione implicita del tempo dell'*altro* che non è solo lontano o altrove, ma anche in scadenza, in esaurimento. L'*altro* non vive come Noi nel Presente, all'*altro* non è concesso di evolvere e trasformarsi, gli è negato di vivere nella Storia. È una situazione irreversibile e l'antropologo non può fare altro che prendere atto della fragilità della "tradizione" e della "autenticità" e tentare di salvarla, conservando i suoi manufatti, congelandola in rappresentazioni immobili, fuori dal tempo. In vetrina.

Se, a questo punto della nostra riflessione, è innegabile il ruolo svolto dal colonialismo nella formazione e definizione delle collezioni etnografiche e nella rappresentazione cristallizzata e rigida dell'alterità, occorre però interrogarsi sul valore scientifico e conoscitivo attuale dei musei etnografici come il MNAE. In tal senso, infatti, la gestione delle collezioni risulta oggi estremamente problematica.

Per quanto riguarda l'allestimento odierno, volutamente storico ma totalmente mancante di una contestualizzazione adeguata, gli esperti sono concordi nel ritenerlo una sorta di "fossile vivente" dell'antropologia ottocentesca⁷⁰, un "museo relitto"⁷¹, dove rappresentazioni grottescamente coloniali e evolucioniste dell'alterità vengono riproposte senza nessuna presa di distanza, senza restituire le ragioni di una scelta come questa. Per sopravvivere e per continuare ad avere vitalità comunicativa e scientifica, il Museo deve ripensarsi e intraprendere un percorso di modernizzazione e riordino. Tuttavia, potrebbe essere sbagliato rivoluzionarne completamente la struttura espositiva, dato che l'opportunità di una guida interpretativa - non intrusiva - all'allestimento storico, basata su tecnologie recenti e capace di sottolinearne lo spessore storico, potrebbe fare di questo museo straordinario una sorta di monumentale e vivido documento dello sguardo antropologico posatosi sulle culture «primitive» alla fine del secolo scorso⁷².

Se un tale processo di rinnovamento va posto in essere, allora occorre in primo luogo prendere le distanze da quella tradizionale oggettivazione cui le culture erano

⁷⁰ Pennacini 2000a: 21.

⁷¹ Piccardi 2004: 39.

⁷² Clemente 2004.

sottoposte nelle esposizioni ottocentesche e evoluzioniste, e scardinare paradigmi scientifici e politiche museali segnati da visioni evoluzioniste, colonialiste e in alcuni casi razziste dell'alterità culturale. Secondariamente, occorre dare nuovo valore e nuovi significati agli oggetti esposti, mettendoli in relazione con i contesti originali di produzione e acquisizione, da un lato, e con il significato e l'uso che oggi ne viene fatto nei loro contesti d'origine, dall'altro. Il vero obiettivo non è dunque depurare il Museo dai valori obsoleti su cui è stato costruito, e di cui costituisce allo stato attuale delle cose un importante documento, ma capire come rendere questi valori manifesti, "metterli in scena" e portarli alla coscienza del pubblico, per superarli ed esorcizzarli, e per restituire ad un'istituzione antica e prestigiosa come il MNAE quell'autorevolezza che l'entità delle sue collezioni merita.

Per rendere di nuovo utile e vitale il lavoro di raccolta di Mochi e Loria, sarebbe necessario che una parte consistente dell'esposizione fosse dedicata alla ricostruzione del contesto storico in cui sono avvenute le acquisizioni e alla narrazione delle operazioni di musealizzazione come risultato di un contatto e di un incontro tra un "noi" e un "loro". Omettere la storia dei rapporti tra le popolazioni saho che producono gli oggetti e quella -italiana- che prima li preleva e poi li esibisce, significa negare al pubblico la possibilità di una riflessione critica sul collezionismo etnografico italiano del periodo e sui suoi stretti rapporti con il colonialismo. Analogamente, per consentire una profonda comprensione delle dinamiche di collezionamento e musealizzazione e per far sì che l'apporto conoscitivo dato dai primi studi antropologici italiani recuperi vigore e nuove legittimazioni, sarebbe proficuo mettere in mostra la "vita sociale"⁷³ di ogni oggetto, che ne evidenzia l'intero percorso, dentro e fuori della cultura di origine, nonché il rapporto col suo produttore e col suo contesto d'uso originario, e rileggere questi stessi oggetti alla luce dei significati e dei valori che vengono loro attribuiti attualmente.

Un modesto abbozzo di soluzione, proposto da chi non si occupa di museografia se non in maniera marginale⁷⁴, potrebbe trovarsi nell'incremento del materiale espositivo con oggetti di origine più recente e con ricostruzioni su supporti digitali dei modi di produzione odierni e dei contesti d'uso attuali, da affiancare alle raccolte tradizionali. Interessante sarebbe inoltre avviare una politica di partenariato con le comunità interessate, che dovrebbero dare voce ai loro oggetti esposti nel museo fiorentino, anche in aperta contraddizione con le spiegazioni antropologiche già presenti, a cui non dovrebbero sostituirsi, ma giustapporsi, nel tentativo di dare una visione dialettica, relazionale e negoziata degli oggetti, la cui acquisizione è il risultato di un rapporto asimmetrico che è necessario esplicitare per poterne recuperare le straordinarie valenze conoscitive.

⁷³ Appadurai 1986.

⁷⁴ In questa mia breve proposta mi avvalgo di alcune interessanti e fondamentali letture: Stocking 2000b, Clifford 2000, Pomian 1989, Baxandall 1992, Pennacini 2000a.

Etnografia del miele nelle fonti coloniali italiane sull'Eritrea ed Etiopia

Gianni Dore - Università di Venezia "Ca' Foscari"

SUMMARY

This article deals with the importance and role of honey and wax in Eritrean and Ethiopian culture. Honey and mead and wax as a by-product have been important historically in the plateau and lowlands. The Italian colonial regime and its officers and technicians dealing with the economic and social values had to study the particular techniques used to gather and the specific knowledge in ethnozoology and ethnobotany. They pursued the aim to modernize the specific techniques involved and increase its economic value of exchange.

The article takes in account the regional varieties and the social value of honey and mead, *mes* or *tägg*, which had a high cultural position in the alimentary code and practices and a symbolic value at important occasions of consumption and feasting, at birth ceremonies, at cultural functions in monasteries, at burial banquets. The Italian reports did not miss its presence in the retinues of the chiefs in war and in the banquets of the élite or their capacity of expressing cultural and religious boundaries and identities. Being honey present in circuits of exchange and in the taxation system and in the levying of the chiefs, the Italian officers tried to control its production and circulation.

1. *L'importanza del miele e della cera nell'Eritrea coloniale.*

Il miele è stato importante dal punto di vista economico e sociale nella storia dell'altopiano eritreo-etiopico e nei bassopiani. Le tecniche utilizzate dai diversi gruppi e nelle differenti aree hanno dato origine a una etnobotanica e una etnozoologia specifiche che presentano caratteri comuni, ma anche significative differenze. Dentro i vari gruppi si creavano specializzazioni che potevano tenere insieme o separare le tecniche di prelievo, di domesticazione e quelle di trasformazione per il consumo. Il complesso delle azioni tecniche e delle conoscenze di apicoltura costituiva dunque un campo significativo nella cultura materiale dei diversi gruppi e venne fin dagli inizi documentato dai funzionari e dai tecnici italiani, a partire dalla colonia eritrea, come risorsa economica da valorizzare e attività produttiva da razionalizzare.

In Eritrea, all'inizio del XX secolo, si distinguevano principalmente tre varietà di miele, che rimandavano a specifiche piante dominanti in una determinata area, e che erano identificabili sia per il colore che per il sapore. Nel mercato di Massawa venivano distinte in rapporto alla loro provenienza areale: le tre qualità venivano dette *baryani* (Barka, 'Ansäba e Sahəl), *salima* (casawurta), *habäši* (altopiano). Insieme ad esse veniva commercializzata anche, da Jumbo, la qualità *jumbani* (Conti Rossini 1902, Tancredi 1907). In questo mercato, nel 1902, secondo i dati del "Bollettino

agricolo e commerciale” della colonia, veniva commercializzato, non depurato, miele per un valore di circa 1000 talleri di Maria Teresa (TMT), equivalenti, secondo il prezzo medio, a una quantità di circa 2200 Kg. Nel 1890 da Massawa si erano esportati 18 quintali di cera, ma nel 1901 la cera era stata commercializzata per 554 quintali con un valore di 127.500 TMT. A Massawa confluiva anche, ma solo in parte, il miele raccolto nel bassopiano occidentale: la maggior parte di questo infatti si smerciava nei mercati di Keren, Kassala, Agordat e Mogolo (Conti Rossini 1902).

Il Säraye era la zona più produttiva, anche per la sua vegetazione, e anche la più evoluta, visto che si stimava la presenza di 4800 arnie domestiche e una produzione di 900 quintali tra miele e cera. L’Akkälä Guzai dava 100 quintali di miele e 20 di cera e nella subregione dello Šëmāzana i dati coloniali davano una produzione di 150 quintali di miele e 35 di cera. Il miele, detto *salima* a Massawa,¹ rappresentava così per parte delle frazioni Saho uno dei beni che contribuivano a creare con i tigrini una fitta rete di scambio e che, attraverso la rete di carovaniere che risalivano per Adwa e Mäqälä, creavano un legame stabile con le regioni etiopiche.

La quota per il mercato si ampliò, nel periodo coloniale in Eritrea, rispetto a quella destinata al consumo domestico; nel 1902 sul mercato di Saganeiti si vendevano 2 Kg. di miele per un tallero. Secondo il rapporto del residente Alessandro Allori (1902), tra il 1901 e il 1902, la regione da lui amministrata produceva fra miele e cera circa Kg. 10.000 e la parte abitata dagli casawurta Kg. 2000, di cui un terzo di cera. In quel periodo i distretti più produttivi per la raccolta erano: Aret, Däqqi Zärə’sännay, Mäşhe, Effhela Hatzin², Tedrär, Märätta Sābānā. I produttori vendevano il prodotto misto, a prezzi variabili, secondo l’annata, intorno a un tallero per ogni misura detta *tasa*, equivalente a circa 1,50 Kg. di prodotto. La cera, in piccoli pani schiacciati del peso variabile di 3 Kg. fino a 4, era venduta in media a L. 2.50 al Kg., mentre il prezzo medio del miele era di L. 1.35 al Kg. Ma la produzione dell’Akkälä Guzai non era sufficiente allo stesso consumo interno per cui se ne acquistava oltre confine.

Ad Asmara, il mercato più importante, vi erano circa 200 donne venditrici di idromele (*‘aṭāri*) che pagavano la materia prima anche più di 150 lire al quintale. L’idromele era portato in *qārni mes*, vasi messi a tracolla, ricavati da grossi corni di bue (meglio se di *sangaa*, buoi detti di provenienza oromo di color chiaro³) e rivestiti generalmente di cuoio non conciato, che contenevano in media 5 litri. Si stimava che lo smercio valesse 73.000 TMT annui e che corrispondesse a oltre 800 quintali di miele. Nel solo Ḥamasen gli abitanti avrebbero consumato, comprendendo la produzione domestica, un migliaio di quintali di miele per un valore di 130 mila lire italiane.

2. *Le tecniche e i saperi intorno al miele tra Eritrea ed Etiopia*

I funzionari e i tecnici coloniali dovevano diventare etnografi per necessità pratica e a loro si devono le fonti scritte che raccolgono abitudini tecniche e denominazioni, come

¹ Nelle fonti coloniali italiane si usa in genere il termine *As(s)aorta* con cui si intende talvolta i soli casawurta o la regione a loro attribuita (per quanto in realtà abitata anche da altre frazioni), ma spesso si intende l’insieme delle frazioni Saho.

² Trascrizione originale.

³ *Sangaa* è l’animale castrato, ma può valere anche in generale per bestiame grosso, vd. Ton Leus, Cynthia Salvadori 2006, *Adaa Boraanaa. A Dictionary of Borana culture*. Addis Ababa, Shama books, ad vocem *sangaa*.

testimonia questo lessico minimo tigrino raccolto nelle prime inchieste e qui restituito nella sua traslitterazione coloniale⁴ (Magretti 1903a):

miele, *mahár*
 cera, *semhì*
 propoli, *mahraghenai*
 favo, *seféf*
 arnia, *cofò* o *dokon*
 cella reale, *ndanquord*
 covata, *assekà*
 sciame, *asselé-nehbì*
 regina, *scium-nehbì*
 maschio, *enzerà*
 operaia, *nehbì*
 ape (generico), *nehbì*

Da questo elenco già risultavano alcune specificità del sapere etnofisiologico come il considerare maschio con l'appellativo di capo, *shuum*, l'ape regina. Per lo stesso pregiudizio androcentrico, come *shuum* o *reezanto* (in saho capo), essa veniva considerata anche dagli apicoltori saho. Allora da Saganeiti rispondeva alle richieste del Governo, dalla cui inchiesta sarebbe scaturito il lavoro riassuntivo di Carlo Conti Rossini sull'apicoltura (1902), e forniva solo alcuni termini del lessico specializzato degli apicoltori, riportando però i termini tigrini e non saho. Ciò che era più interessante, la stessa rilevazione dei termini, anche qui mantenuti nella traslitterazione coloniale, veicolava anche in questo caso alcuni aspetti della etnofisiologia delle api e delle etno-classificazioni:

<i>engiará</i>	le api più grandi, “che, secondo la credenza indigena, si occupano unicamente di portare acqua. Sono i fuchi”
<i>caieh nehbí</i>	operaie, api rosse
<i>tzellim nehbí</i>	operaie, api nere
<i>scium nehbí</i>	ape regina
<i>cofó</i>	arnie artificiali
<i>tzomor</i>	fiori spalmati sul cofó per attirare le api
<i>netzbá</i>	recipienti di terra per conservare miele e cera mescolati e impastati
<i>tasá</i>	misura di miele in vendita nei mercati (kg. 1,50)

Le piante mellifere che venivano riconosciute, secondo la sua rilevazione erano, specie nel Märätta Sábänä: *colqual* [q^wälq^wal - *Euphorbia abyssinica*], *oré* [‘ero - *Aloe abyssinica*:], *auhì* [awhì - *Cordia africana*], *tabeb* [täbäb - *Becium grandiflorum*; *Ocimum filamentosum*], *iscioch zebó* [əšok zəbbä? *Dalbergia melanoxydon*?], *ghelghelé meschel* [gäl gäl mäsqäl - *Coreopsis macrantha*; *Bidens macroptera*], *tzomor* [šämor - *Ocimum mentaefolium*]. Le api rosse e le api nere si trovavano comunque mescolate nello stesso alveare. Secondo la sua rilevazione, gli apicoltori non erano in

⁴ Si rimanda al saggio sull'apicoltura Vergari – Vergari, contenuto in questo volume per le corrispondenze tra termini saho e alcuni termini tigrini: la rilevazione attuale consente di verificare e anche correggere le informazioni di età coloniale qui presentate e cui comunque va riconosciuto, visti i cambiamenti intervenuti, il merito di un deposito storico con cui confrontarsi.

grado di spiegare i principi di costituzione e la funzione degli sciami: “dicono che la regina genera le regine, che le api generano le api, che i fuchi generano i fuchi”. Il sapere di questo specifico insieme tecnico era certamente differenziato al suo interno (così come accade anche oggi) e frammentato e d'altra parte, come per le altre tecniche, era scarsamente verbalizzato e non facilmente comunicabile. Le arnie cilindriche, *cofó* [*qafó*], costruite con un impasto di letame bovino e di terra, secondo un pattern diffuso, erano collocate generalmente su alberi, ma anche sotto il tetto delle case. Ma si segnalava una innovazione recente, poiché da qualche anno ai *qafó* in letame qualcuno sostituiva “veri barili di legno che acquistano dai cantinieri”. L'insieme tecnico dell'apicoltura in questa area, nel corso dei decenni successivi e fino ad oggi, ha mantenuto una sua notevole stabilità conservativa, ma ha anche assorbito di volta in volta, almeno in alcuni suoi operatori, parziali innovazioni e operato una sorta di *bricolage* tecnico tra vecchi e nuovi materiali e strumenti o contenitori.⁵ La migrazione dei diversi sciami dal bassopiano, preceduti da api esploratrici alla ricerca di un posto per il favo, avveniva in maggio, in base al regime delle piogge dell'anno. Uno dei luoghi di ascesa e più ricchi di api era il baratro che si apriva su un affluente del Koomayle dalla piccola piana di Agogi Däga, dalla regione di Golo, sul Soyra. Il Conti Rossini (1903: 6), nel suo viaggio lungo il fiume Endeli, che poi nel bassopiano prendeva il nome di Rägali, ne scriveva: “Il luogo è famoso per ricchezza delle api selvatiche, del cui miele qui fanno ricerca gli Jofisc' Gascia, una tribù di Ga'aso signora delle balze”. Era allora che si catturava l'ape regina “avviluppando lo sciame con una futa, o spruzzando acqua su di esso, o rendendolo impotente con il lanciaarli contro manate di sabbia”. Come avviene tuttora le si tagliavano parzialmente le ali e la si poneva in un *qafó*, spalmato di fiori nettiferi di *šāmor*, dove arrivavano le api. Dunque, il periodo di preparazione era nei mesi di *gənbət* e di *säne*, tra maggio e giugno, e le api stavano sino alla fine del mese di *mäsqäräm*, e dopo il *mäsqäl* emigravano di nuovo nel bassopiano, *baḥəri*, per compiere il nuovo ciclo annuale. Così i periodi di raccolta erano solo tre: a *mäsqäl*, a San Michele di *təqəmti*, a San Michele di *ḥadar*.

Anche in Tégray il miele veniva raccolto da api selvatiche (tigrino *nəhbi tərqa*) che avevano i loro favi nel cavo di particolari alberi o nelle crepe delle rocce oppure sottoterra nel caso delle api terraiole dette *čədānay*. Nel bassopiano occidentale vennero raccolti dati sulla apicoltura dei kunama, in particolare da Alberto Pollera che fu residente a Barentu dal 1903 al 1909. Qui esisteva solo la raccolta selvatica e i periodi di prelievo erano due, tra maggio e giugno e tra ottobre e novembre. Come per gli inizi delle altre attività o produttive o acquisitive, spettava agli officianti della terra, i *laga manna*, dare il via alla raccolta del miele. Il miele, *goola*, veniva raccolto in spedizioni nel *biila*, cioè nelle porzioni di savana non adatte alle coltivazioni. Una delle aree più frequentate era la piana non coltivata di Badumma a sud est della riva sinistra del Gash (kunama *Soona*), dove si faceva anche la raccolta della gomma; anche nell'area intorno a Om Häger sul fiume Tākäzze si faceva della raccolta di miele selvatico, soprattutto ad opera di Takturi. Tra i kunama le api erano denominate *serme*

⁵ Nel corso della missione ATCMS del 2009 abbiamo rilevato come ci sia stato un tentativo di introduzione di un sapere ufficiale con l'organizzazione di un corso gestito da un tecnico statunitense a Mändäfära e con l'assegnazione di arnie nuove. Ma solo uno degli intervistati aveva partecipato e le nuove arnie o giacciono inutilizzate o convivono, talvolta parzialmente modificate, con le vecchie, di cui si continua ad apprezzare l'efficienza.

(sing. *serma*), e facevano i loro favi sui rami alti o le cavità degli alberi o delle rocce e anche nei termitai abbandonati, ed esistevano anche delle api terraiole dette *lakille*, il cui miele, disponibile in quantità limitate, aveva usi terapeutici⁶. Nel prelievo del miele selvatico ci si serviva dell'uccello indicatore, detto *kekela*, corrispondente al tigrino *qər qər* e al saho *irir*, che indicava la presenza del favo in cambio di una porzione del miele (Pollera 1905, 1913). L'intervento umano in questo caso si riduceva a un grado vicino allo zero, poiché i kunama si limitavano a proteggere gli alveari selvatici dalle intemperie e dagli animali nocivi con piccole rabbocature. Una parte del miele kunama entrava nei rapporti di scambio con i pastori beni 'amer e con i piccoli mercanti jäberti che raggiungevano Mogolo e Barentu e che coprivano la tratta carovaniera che andava verso Agordat, Keren e Kassala.

Fino a tempi recenti il miele ricavato dalle api domestiche, anche nell'altopiano, rappresentava solo una quantità limitata. I tecnici italiani dovevano studiare la situazione locale per modificarla. Lo studio dell'ape abissina individuava un tipo scuro e uno di un colore più chiaro simile a quello dell'ape italiana. Non sempre la flora nettifera scelta dalle api coincideva con il miele apprezzato per il consumo alimentare. Il miele di colore rossastro proveniente dalla euforbia candelabra aveva fama di essere indigesto e in genere o veniva evitato o ricopriva un posto inferiore nella scala alimentare come solido, ma veniva utilizzato per la produzione dell'idromele. L'operaia e l'ape regina erano più piccole dell'ape italiana. La sciamatura poteva avvenire in tutte le stagioni e si sconsigliava il travaso dell'arnia nei mesi di ottobre e novembre. La maggiore tendenza a sciamare rendeva più intensa la produzione di cera per la costruzione dei nuovi favi. Localmente l'inizio della sistemazione dei favi e cura dello sciame veniva congiunto con un tempo festivo significativo, l'inizio del nuovo anno secondo il calendario etiopico, nel mese di *mäsqäräm*, che era anche il tempo del figliare delle vacche per i pastori e dell'inizio del nuovo ciclo agricolo.

Mentre le poche arnie domestiche erano di proprietà privata, la raccolta del miele selvatico era regolata dal diritto consuetudinario nelle diverse aree. Come scriveva il Conti Rossini (1902), l'arnia selvatica individuata da un singolo veniva da lui sfruttata per l'intero anno, ma anche oltre se egli lasciava un segno visibile che ne testimoniava la scoperta. I kunama usavano lasciare un segno sul fusto o sulla roccia per rivendicare la priorità, per l'anno in corso, se si trattava di un alveare già iniziato ma senza miele, per ritornarvi quando sarebbe stato completato. Solo gli alveari in zone di coltivazione, anche se selvatici, erano di proprietà "effettiva e permanente" (Pollera 1905, 1913). Negli articoli 62-64 il codice consuetudinario saho, raccolto nel 1943 durante l'amministrazione britannica, e recentemente ripubblicato dall'originale in arabo (Abdulkader 2009), regola l'accesso alle api e al miele selvatico stabilendo che laddove una persona tocchi il miele e/o le api o anche il favo senza le api, laddove un altro abbia lasciato un segno personale, debba pagare il valore di ciò che ha asportato. Se il furto di un'arnia con le api avveniva nella casa o annessi del proprietario al pagamento del valore si aggiungeva una multa di 60 rial (la moneta egiziana). Si stabiliva anche che nessuna pena o multa poteva essere inflitta se delle api avessero ferito o ucciso una persona mentre il proprietario vi lavorava o riparava l'arnia (art. 72), ma, se questi avesse scatenato deliberatamente le api aggressive e ucciso qualcuno, avrebbe dovuto essere considerato come un omicida, soggetto di

⁶ Le api terraiole erano conosciute tra varie genti: i Borana le chiamavano *tiitte daamu* (*damma* è il miele, mentre il nome generico per ape è *kinnisa*) (Ton Leus, Cynthia Salvadori 2006, ad voces *damma/gagura/kinnisa*).

conseguenza al pagamento della *diya*, e se avesse ucciso un animale ne avrebbe pagato il valore (art. 73).

Criticando i Saho perché si limitavano solo alla raccolta del miele selvatico, e un po' tutti i gruppi per una tecnica in genere di affumicamento non controllato, che uccideva le api e le larve e danneggiava il favo al momento del prelievo, gli Italiani tentarono di contrapporre la logica di una apicoltura razionale sul modello europeo. Questa però richiedeva il sacrificio della cera per incrementare la produzione del miele e una raffinazione attraverso la centrifugazione per superare i difetti ed eliminare le impurità. Per incrementare la produzione di miele si sarebbe dovuto limitare la produzione di cera e infatti gli apicoltori europei supplivano introducendo dall'esterno delle lamine già pronte di cera. Perseguire questo obiettivo significava modificare profondamente non solo le tecniche, ma anche i gusti locali e incidere dunque contemporaneamente sui diversi agenti coinvolti, dalla produzione fino al consumo. Perciò l'obiettivo sul quale si ripiegò alla fine fu quello di incrementare la raccolta e il commercio di cera, che veniva richiesta all'interno soprattutto per l'illuminazione domestica e nei monasteri e che aveva più potenzialità commerciali anche nell'esportazione verso i paesi confinanti e quelli europei (Magretti 1903b).

Questa riconversione auspicata richiedeva però anche una migliore considerazione delle conoscenze tecniche eritree e in seguito anche delle regioni etiopiche. La costruzione di un apiario ad Asmara fu il primo tentativo di apicoltura razionale in Eritrea (Magretti 1903a).

Si doveva tener conto dei due periodi ben distinti del ciclo: nell'uno avveniva la fabbricazione da parte delle api della cera per il ricovero, nel secondo la produzione di miele per provvista. Questo significava intervenire radicalmente per aumentare la riserva a disposizione dello sciame e favorire la sciamatura, dopo la quale le api producevano la cera. Le arnie domestiche tradizionali seguivano un modello diffuso che si trova ancora praticato tra i Saho per forma e tipo di materiale in modo prevalente rispetto alla parziale e contestata inserzione delle arnie moderne: il *qafo* era un tronco di legno scavato o un cilindro di terra impastata con sterco che poteva anche essere tenuto dentro l'abitazione addossato a una parete, in cui veniva praticato un foro per la comunicazione con l'esterno. Nelle regioni etiopiche in cui veniva coltivata la *musa ensete*, potevano essere utilizzate le sue foglie intrecciate per sagomare un cilindro che veniva spalmato all'interno con l'argilla. Collocati all'esterno, venivano depositi sul tetto o su ripiani rialzati e protetti dalle intemperie con legno e con sassi o appesi ad alberi per proteggerli dagli attacchi dello zibetto (Bortolozzi 1939).

Secondo le tecniche delle regioni settentrionali tigrinofone, la cera (*səm'í*) si otteneva o immediatamente dopo la premitura del miele oppure la si raccoglieva dopo la preparazione del *mes*, ponendo i favi smelati o gli avanzi della bevanda con le impurità (*səfāf*)⁷ a bollire con acqua. Si filtrava la brodaglia, strizzandola attraverso ad un rozzo panno di lana (*wāččō*) od uno straccio qualsiasi. Veniva poi raccolta in vasi pieni d'acqua fredda, solidificata e poi foggata a mano in panetti tondeggianti (*goggo*)⁸.

Dopo la conquista dell'Etiopia si studiò anche la situazione in questo paese. Il commercio della cera si confermava il più interessante anche per l'esportazione. Si stimava che nel decennio precedente ci fosse stata una media di produzione di 500 tonnellate di cera in parte esportata verso diversi paesi europei, soprattutto

⁷ Il termine indica i frammenti di cera con cui si fabbricavano le candele.

⁸ Propriamente con il termine si intende una piccola schiacciata di farina di orzo.

l'Inghilterra, che ne apprezzava la bianchezza e la purezza rispetto a quelle del Kenia e della Somalia. Il traffico avveniva per i tre quinti attraverso il porto di Gibuti dal mercato di Addis Abeba e per il resto da Gondär e da Gimma verso i mercati sudanesi via Gambela e via Mätamma. Circa un decimo delle esportazioni si indirizzava verso la stessa Eritrea (per cui si calcolavano circa 50 tonnellate per il 1926 e 1927). Sul mercato di Gimma arrivava la produzione del Kaffa, la più impura, e del Limmu e del Illibabor, meno impura, in forme di palla o di ciambella del peso di 1 Kg. In genere raggiungeva i mercati in otri di pelle o in contenitori ricavati da zucche vuote. L'unità di misura sui mercati locali era detta *farasula*, equivalente a 17 Kg. con un valore commerciale dai 4 agli 8 TMT (il tallero nel 1938 valeva 15 Lire italiane), massimo questo raggiunto dalla cera dello Gimirra dello Shoa dal mercato di Magi. Dove era diffusa la bevanda di *tägg*, la cera, sottoposta a una prima raffinazione, prendeva il nome di *mashetta* o *mahashetta* e toccava gli 8 talleri per *farasula*. Le operazioni di depurazione e le forme dei pani variavano a seconda della regione, dei mercati di destinazione e delle ditte esportatrici: la cera gialla via Gambela e Dire Dawa era commerciata in pani di 50 Kg. A Gondär e Addis la cera vergine subiva un primo sbiancamento e veniva spedita in fettucce sottili; a Massawa avveniva invece lo sbiancamento della cera che arrivava in Eritrea attraverso le carovaniere che passavano per Adwa e Mäqälä (Bartolozzi 1938). Attraverso queste vie commerciali la cera contribuiva anche essa alle relazioni tra le diverse regioni dell'acrocoro etiopico.

3. *Le trasformazioni, il consumo e i valori alimentari.*

Il miele aveva uno statuto culturale elevato nel codice e pratiche alimentari. Veniva usato sia come cibo che come bevanda. La preparazione della bevanda a base di miele, che aveva come sottoprodotto della spremitura la cera, aveva un posto speciale sia nella alimentazione straordinaria sia nella costruzione di gerarchie sociali. Nelle sue varianti regionali, l'idromele, *mes* o *tägg*, poteva essere preparato da uomini o da donne a seconda del contesto sociale, dell'area e del periodo storico. La tecnica di trasformazione aveva come passaggi tecnici cruciali la proporzione tra miele e acqua, la scelta e il dosaggio di erbe aromatiche (principalmente foglie o parte lignea del *gešo*, lat. *Rhamnus prinoides*, *tädd^{wo}*, lat. *Rhamnus staddo*) e il tempo di fermentazione: erano questi passaggi tecnici a definire le differenze nei valori alcolici, gustativi, sociali. In base a questi valori si distingueva un *mes* domestico da uno destinato al commercio; il colore variava da rosso a nero e il sapore dal dolce all'amaro, *din*, il meno costoso e anche il meno gradevole. Il *mes* più diffuso aveva circa il 14% di alcool.

Anche se menzioni della bevanda e alcuni dati sul processo di fermentazione compaiono in molti rapporti di viaggio a partire dal XVII secolo, la descrizione più completa nelle fonti italiane del procedimento tecnico di produzione dell'idromele venne fatta dal capitano Tancredi (1907).

I vasi per la preparazione della bevanda, in ordine decrescente di capienza, erano: *gänhi*, *cheneí*, *gombo*, *sarma*⁹. Essi venivano preparati in modo da non dare cattivi gusti alla bevanda. Erano intonacati internamente con cenere intrisa d'acqua, asciugati al sole, ben lavati, esposti al fumo di polvere di *bärbäre*. Ancora pieni di fumo vi si

⁹ Il *gänhi* è un otre per la birra o per l'acqua; il *gombo* è un orcio di terracotta della capienza fino a circa 60 o 70 litri, e scomposto in tre misure è il contenitore che si usa nei consumi cerimoniali; il *sarma* era di 10 litri. Non ho identificato il *cheneí*.

lasciava dentro dell'acqua per molto tempo. Un fattore decisivo era stabilire la corretta proporzione tra miele e acqua: si andava da 1 a 3 fino a 1 a 10 di volume. I buoni mes per il consumo domestico avevano un volume di 1 per 5 o 6 di acqua, i commerciali 1 a 7 o a 10 di acqua. Le cortecce o foglie aromatiche erano impiegate nella stessa proporzione del miele. La tecnica di fermentazione seguiva delle sequenze operative stabili: si mescolava l'acqua al miele nel vaso, si rimescolava, si aggiungevano o la scorza gialla e amarognola delle radici di *tädd^wo*, senza trattamento, o le foglie disseccate al *mogolo* foglia disseccata al *mogolo* di *gešo*. In mancanza venivano sostituite da foglie di 'awli'ə (olivo selvatico, *olea crysophilla*) ben abbrustolite. Si rimescolava e il vaso veniva sigillato alla bocca con fango o pasta di cenere e si lasciava a riposo per una settimana. Quando si aprivano i vasi, si asportava la cera e le impurità, si rimescolava ancora e si richiudeva. Dopo 3 giorni avveniva l'assaggio e si decideva se l'idromele era ormai pronto. Il *mes* commerciale aveva un tempo di fermentazione più limitato rispetto a quello domestico. Dopo lo si schiumava ancora dalla impurità residua, lo si filtrava con il colino (*mokba'ti*) e veniva fatto riposare in recipienti di terra o di corno, chiusi alla bocca con velo di cotone (*šas*).

La materia aromatica, tolta dai vasi, si asciugava al sole e poteva essere riadoperata fino a 3 volte consecutive, dando luogo a notevole variazione del gusto: la prima volta dava un gusto più amarognolo, mentre la seconda produceva il gusto più apprezzato. Nell'uso il *mes* veniva addolcito con poco miele (*mälḥas* era il gusto, l'abboccata).

Nella logica della utilizzazione minuta ed estrema di ogni sottoprodotto propria delle culture contadine e pastorali, gli avanzi della filtrazione (*māfawozi*)¹⁰, a forma di pallottola, venivano usati per ungere i *mogogo* e *moqolo*, perché le focacce non si attaccassero. Ma un poco di idromele poteva anche essere usato come additivo per favorire la lievitazione nella panificazione.

I tecnici coloniali come il Baldrati valutavano che l'idromele non avrebbe mai incontrato in modo consistente il gusto europeo e, anche se c'era l'esempio a Mäqälä e a Addis Abeba di due piccole distillerie di miele, in Eritrea altre risorse vegetali potevano essere usate per la produzione di alcool.

4. Valori terapeutici e cerimoniali

Il miele è stato saldamente presente nei circuiti di scambio commerciale nei mercati regionali (Massawa, Gondär, Mäqälä, etc.) e anche verso l'esterno. Storicamente è stato uno dei beni di alto valore che hanno circolato nel sistema di tassazione che legava le genti dei bassopiani con i capi regionali della società contadina e stratificata dell'altopiano, nella riscossione di tributi e di rendite, nella tassazione terriera come testimoniano alcune denominazioni del sistema fondiario dell'altopiano come *yä-mar märet*, "terra del miele", nel Wällo, o come *yä-mar əšät*, nel Wälläga, o in Harär, dove i proprietari o *mälkäñña* avevano il diritto di estrarre dalle terre dei contadini l'*asrat*, la decima, o l'*arafä* e trattenere metà del quantitativo di miele che veniva prelevato per il governo (Brotto 1939).

Tra i *kunama* proprio per il suo valore compariva nella alimentazione straordinaria delle andinne, donne possedute e maestre di possessione, specie nella cerimonia di chiusura e di uscita dal periodo di trance, o nella alimentazione conviviale immaginata con Sadalla, il capo degli spiriti.

¹⁰ Con il termine si identifica il composto per ungere il mogogo, in cui possono entrare anche semi frantumati di ricino o di sesamo.

Il miele è o è stato un referente simbolico nella retorica del discorso e nella letteratura orale non solo dell'altopiano. Compare nelle metafore o nelle metonimie in canzoni e in proverbi, dove elementi sociali, estetici e comunicativi sono strettamente intrecciati. Così nei proverbi¹¹:

mä'ar kəsäfru mä'ar yənnagäru, “mentre misurano il miele (per pagare il tributo), essi conversano del miele (dolcemente per blandire il cuore di chi misura), Conti Rossini n. 203 = Fusella n. 43.

qätinu əmbär mes əyyu, “anche se è stato annacquato, è ancora idromele” (le buone qualità non si perdono anche nelle avversità”, Conti Rossini n. 125.

zəhazä yərättəʕ, zəbär bärä yəbättəʕ, “colui che è stato preso vince il suo destino, colui che ha preso il distillato dall'ape lo diluisce nell'acqua per fare la bevanda” (Conti Rossini n. 338).

Il miele aveva anche un uso terapeutico e anche l'idromele poteva essere usato in porzioni limitate nel trattamento della tenia così comune. Il suo valore simbolico si manifestava in occasioni importanti di consumo festivo, nelle cerimonie del ciclo della vita dell'individuo, nelle funzioni culturali nei monasteri, nei funerali (*käbrī*) e nei banchetti di commemorazione (*tazkar*), dove parenti ed amici portavano capienti vasi di birra di sorgo, *səwa*, e di *mes*, nelle compensazioni.

L'idromele era un genere richiesto nei tributi destinati ai capi in guerra.

L'idromele riservato ai capi, come consumo sontuario, tracciava una linea di demarcazione sociale. Una distribuzione agli altri strati eccezionalmente e in occasione dei banchetti più importanti è raramente attestata e comunque rientra nella regola di un controllo del prodotto riservato agli alti ranghi.¹²

La sua presenza nella spartizione nella commensalità nei banchetti dell'élite simboleggiava la posizione dell'ospite e del commensale nella gerarchia del convito e richiedeva funzioni specializzate (Amh. *ṭägṭ [mes] asallafi* o *ṭägṭ mälkäñña*). Gli ospiti europei si vedevano offrire la bevanda nell'ospitalità dei capi e le sensazioni gustative variavano sia per il gusto personale che per il patrimonio sensoriale di provenienza. In genere essi preferivano il miele più dolce, anche se alcuni osservarono che capi come ras Alula apprezzavano proprio il miele amaro. Ma la pesantezza dell'idromele era generalmente avvertita da tutti, specie se la presenza del *gešo* era eccessiva (Matteucci 1880). Veniva versato da servi, che avevano l'onere del primo assaggio per garantire dal possibile avvelenamento, da contenitori capienti nell'*adderaš*, il locale del banchetto, e bevuto dai singoli commensali in bicchieri di corno o nei bicchieri di vetro detti *bərälle*, utensile di importazione indicatore, dalla seconda metà del XIX secolo, di uno status alto dell'ospite. Il suo statuto come bevanda di

¹¹ Il miele è ampiamente presente nei proverbi di tutte le genti del Corno d'Africa. Per esempio, i borana dicevano, esaltandone il sapore, “miyaha dammaalle nami wali hin galu” (= anche sulla dolcezza del miele la gente non si mette d'accordo) o “ebeluu suni arabbi waan dammaa”, quella persona ha la lingua come il miele) (Leus . Salvadori 2006, ad vocem *damma*). Per i proverbi saho, in parte raccolti in età coloniale, vedi in questo numero il saggio Vergari – Vergari.

¹² Anche tra i Borana l'idromele o *daadhii*, fermentato con *booka* dall'albero *bireessa* era destinato a molti rituali sia famigliari che collettivi come l'annuncio dell'insediamento alla importante carica di leader detto *hayyuu* (Leus-Salvadori 2006 ad vocem).

eccellenza si definiva nella relazione con le altre bevande disponibili come la *səwa* o *tälla*, consumate dagli strati inferiori (Teshale Tibebe 1995; Dore 2006). Nei banchetti dei capi l'ordine della distribuzione delle bevande vedeva un crescendo dalla birra di sorgo o di orzo all'idromele. Un surrogato del *mes* aveva una proporzione tra miele e acqua di 1 a 10 e le foglie di *gešo* erano unite al *dəfdəf*,¹³ una farina d'orzo abbrustolito mescolata a parti uguali con farina di orzo germogliato, intrisa con acqua (Tancredi 1907).

Secondo le relazioni di molti viaggiatori i capi importanti non si mettevano in viaggio senza avere nel proprio seguito delle donne che fornivano la provvista di idromele. Se i capi facevano un punto di onore e prestigio nel produrre in casa il *mes*, come fattore di distinzione sociale, la bevanda più diffusa nelle regioni tigrine era la birra di sorgo, o anche d'orzo, nelle sue diverse qualità anche esse gerarchizzate, a partire dalla birra fresca appena fatta (*g^we'eš*): valore vertice era *ma'aza*,¹⁴ la *səwa* stagionata, *qättaf şərahi*, che, essendo mescolata con del miele e fermentata per 3 o 4 giorni, filtrata e più limpida, stabiliva una qualità di transizione nel valore alimentare differenziato delle due bevande. Corrispondeva alla *tälla* delle regioni etiopiche, anche essa divisa in qualità differenziate per i nobili o per gli altri strati della popolazione. Anche in altri gruppi come i kunama si faceva la birra di sorgo, *ayfa*, fermentata, ma in questo caso come bevanda quasi esclusiva, sia per il consumo quotidiano che cerimoniale, anche se si produceva in piccole quantità un idromele non fermentato (*goola biya*), mescolando miele con acqua (Pollera 1913).

L'idromele ha storicamente avuto anche la funzione di marcatore nella costruzione di confini culturali e religiosi e nella definizione di entità collettive. I musulmani hanno il *bərzi* o *bärzi*, acqua miscelata con miele ma senza fermentazione in ottemperanza alle proprie interdizioni alimentari¹⁵.

L'idromele ha perduto nel tempo qualcosa del suo statuto per l'associazione con le mescite o *tägğ bet*, frequentate da povera gente o gestite da donne socialmente vulnerabili, che consentivano agli uomini un accesso sessuale dietro compenso. Nel periodo coloniale italiano le cosiddette *teccerie*, trasformate dalla pressione delle richieste sessuali dei coloni, finirono per acquistare una cattiva fama e diventarono spesso luogo di reciprocità negativa. In seguito il *tägğ* o *mes* ha progressivamente perso terreno dinanzi alla diffusione delle moderne bibite di produzione industriale, cui viene attribuito il prestigio della "modernità", ma per converso ha recuperato valore una volta inserito nei circuiti della ristorazione destinata al turismo come bevanda "tradizionale" e ha trovato nuovi spazi geografici di insediamento nei processi migratori attraverso i migranti dall'Etiopia e dall'Eritrea come agenti di diffusione. Nella combinazione di questi nuovi contesti e attribuzioni di significato ha finito per acquistare uno statuto di "bevanda nazionale" (Abbebe Kifleyesus 2006; <http://www.pitt.edu/~kloman/tej.html>).

¹³ Attualmente con il termine si identifica comunemente l'azione ripetuta di intingere un boccone nel sugo di *bärbäre*.

¹⁴ Il termine per i parlanti oggi indica talvolta "il nutriente", più spesso un sapore che implicitamente si intende positivo, apprezzabile.

¹⁵ L'assenza di fermentazione della bevanda non necessariamente si deve a una interdizione alimentare, come dimostra il caso kunama. L'attribuzione ai cristiani della bevanda fermentata ne fa e ne faceva un marcatore etnico, come si evince da un verso del canto dei Miniferi raccolto dal Reinisch e riportato, tradotto in italiano, dai Conti Rossini (1903): O Hade gioconda – Hade nostra terra (...) ivi è la pianta cara ai cristiani", cioè, come glossa il Conti Rossini, la pianta per far fermentare l'idromele.

An encyclopedic lexicon of the Saho traditional knowledge on beekeeping¹

Moreno Vergari and Roberta Vergari - Ethnorêma

SOMMARIO

Il presente articolo raccoglie, in ordine alfabetico, le principali voci collegate al lessico dell'apicoltura, così come sono state raccolte durante vari anni di lavoro sul campo in Eritrea fatto dagli Autori. Nello specifico, per quanto riguarda più propriamente l'apicoltura, investigazioni sono state fatte da tutto il team del progetto *Atlante della Cultura Materiale Tradizionale dei Saho* durante i mesi di gennaio e febbraio 2008 e 2009 in 6 diversi villaggi, con 6 informanti appartenenti a 5 differenti clan, parlanti tre diverse varietà dialettali. Il risultato è un sunto della conoscenza tradizionale dei saho riguardo la vita delle api e delle tecniche, degli strumenti e dei materiali connessi con l'attività dell'apicoltura tradizionale.

General information about the data

Beekeeping is one of the traditional productive activities for which the Saho population is well-known. Even though it is not practiced on a large scale, there still are several people who engage in honey production either for their personal consumption or for commercial purposes.

After independence Eritrea promoted a modernization policy of honey production techniques, with specific local training courses, but Saho beekeeping is still done mainly the traditional way. What an individual beekeeper knows about it generally derives from his personal experience, or from what his father taught him. Accordingly, this lexicon documents the traditional terminology and knowledge as they have been told us by our informants. No attempt is made to provide a scientific description of their beekeeping activities, even if what they said was plainly wrong, e.g., the belief of some of them that queen bees are males.

The data in this lexicon are provisional, in the sense that they result from the field work that has been done by till now, covering southern varieties of Northern Saho and the two main varieties of Central Saho. The next field trips in Eritrea by the team of the *Atlas of the Traditional Material Culture of the Saho* project will attempt to elicit data in villages where the other varieties of Saho are spoken.

¹ The authors are grateful to their colleagues Giorgio Banti, Giovanni Dore and Axmadsacad Maxammad Cumar for their help during the different stages of the preparation of this article.

Field data have been collected in Eritrea from 1999 to 2009 by Moreno and Roberta Vergari (Ethnorêma). Interviews with the informants mentioned below have been carried out in January and February 2008 and 2009 by Ahmedsaad Mohammed Omer [Axmadsacad Maxammad Cumar] (Eritrean Field Coordinator), Giorgio Banti (University of Naples “L’Orientale”), Giovanni Dore (University of Venice “Ca’ Foscari”), Moreno Vergari and Roberta Vergari.

The Ministry of Education of the State of Eritrea (MoE) generously provided the project with all the necessary authorizations and logistic support for visiting the towns and villages in the Southern (Debuub) Region. The Saho Panel of the Department of General Education of the MoE supported us with their expertise.

Documentary locations (field sites) and main informants

Ciyaago and Safiira. Ciyaago is a small village very close to Safiira. Safiira is the main village on the 32 km² wide Qoxayto plateau, famous for its archaeological sites, its rock inscriptions and paintings.

The interviews about beekeeping were carried out on the 28th and 29th January 2008, in the house and the apiary of the informant in Ciyaago. The beekeeping wordlist was recorded in Safiira the 1st February 2009.

Region: South [Zooba Debuub]

Sub-Zone (Province): Caddi Qayyix

Coordinates: 14°52' N 39°25' E (Safiira), 14°52' N 39°24'50" E (Ciyaago)

Altitude (approximative): 2630 m

Population: 272 (76 households) (Safiira)².

Main informant: Maxammadnur “Xajji” Axmad “Baska” (MN), a 62 year old beekeeper, of the Faqhat Xarak clan of the Minifire group of the Saho.

Kaaribossa. A village located 7 km. from Safiira (by car). The interviews on beekeeping were carried out on the 6th and 7th February 2008, in the house and the apiary of the informant. The beekeeping wordlist was recorded on the 3rd February 2009.

Region: South [Zooba Debuub]

Sub-Zone (Province): Caddi Qayyix

Coordinates: 14°55' N 39°25' E

Altitude (approximative): 2550 m

Population: 374 (80 households)³

Main informant: Maxammadcali Axmad Maxammad (MC), a 66 year old farmer and beekeeper, of the Xasabat Care group of the Saho.

Dhamxina. A village located 27 km. from Safiira (by car). The interviews on beekeeping were carried out the 26th January 2009, in the mosque of Dhamxina.

Region: South [Zooba Debuub]

Sub-Zone (Province): Caddi Qayyix

² Source: *Population Census 20.04.2006, Adi Keih Administration, Southern Region.*

³ Source: *Population Census 20.04.2006, Adi Keih Administration, Southern Region.*

Coordinates: 15°01' N 39°26' E

Altitude (approximative): 2550 m

Population: not available

Main informants: Maxmuud Ibraahim Aboobakar (MI) and Maxmuud Maxammad Ibraahim (MM), respectively 59 and 68 years old, herders, farmers and beekeepers, of the Casaleesan clan of the Casawurta group of the Saho.

Thiisha. A village located a couple of km. northeast of Sancafe. The interviews on beekeeping were carried out the 5th February 2008, in the house and the apiary of the informant.

Region: South [Zooba Debuub]

Sub-Zone (Province): Sancafe

Coordinates: 14°43' N 39°26' E

Altitude (approximative): 2450 m

Population: not available

Main informant: Cumardiin Ibraahim Ismaacil (CI), a ca. 50 year old beekeeper of the Gacaso clan of the Minifire group of the Saho.

Mako. A village on the Amba Soyra plateau. The interviews on beekeeping were carried out on the 29th January 2009, in front of the house of the informant.

Region: South [Debuub]

Sub-Zone (Province): Sancafe

Coordinates: 14°42' N 39°31' E

Altitude (approximative): 2720 m

Population: 620 (127 households)⁴

Main informant: Xammad Adam Axmad (XA), an 81 year old farmer, herder and beekeeper of the Dabrimeela clan of the Saho.

Video and audio files

Short videos and audio files regarding beekeeping activities among the Saho are available in our website under the following links (see also the attached folder “Lexicon files”):

[Ciyaago beekeeping.wmv](#)

[Kaaribossa beekeeping.wmv](#)

[Thiisha beekeeping.wmv](#)

[chaachun_MC_KAA.mp3](#)

[chaachun_MN_CIY.mp3](#)

[saatsun_XA_MA.mp3](#)

[tsaatsun_CI_THI.mp3](#)

⁴ Source: Administration office in Mako, 29.01.09.

Abbreviations and orthographical notes

<i>AB</i>	‘Afar schoolbooks (see Bibliography)	<i>rel to</i>	related to
<i>Af.</i>	‘Afar	<i>Rein.</i>	Reinisch 1890 (see the Bibliography)
<i>Ar.</i>	Arabic	<i>SB</i>	Saho schoolbooks (see the Bibliography)
<i>cf</i>	compare with	<i>sgtv</i>	singulative
<i>CS</i>	Northern and Southern Central Saho (Minifire)	<i>SS</i>	Southern Saho (Xazo ~ Xado)
<i>CS1</i>	Northern Central Saho (Northern Minifire)	<i>syn</i>	synonymous
<i>CS2</i>	Southern Central Saho (Southern Minifire - Dabrimeela)	<i>tr</i>	transitive
<i>Diario</i>	Mochi’s diary, (see Ciruzzi <i>et al.</i> in the Bibliography)	<i>Ty.</i>	Tigrinya
<i>e.g.</i>	for example	<i>UTSE</i>	Useful Trees and Shrubs of Eritrea - Bein <i>et al.</i> 1996 (see the Bibliography)
<i>f</i>	feminine	<i>vI</i>	first class verbs (verbs with prefixes and suffixes)
<i>G.</i>	Ge‘ez	<i>vII</i>	second class verbs (verbs with suffixes)
<i>intr</i>	intransitive	<i>vIII</i>	third class verbs (stative verbs)
<i>It.</i>	Italian	<i>vIV</i>	fourth class verbs (compound verbs)
<i>lit</i>	literally	<i>VV</i>	Vergari&Vergari 2003 (see the Bibliography)
<i>m</i>	masculine	~	variant
<i>n</i>	noun	→	see
<i>NS</i>	Northern Saho (Casawurta – Thaaruuca – Xasabat Care)	{ }	likely etymologically related words in other languages ⁵
<i>pl</i>	plural		

See also the abbreviations of the informants’ names in the sections about “Main informants” on the previous pages.

All the Saho and ‘Afar names are written with the current orthography used in Eritrea (except the names Saho [Saaho] and ‘Afar [Qafar]. Notice in particular that *c* = [ʕ], *ch* = [tʃ], *č* = [tʃ], *dh* = [d] and its allophone *rh* = [r], *gn* = [ɲ], *j* = [dʒ], *kh* = [x], *q* = [kʰ], *qh* = [xʰ], *sh* = [ʃ], *th* = [tʰ], *ts* = [sʰ], *x* = [ħ].

⁵ Unless specified differently, Parker and Hayward (1985) and Parker (2006) have been used for ‘Afar; Wehr (1994) for Arabic; Leslau (1987) for Ge‘ez; Kane (2000) for Tigrinya. Notice that etymologies are not indicated systematically here.

Sinah tanem tane
Baska bathceh tane
Xargi xarhak yane
Cibna golod tane

There is something for you
There is **honey** for making **hydromel**
There is a gelded animal tied to a tree
There is the bride behind the curtain

(From a traditional *xorra* song for weddings)

abba *nm* father, chief, leader {*Af. abba*; *Ar.* أب [ab]; *Ty.* አቦ [ʔabbo], አባ [ʔabba] (only for ecclesiastics)} *pl* **abbub** *m*.

— **zizzaalet abba** *NS*, *CS1* ~ **didaalet abba** *CS2* ~ **dilaalet abba** *CS2*, *SS* queen bee; *cf* **ina**, **nugus**, **reezanto**, **shuum**.

(For information see under **shuum**).

alaaki *nf* species of shrub(s) (*Psiadia punctulata*) *sgtv* **alaakitto** *m* (seed/fruit), **alaakittö** *f* - {*Ty.* አላኸት [ʔalakit]}.

A plant with yellow flowers, from which bees [**zizzaale** →] collect [**eskette**] nectar [**dhacammucus** →]. Yellow honey [**caaguyin baska** → **baska**] is produced from it.



(*Psiadia punctulata*. UTSE, 324)

amo *nf* 1. head 2. chief 3. top {*Af. amo*} *pl* **amom** ~ **amum** *m*.

— **zizzaalet amo** *NS*, *CS1* ~ **didaalet amo** *CS2* ~ **dilaalet amo** *CS2*, *SS* a bee's head; also *CS2* **dilaalet xangal** (*CI*).

On its head a bee [**zizzaale** →] has its eyes [**intit**, *pl* of **inti**], its mouth [**af**] and its antennae [**gawus** → **gashsha**].

amoodasse *nm* bee pupa; *pl* **amoodassit**, *m*; *cf* **dhanqacalla**, **xanane**.

A phase in the development of bees [**zizzaale** →], after the stage of larva [**xanane** →]. When the bee reaches its 25th day of life (*MN*, *MC*), it is ready to get out of its cell [**curum** →]. (According to *CI* the time for developing from larva to adult bee changes according to the climate.) An **amoodasse** has a black head and a white or yellow body (*MC*), and it is already a fully formed bee with its wings [**gale** →] and its antennae [**gashsha** →], but it cannot fly yet.

It is called **puppa** in *SB 3*.

are *vII* to bite {*Af. are*} *rel* to **arnan** biting, **arriime** *vI* to be bitten, **arriimeena** *nm* someone who used to gnaw, to bite, **arrishime** 1. to cause to be bitten 2. to quarrel, **arrite** *vI* to be bitten, **arro** *nf* bite, **arum** *nm* biting.

Bee [**zizzaale** →] bites, made with the sting [**iko** →] they have at the bottom [**ceerho**] of their abdomen, are regarded as poisonous. After biting, the bee dies because its sting remains in the victim's skins together with a part of its abdomen [**gabbe** →]. Drones [**canjur** →] have no stings.

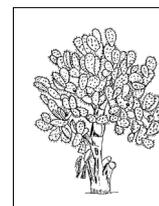
askhamar *nm NS*, *CS1* ~ **askamar** *CS2*, *SS* fermentation {*Ar.* خمّر [ħamr]} *rel to ikhmire NS*, *CS1* ~ **ikmire** *CS2*, *SS* to be fermented, **iskhimire** *NS*, *CS1* ~ **iskimire** *CS2*, *SS* to cause fermentation (of a substance) (*tr.*), **khamre** *NS*, *CS1* ~ **kamre** *CS2*, *SS* alcoholic drink.

Moslem Sahos prepare a beverage from milk [**xan**], water [**lay**] and, at times, buttermilk [**xangazza** →]. Yet they don't let it ferment, and drink it before it develops an alcohol content. *Cf* **bathce**, **birze**, **malab**, **mees**, **Xaliima macar**.

balasa *nm* prickly pears(s), Indian fig(s) (*Opuntia ficus-indica*) {*Ty.* በለስ [bäläs]} *sgtv* **balasso** *m* (fruit), **balassö** *f*.

A plant from which bees [**zizzaale** →] collect [**eskette**] nectar [**dhacammucus** →] and produce red honey [**casa baska** → **baska**].

(*Opuntia ficus-indica*. UTSE, 289)



baska *nf* honey; *sgtv* **baskatto** *f NS* ~ **baskayto** *CS*, *SS*; *pl* **baskak** *m*; *rel to basaaka nf* sweetness, **basak-erhxe** ~ **basak-e** *vIV* to be sweet, **basak-ishe** to sweeten; *cf* **bukke**, **inti**, **lanle**.

— **caaguyin baska** yellow honey (from **caaguyina** *vIII* 'to be yellow').

Honey collected in May [**gimbot**].



A common meal of white honey [**cado baska**], barley [**cadeelaw**] bread and clarified butter [**subax**]. *Kaaribossa*.

— **cado baska** white honey (from **cado** *vIII* 'to be white').

Honey produced in September [**maskarram**] and October [**thiqqimti**]. A couple of days after being harvested it crystallizes. It is regarded as the best quality of honey.

— **casa baska** red honey (from **casa** *vIII* 'to be red').

Honey produced particularly from prickly pears [**balasa** →], collected in May [**gimbot**] and June [**sayne**]. Red honey remains liquid and doesn't crystallize. It is believed to have particular curative virtues, and is used

by non-Muslim Eritreans for producing **mees** [→]. Sometimes they add it to **malab** [→].

— **dat baska** black honey (from **data** *vIII* 'to be black').

Honey obtained from old honeycombs [**ganra** →].

— **dhamxin baska** honey that has been collected from some time, coagulated honey (from **dhamxina** *vIII* 'to be cold').

— **intit baska** pure honey, liquid honey (from **inti** *nf* eye).

Also called simply **inti** [→]; *cf* **lanle**.

— **lacin baska** fresh honey, honey that has just been collected (from **lacina** *vIII* 'to be hot').

— **musannac kin baska** artificial honey (from **musannac** *nm* 'artificial thing').

Honey mixed with sugar [**shokkar**], bananas [**banana** or **muuz**] or other things for commercial purposes. Saho's do not produce it.

— **tsideenat baska** *NS, CS1* ~ **chideenat baska** *CS2* honey produced by mining bees [**tsideena** →].

This kind of honey is rather rare and difficult to harvest, because mining bees produce it underground. When it is collected [**eskette**], it fetches a very high price: the amount of a coffee [**buun**] cup can sell for 700 nakfas, ca. 35 euros at the exchange rate of February 2009. The area where it is produced lies to the west of Caddi Qayyix (Adi Keih), where mining bees are more frequent.

(*Rein.*) **baská** plur. *básōk* subst. fem. honig 1, 21; 2, 24; 8, 1.
dībī baská wüstenhonig, Marc. 1, 6. *çidánā baská* erdbinen-
 honig, *kākōytī baská* »rabenhonig« name einer pflanzensorte,
momordica morkorra A. Rich., s. Bil. s. v. *má'rō*.

Bees don't produce any honey from October to March. The first harvest is made in April [**maaziya**] and May [**gimbot**]. After August [**naxaasi**], during the highland rainy season [**karma**], all the honey has to be removed from the smaller beehives [**qafo** →], in order to make room for the new honey that is produced abundantly in that period of time.

During the dry season [**xagaa**] the little amount of honey that is produced is usually left in the honeycombs [**samfe, xabaza** →] for the bees. During particularly dry seasons the beekeeper [**zizzaalet zan abatiya** → **zizzaale**] has to supplement the bees' diet with a mixture of sugar and water, usually 1 kg. of sugar for 1 lt. of water.

Honey is extracted from honeycombs by squeezing them after they are taken out of the hives [**qafo** →] (see under **xabaza** for more details). Since what is thus obtained is rather impure, it is left in a container for some time. In this manner the wax [**shimca** →] gathers on the surface while liquid and purer honey [**intit baska** → **baska**] remains below it. However, this honey never is wholly pure. Sometimes a piece is cut off a honeycomb, and it is eaten in a mouthful [**dhacto** *NS, CS1* ~ **daaroyta** *CS2*] of wax and honey.

Honey has different colours and qualities according to the plants from which it is produced. The main ones are: **alaaki** [→], **cawun** [→], **gargeera** [→], **gaaxunrhe** [→], **gelgel mesqel** [→], **kusura** [→], **muxumwaaxe** [→], **qalaaminthos** [→], **saraw** [→], **tabab** [→]. MC classifies the different qualities of honey according not only to their taste but also to the price they fetch with merchants: the best one is white honey (120 nakfa/kg = ca. 6 euro), then the red one (100 nakfa/kg = ca. 5 euro), the yellow one (80/90 nakfa/kg = 4/4,50 euro), the black one (60 nakfa/kg = ca. 3 euro), and finally the **bukke** [→] (40/50 nakfa/kg = 2/2,50 euro). The last one is generally not eaten by the Saho's, who also don't eat honey from plants such as **siraaceera** [→], **mazba** [→], **olaal** [→], **sucuda** [→] or **timbaako** [→]. The best areas in the Saho lands for honey production (according to MN) are Amba Soyra, Sarwa, Dhaalo, Mudxulo, Dhamxina and Xaalay.

bathce *nm NS, CS1* ~ **batce** *CS2, SS* 1. kneaded or mixed honey 2. fresh beverage prepared with honey and water, unfermented hydromel {*Ar.* بتع [bit^é]; *Ty.* በተጫ [bät^é] to stir up, to muddy (water), to dissolve honey in water} *rel to* **abthac** *nm NS, CS1* ~ **abtac** *CS2, SS* kneading, mixing the honey, **ibthice** *vI NS, CS1* ~ **ibtice** *CS2, SS* to knead, to mix the honey, **imbithice** *vI NS, CS1* ~ **imbitice** *CS2, SS* to be kneaded, to be mixed (of honey), **iybithice** *vI NS, CS1* ~ **iybitice** *CS2, SS* to

cause to knead, to mix the honey, **ombothoothoce** *vI NS*, *CS1* ~ **ombotootoce** *CS2*, *SS* to be dirty with mud, to be soiled with mud; *cf* **birze**, **malab**, **mees**, **Xaliima macar**.

Bathce is usually prepared and drunk after a short while, before its fermentation [**askhamar** →]. It is used on special occasions such as weddings [**marca**] or religious ceremonies [**tahliil**]. The honey-water ratio is variable and depends on several factors as well as on the experience of the person (always a man) who is preparing the hydromel. It is served only to men by pouring it from a skin bag [**idrotta** →] or another container. Sometimes the word **bathce** is used as a synonym of **birze** [→] or **Xaliima macar** [→].

(Rein.) *Bata'* I v. 1 in *i* ('Af. *bél'i*, Ar. *بَيْتَع*, Ti. **ብትዕ**: mit wasser verdünnter honig als getränke) honig ins wasser geben um ein süßes getränke zu bereiten, subj. *abtá'ō*, impf. *á-*, pf. *í-btí'a*, imprt. *ibtí'* plur. *ibtí'ā* und *ibtá'ā!* 38, 23. neg. *mabta'in!* inf. *ábtí'*, nom. act. *abti'nán*, subst. m. *bít'e* honigwasser.
y-bata' caus. ein solches getränke bereiten lassen, subj. *aybatá'ō*, pf. *áybítí'a* imprt. *ey-*, *ī-bittí'* u. s. w.
m-bata' pass., subj. *ambatá'ō*, pf. *imbítí'a*.

birze *nm NS*, *CS1* ~ **birde** *CS2*, *SS* unfermented or barely fermented beverage prepared with honey, water and (sometimes) buttermilk; hydromel; mead {Ty. **ብርዝ** [bərzi] or **ቦርዝ** [bärzi]} *pl birzit m NS*, *CS1* ~ **birdit** *CS2*, *SS*; *rel to* **ibrize** *vI NS*, *CS1* ~ **ibride** *CS2*, *SS* to make something sour, to prepare **birze**, **imbirriz** *vI NS*, *CS1* ~ **imbirride** *CS2*, *SS* to be made sour, **iybirize** *vI NS*, *CS1* ~ **iybiride** *CS2*, *SS* to cause to become sour; *cf* **bathce**, **malab**, **mees**, **Xaliima macar**.

One or two days after it has been prepared **bathce** [→] begins to ferment [**askhamar** →]. Its fermentation is sped up by adding buttermilk [**xangazza** →]. Moslem Saho's drink it before it develops an alcohol content.

Sometimes **birze** is used as a synonym of **bathce** [→] or **Xaliima macar** [→].

bukke *nm* bitter red/brown honey mixed with pollen, beebread; *pl bukkit nm*; *sgtv bukketta f NS* ~ **bukkeyta** *CS*, *SS*.

When bees [**zizzaale** →] deposit pollen [**xawo** →] in the cells [**curum** →], it forms with the honey [**baska** →] a semifluid mixture [**cagun**]. After some time this mixture becomes **bukke**. Because of its bad taste, **bukke** is generally left in the honeycomb [**samfe**, **xabaza** →] for the bees to feed on, especially during the dry season [**xagaa**]. When a beekeeper extracts honey from a honeycomb that contains also some **bukke**, he usually puts it apart. It is either discarded, kept for the bees for dry periods, or sold on the market if there is a considerable amount of it. Non-Moslems employ also this kind of honey for the fermentation [**askhamar** →] of **mees** [→] (XA). Saho's don't usually eat it. Some beekeepers maintain that **bukke** is produced from the pollen of plants (e.g. **mulxuuxuna** or **xaaxot**) that cannot yield honey of good quality.

(Rein.) *Búke* plur. *buk-it*, indiv. *buke-ytā* subst. m. (*cf. bakü*) leere wachsscheibe in deren löchern weder honig noch brut sich befindet.

bulac *nm* small insect(s) that produces high quality honey; *sgtv bulacto m*; *cf* **tsideena**, **uxun**, **ziiza**.

It is found in tree holes or among rocks (MC).

cafur *nm* kind of lizard {*Af. cafur*} *pl* **cafuura** *f*.

One of the enemies [**caduu**] of bees [**zizzaale** →] that can attack their hives [**qafo** →]. MN believes that this lizard gets its poison [**xinze** →] from the bees, and that snakes [**caroora**] gets their poison from it.

cako *nf* spider *pl* **cakok** *m*.

One of the enemies [**caduu**] of bees [**zizzaale** →] that can attack their hives [**qafo** →]. MN states that spiders construct their webs [**thaqhar**] inside hives and kill many bees.

canjur *nm NS, CS* ~ **xunjur** *NS* ~ **candur** *SS*, male bee(s), drone(s) {*Ty. ፊንገራ* [ˈɛnzərə]} *sgtv* **canjurta** *m NS, CS* ~ **candurta** *SS*.

Male bee [**zizzaale** →], bigger than the worker bees [**shaqqaala** →]. It doesn't bite [**are** →]. Bees kill the drones between the end of September [**maskarram**] and the beginning of October [**thiqqimti**] at the **maatot** [→] when the male bees return to the hives [**qafo** →] (normally they go outside during the first afternoon [**zuhre**]). Drones are commonly believed by the Saho's to fetch water (e.g. CI), but expert beekeepers know that this is not true and that their only function is reproduction.

(*Rein.*) *Anzār-ā* plur. *-it*, indiv. *anzārá-ytō* plur. *-ytit* subst. *m*. (*Ty. አንገርያ*) drone, brutbine, bineumännchen.

canqel *nm syn* of **mascashala** [→] (CI).

caretto *nf NS* ~ **carayto** *CS1, CS2, SS* seasonal natural beehive; *pl* **carettot** *m NS* ~ **caraytot** *CS1, CS2, SS*; *rel to* **care** *nm* house or **cara** *nf* place; *cf* **gaxseena**, **murhcumse**, **mascashalä**, **qafo**.

This kind of natural beehives are found in hollow trees (sometimes also in holes made by a woodpecker [**har-harat**]) or in rock cavities, where bees [**zizzaale** →] generally remain for one season. They are easy to reach, and bees frequently come back the following years. Such hives can be spotted by looking for the bees' faeces [**thacal** →], or with the help of an indicator bird [**irir** →].

In order to catch the swarm [**cishle** →] of an **caretto** it is dislodged with some smoke [**tika**]. It then flees on a tree branch and the honey can be harvested from the hive. The swarm is shaken off from the branch and falls on a cloth or a bed sheet [**ansoola** or **natsala**]. Water is sprinkled on it for preventing the bees from flying away, and the queen [**abba**, **ina**, **nugus**, **reezanto**, **shuum** →] is caught and closed in a special small cage [**chaachun** →]. This **chaachun** is then put within a bundle of branches [**mascashala** →] and the bees gather around it. At this point it is wrapped in a cloth with a piece of it sticking out for transporting it.

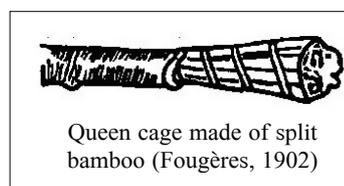
The beekeeper leaves a possession mark [**tuumar** →] outside the beehive until he is able to carry the swarm away.

The corresponding term for CI is **gaxseena** [→].

cawun *nm* species of plant(s) (*Sarcostemma viminalis* or *Sarcostemma andongense*) *sgtv* **cawunto** *m* (seed/flower), **cawuntö** *f*.

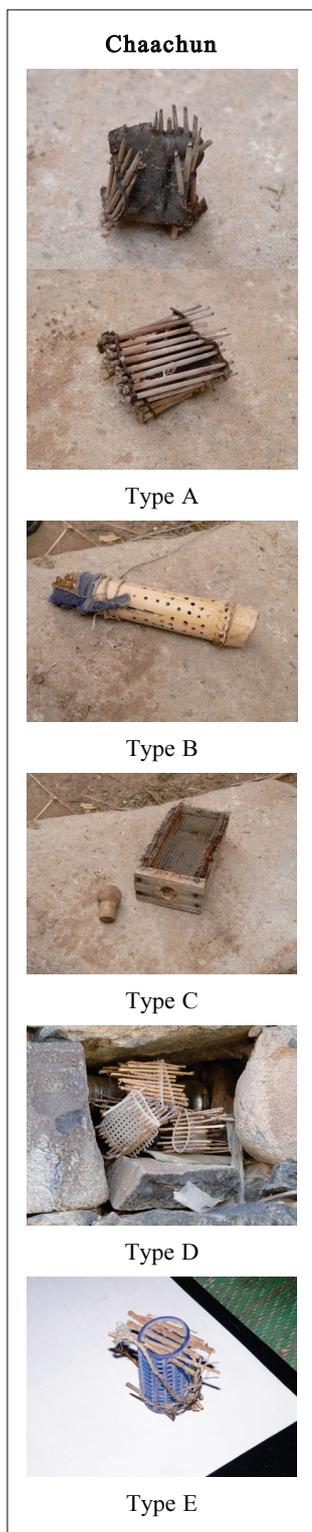
A plant from which bees collect [**eskette**] nectar [**dhacammucus** →].

chaachun *nm NS, CS1* ~ **tsaatsun** *CS2* ~ **saatsun** *CS2* queen bee cage(s) {*Ty. ሳጸጉ* [saʃun]} *sgtv* **chaachunto** *m*



NS, CS1 ~ tsaatsunto CS2 ~ saatsunto CS2; pl chaachuuna f NS, CS1 ~ tsaatsuuna CS2 ~ saatsuuna CS2.

A small cage use for transporting the queen bee [**abba, ina, nugus, reezanto, shuum** →] from one hive [**qafo** →] to another.



There are several types of **chaachun**, some of them traditional and some modern. The traditional ones are of two types: one of them consists of a folded piece of leather (**anada** or **rado**) closed by removable small pieces of wood or thorns (usually from *Acacia Abyssinica siica*). These form a small cage of ca. 8 cm. (*type A, see picture*). Another traditional type consists of a segment of maize cane (ca. 12-13 cm. in length), with a number of holes for enabling the queen to breathe. The open end of the cane segment is closed by wooden plug (*type B, see picture*). One of the modern types consists in a small rectangular wooden box (ca. 13 cm. circa in length) closed by a wire netting. On one side it has a hole for introducing the queen bee, that is plugged with a wooden cap (*type C, see picture*). This type has been devised in order to improve the ventilation of the cage, and makes it possible to transport queens even in the hot lowlands or over long distances.

Other modern types are prepared according to the beekeeper's whim (*types D and E, see pictures*).

The queen bee cannot be kept in a **chaachun** for more than 8 days, before putting it together with its (old or new) swarm.

cishle *nm NS, CS1, CS2 ~ cisle CS2* swarm, bee's colony {*Ty. ዕስለ* [ˈəslä] or ዕስሊ. [ˈəsli]} *pl cishlit NS, CS1, CS2 ~ cislit CS2, m rel to icshile vI NS, CS1, CS2 ~ icsile CS2* to form a swarm (of insects), to swarm (*intr*), **iscishile** *vI NS, CS1, CS2 ~ iscisile CS2* to collect a swarm in a specific place, **issicishshile** *vI NS, CS1, CS2 ~ issicissile CS2* to cause to collect a swarm in a specific place, **mascashala** [→], **mascashalä** [→]; *cf dabaa, haadayto, xagaz, xawaz, zizzaaletta.*

A swarm consists of the queen bee [**abba, ina, nugus, reezanto, shuum** →], the drones [**canjur** →] and the other bees [**zizzaale** →].

There are both small [**cindha cishle**] and big swarms [**naba cishle** or **dabaa** → or **xagaz** →].

XA calls **bokhre** (a Tigrinya word: ቦኻሪ [boˈkri] 'eldest') the first swarm that is born in a hive, **daagim** (a Tigrinya word: ደገም [dəˈgim] 'wence, therefore, again') the second one, and **millax** the following ones. Since a swarm 'gives birth' to other swarms, the originary one is also called 'mother' **ina** [→].

A general term used for bee swarms is 'family' **xawaz** [→], while **zizzaaletta** [→] is used as a synonym.

A swarm that is found and collected in the wild is called **haadayto** [→].

congoffe *nm* wax (MC), prickly pear skin; *pl congoffit m*; *cf shimca*.

(For details see under **shimca**).

curum *nf* small hole(s); *sgtv curumto f*, *rel to curmuse vII* to do a hole.

A general term that is also used for the cells in a honeycomb [**samfe**, **xabaza** →]; *cf inti*. In *SB 4* the cells are called **xashaakul**.

cuure *nf* aloe(s) (*Aloe macrocarpa*) {*Af. cadcuure*; *Ty. ሞራ* [ˈerä], ሞሮ [ˈero], ሰራ [ˈərä]} *sgtv cuuretta m* (seed) *NS* ~ **cuureyta** *CS1*, *CS2*, *SS*, **cuurettä** *f NS* ~ **cuureytä** *CS1*, *CS2*, *SS*.

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees.

(*Aloe macrocarpa*. UTSE, 67)



dabaa *nm* big bee colony, big swarm; *cf cishle*, **haadayto**, **xagaz**, **xawaz**, **zizzaaletta**.

A term used by MC as a synonym of **xagaz** [→].

dacmur *nm* propolis.

A dark mixture that is collected by bees [**zizzaale** →] and employed by them for closing the entrance [**maatot** →] of the beehive [**qaf** →], in order to shelter it against the winds and the enemies [**caduu**].

CI states that it is collected by the drones [**canjur** →] and the worker bees [**shaqqaala** →]. MC instead believes that it may derive from wax [**shimca** →], while MN says it is a sort of pollen [**xawo** →].

Saho's don't use propolis, even though recent courses organized by the government have shown Eritrean beekeepers how it is used in other parts of the world.

dagge *nf* fence, enclosure, pen {*Af. dagge*} *pl daggeg m*.

— **cishli dagge** *NS*, *CS1*, *CS2* ~ **cisli dagge** *CS2* enclosure with beehives, apiary.

— **zizzaalet dagge** *NS*, *CS1* ~ **didaalet dagge** *CS2* ~ **dilaalet dagge** *CS2*, *SS* enclosure with beehives, apiary.

dhacammucus *nm* sugary fluid secreted by plants, nectar.

Nectar is usually called just 'water' [**lay**, **laye**]. Bees [**zizzaale** →] suck it up from flowers and regurgitate it in the honeycomb [**samfe**, **xabaza** →]. CI specifies that it is the working bees [**shaqqaala** →] who perform this job, whereas other informants believe that the drones [**canjur** →] do it. MN and XA don't know any special term for the nectar collecting bees.



An apiary [**cishli dagge**] with traditional and modern beehives [**qafof**]. *Ciyaago*.

dhanqacalla *nf* pupa of the queen bee; *cf amoodasse*.

MC says that it is a stage in the development of a queen bee [**abba, ina, nugus, reezanto, shuum** →]. Its body is still white, and its wings [**gale** →] are not completely formed yet.

dhawrheena *nm* guard(s), watchman (-men); *f* **dhawrheenä**; *pl* **dhawrheenit** *m*; *rel to dhawrhe* *vII* to take care, to keep, to guard, to defende, **dhawrwhite** *vII* to take care, ecc., for one's own benefit, **dhawrho** *nf* guard, difense; *cf* **maxaarho, wardiya**.

A general term used by some beekeepers for the guardian bees.

dhuurhe *nf* ant(s) {*Af. dhuune*} *sgtv* **dhuuretta** *NS* ~ **dhurheyta** *CS, SS m*; **dhuurettä** *NS* ~ **dhurheytä** *CS, SS f*.

One of the enemies [**caduu**] of bees [**zizzaale** →] that can attack their hives [**qafo** →].

folotta *nf NS* ~ **foloyta** *CS, SS* 1. piece of bread, food 2. honeycomb with honey; *sgtv of folo* *nf* bread, food *syn* **xabaza**; *cf* **ganra, lanle, lubud, samfe, sidda, takaro, xananeyta**.

The singulative form of the collective **folo**. It is used in beekeeping for indicating the honeycomb filled with honey, as a synonym of **xabaza** [→] (MI, MM).

gaaxunrhe *nm* plant of the family Acanthaceae.

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees [**zizzaale** →].

gabbe *nm* abdomen, lower part of the body.

This term is used only for bees [**zizzaale** →] and other insects [**awwaaxa**], e.g., flies [**qaca**]. Bees store in their **gabbe** the nectar [**dhacammucus** →] they collect from flowers (MN).

gadca *var of gidac* [→].

galadda *nm* wooden bowl {*Af. galadda*} *pl* **galaddit** *m*; *syn* **koora** [→]; *cf* **safxa, shaxan**.

The **galadda** is a wooden bowl with a base [**lak** 'foot/leg'] and one or two handles [**cokkak** ~ **aytit** 'ears']. One of its uses is carrying the honey from the beehive [**qafo** →] to the home, where it is stored into another container.

Like all other wooden objects, the **galadda** is carved by men, preferably by using tamarisk wood [**saagan**]. Nowadays it is increasingly rare, as it is replaced by plastic or metal bowls.

gale *nm* wing {*Af. gali*} *pl* **galil** *m*.

A general term used for any kind of flying bird [**kimbir**] or insect [**awwaaxa**].



Wooden bowl [**galadda/koora**]. *Kaaribossa*.



Koora (from *Diario Mochi*, pag. 97. (with permission).

gamad *nm* lid {*Af. gamad* buttock, end, rear} *pl gamud m.*

A general term used in beekeeping also for the lids that seal the open ends of traditional hives [**caadat qafo** → **qafo**].

The **gamad** can be made of different materials, e.g., wood, animal dung, stones, etc.

ganra *nm* ~ **garra** old empty honeycomb(s), broodcomb(s) {*G. ገራ* [gəra]; *Ty. ገርፍ* [garna]}
pl ganrit ~ **garrit m**; *sgtv ganrayto* ~ **garrayto f**;
cf folotta, lanle, lubud, samfe, sidda, takaro, xabaza, xananeyta.

A **ganra** comb is an old and blackish broodcomb, that is usually discarded after the swarm has abandoned it.

Even though it not a proper honeycomb [**samfe, xabaza** →], it may contain some honey [**baska** →]. At first this tends to be red, but it becomes darker after it has been used for several breeding cycles.

CI calls broodcombs **xananeyta** [→] generally, and **ganra** the old ones.



Old honeycomb [**ganra**].
Ciyaago.

gargeera *nf* a kind of tree with white flowers (MN).

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees [**zizzaale** →].

gashsha *nm NS, CS1* ~ **gaysha** *CS2* ~ **gaysa** *SS* horn {*Af. gaysa*} *pl gawus* ~ **gashshush m NS, CS1** ~ **gayshush CS2.**

A general term used in beekeeping for the antennae of bees [**zizzaale** →]. (XA).

gaxseena *nf CS2* seasonal natural beehive; *pl gaxseenit m*; *rel to gaxe vII* to return; *cf caretto, murhcumse, qafo.*

(For more details see under **caretto**).

gelgel mesqel *nm* herbaceous plant of the family of the Asteraceae (*Coreopsis macrantha*; *Bidens macroptera*) {*Ty. ገል ገል መስቀል* [gäl gäl mäsqäl]}.

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees (CI).

gidac *nm* ~ **gadca** animal dung, manure {*Af. gudaace*} *sgtv gidacto* ~ **gadcayto f.**

— **gidacto** ~ **gadcayto** beehive made with animal dung; *cf caadat qafo* [→ **qafo**].

gota *nf* kind of tree(s); *sgtv gotatto NS* ~ **gotayto CS, SS.**

One of the trees whose trunks are used for carving out traditional wooden beehives [**caadat qafo** → **qafo**].

haadayto *nm* term used for indicating a swarm found and captured in the wild (XA); *rel to haade vI* to run away, to take away, to fly; *cf cishle.*

idrotta *nf NS* ~ **idroyta CS, SS** water bag made with a goat or sheep skin; *pl idrottit NS* ~ **idroytit CS, SS, m**; *cf sibbarh.*

A water bag, slightly bigger than a **sibbarh** [→], used for transporting several kinds of liquids and also honey [**baska** →]. (Now plastic [**gomma**] or metal containers [**macdanto** →] are more frequently used to this purpose).

If an **idrotta** or **sibbarh** filled with honey are closed properly and stored in a box or suitcase [**sanduqh**], the honey can last even for 10 years (MN). After some time the honey in the bag solidifies, and in order to take it out it can be necessary to cut the bag that is then discarded.

Skin containers are prepared by women.

iko *nf* tooth; *pl* **ikok** *m*.

— **zizzaalet-iko** (or simply **iko**) the sting of a bee.

(For details see under **are**).

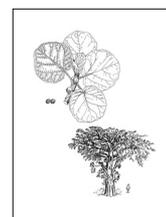
ina *nf* mother {*Af. ina*} *pl* **inon** *m*.

— **zizzaalet ina** *NS*, *CS1* ~ **didaalet ina** *CS2* ~ **dilaalet ina** *CS2*, *SS* queen bee; ‘mother swarm’; *cf* **abba**, **nugus**, **reezanto**, **shuum**.

(For details see under **shuum**).

indacaaro *nm* species of fig tree(s) (*Ficus vasta*) {*Ty. አዕሮ* [da‘əro]}
sgtv **indacarto** *m* (fruit), **indacartö** *f*.

One of the trees whose trunks are used for carving out traditional wooden beehives [**caadat qafo** → **qafo**].



(*Ficus vasta*. UTSE, 217)

inti *nf* eye {*Af. inti*} *pl* **intit** *m*.

Saho’s call honey ‘eye’ when it is liquid and pure (see **intit baska** [→ **baska**]), especially when it is still in the cells [**curum** →]. Such cells are themselves called **inti** when they contain honey and before they are sealed with wax [**shimca** →], because they have the shape of an eye. Liquid honey is also called **lalle** or **lanle** [→] (XA).

irir *nf* bird that guides humans to the nests of honey bees, honeyguide, indicator bird (*Indicator indicator?* *Indicator minor?*).

MC provided a detailed description of how this bird guides humans to a natural beehive [**caretto** →]. After spotting it and seeing a person, the **irir** lands on a tree near that person and utters its typical call for attracting his attention. The man answers by uttering ‘*irrii*’ when he recognises it. The **irir** then flies to another tree and utters again its call for guiding him. This sequence is repeated until the location of the bees is reached. The bird now utters a feebler call, flies a short stretch beyond the hive and then flies back, in order to show that the location has been reached. Sometimes it also lands on a tree near the bees [**zizzaale** →]. and flaps [**gifgifite**] its wings a couple of times against the tree. At this point the man collects the honey [**baska** →] and the **irir** remains nearby in order to eat the larvae [**xanane** →] that fall to the ground while it is being collected, or the honeycomb [**samfe**, **xabaza** →] pieces that he leaves for it. If the person approached by the **irir** doesn’t collect the honey, it flies away looking for somebody else.

Usually it is men, not women, who recognise an **irir**’s call and collect the honey. This is also due to the fact that seasonal beehives are frequently located in rather inaccessible places.

MC also mentioned another bird, with black wings, called **alago** (*Ty. አላጎ* [alago]), that indicates the presence of wild animals, snakes, and even bees.

(*Rein.*) **Irír** plur. -á, indiv. *írír-tā* plur. -tít subst. m. vogel, benannt nach seinem ruf *írír*, den er stets hören lässt, der honigkukuk (?), das was Bil. *firfirá*.

isqithire *vI* *NS*, *CS1* ~ **ihillile** *CS2*, *SS* to buzz; to swarm around the beehive, making noise.

koora *nf* wooden bowl; *pl* **koorar** *m*; *syn* **galadda** [→] *cf* **safxaxa**, **shaxan**.

(For more details see under **galadda**).

kusura *nm* jujube (*Ziziphus spina-christi*) {*Af.* **kusra**} *sgtv* **kusurto** *m* (seed/fruit), **kusurtö** *f*.

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees [**zizzaale** →].



(*Ziziphus spina-christi*. UTSE, 413)

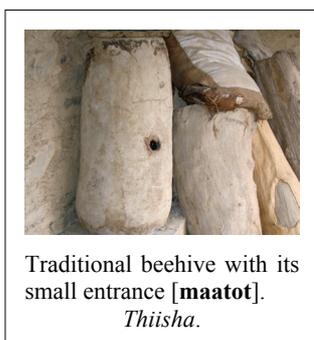
lanle *nf* ~ **lalle** 1. pure honey, liquid honey (XA) 2. the honeycomb when it has been removed from the hive, before the extraction of its honey (MI, MM); *cf* 1. **inti**, **intit baska** [→ **baska**] 2. **folotta**, **ganra**, **lubud**, **samfe**, **sidda**, **takaro**, **xabaza**, **xananeyta**.

lashshab *nf* *NS*, *CS1* ~ **layshab** *CS2* ~ **laysab** *SS* bat (animal); *pl* **lashshaabub** *m* *NS*, *CS1* ~ **layshaabub** *CS2* ~ **laysaabub** *SS*; *sgtv* **lashshabto** *NS*, *CS1* ~ **layshabto** *CS2* ~ **laysabto** *SS*.

Bats are regarded as one of the enemies [**caduu**] of bees, that they eat.

lubud *nm* closed/completed/finished thing {*Ty.* ለብህ [ləbud] blocked, plugged up} *rel* to **ilbide** *vI* to close, to complete, to finish; to put the traditional millstone on its support.

The term **lubud kin xabaza** ‘closed honeycomb’, or simply **lubud**, is used for honeycombs that have been sealed by bees with wax after they have been filled with honey [**baska** →] *cf* **folotta**, **ganra**, **lanle**, **samfe**, **sidda**, **takaro**, **xabaza**, **xananeyta**.



Traditional beehive with its small entrance [**maatot**].
Thiisha.

maatot *nm* small entrance in a beehive used by bees for getting in and out of it; *pl* **maatooti**, *f*.

This rather small hole (a few cms.) is made by the beekeeper with the help of a sharp pointed metal tool [**mandal**] and a hammer [**martello**].

macdanto *nm* container with a lid, made of tin or another metal; *pl* **macdantit**, *m*.

Container also used for preserving and transporting honey [**baska** →].

malab *nm* fermented beverage, ‘beer’; *pl* **malob** *m* {*Af.* **malab** honey} *cf* **bathce**, **birze**, **mees**, **Xaliima macar**.

MC says that non-Muslims sometimes add red honey [**casa baska** → **baska**] to **malab** [→]. Today the most of the Sahos use the word **malab** for indicating the traditional beer **suwaa**.

(*Rein.*) **Maláb** plur. **málób** subst. m. (‘*Af. So. id.*) honig mit wasser vermengt, honigwasser zum trinken; die christlichen Saho (Irob) nennen so auch die merisa, das bier von der negerhirse wenn sie in dasselbe etwas honig geben 8, 22. 25; 270, 2 ff.; 278, 22; 279, 13. 19 u. a.

mascashala *nm NS, CS1* ~ **mascalala** *CS2* bundle of branches used to capture and transport a swarm {Ty. መዕሰሊ. [mä'säli]} *pl mascashalit m; rel to cishle* [→].

A **mascashala** is usually made of **alaaki** [→] branches. CI calls it **cangel** [→]. For further informations see **caretto**.

mascashalä *nf NS, CS1* ~ **mascalälä** *CS2* traditional beehive (of different kinds) {Ty. መዕሰሊ. [mä'säli]} *pl mascashalit m; rel to cishle* [→]; *cf qafö*.

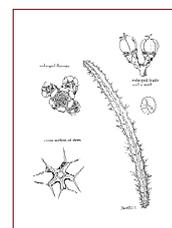
CI says that it is a hive placed by a beekeeper in a remote area, in order to entice bees [**zizzaale** →] to settle in it.

maxaarho *nm* 1. troop, army, warriors 2. spear {Af. maxarhu} *pl maxaarhit m; cf dhawrheena, wardiya*.

CI calls **maxaarho** (or **casaakir** 'soldiers') both the guardian bees [**wardiya** →] and the workers [**shaqqaala** →], especially when they are inside the beehive [**qafö** →].

mazba *nf NS, CS1* ~ **madba** *CS2, SS* specie(s) of euphorbia (*Euphorbia polyacantha*) {Ty. መዝባ [mäzba]} *sgtv mazbatto m NS* ~ **mazbayto** *CS1* ~ **madbayto** *CS2, SS* (seed/fruit), **mazbattö** *f. NS* ~ **mazbaytö** *CS1* ~ **madbaytö** *CS2, SS*.

Plant from which bees [**zizzaale** →] produce a low quality of honey [**baska** →] that is not consumed by the Saho's (MN).



(*Euphorbia polyacantha*. UTSE, 201)

mees *nm* fermented beverage made with honey, water and **geeso** (*Rhamnus prinoides*), hydromel, mead, honey wine {Ty. ሜስ [mes]}; *cf bathce, birze, malab, Xaliima macar*.

(Rein.) *Mēz* plur. -ä subst. m. Ti. (s. Bil. *mād* I) honigwein, hydromel ፊ, 19 ff.; 7, 1 ff.; A. ጠጅ፡

murhcumse *nm* ~ **murhcunse** permanent natural beehive; *pl murhcumsit* ~ **murhcunsit**, *m; cf caretto, gaxseena, qafö*.

Natural beehives of this kind are generally to be found in rock cavities [**galba**] and in inaccessible locations such as sheer cliffs [**bol**]. Bees [**zizzaale** →] live permanently in such hives, even for long periods of time (10, 20 years or more).

For reaching them, one has to use ropes for climbing down, and the following procedure is used. At first, the entrance of the beehive is smoked and sealed with stones and small branches. Bees must not be allowed to get out of it. The entrance remains sealed for two or three days, while the bees eat the honey [**baska** →] they have. After this time has elapsed, the hive is opened and smoked again. The swarm is so hungry, thirsty and disturbed by the smoke [**tika**] that it exits the hive and gathers on a nearby branch. At this point it is captured with the same method that is used for a **caretto** [→].

muxumwaaxe *nm* ~ **muxunwaaxe** herbaceous plant with white flowers (*Phaulopsis imbricata*); *sgtv muxumwaaxettä f NS* ~ **muxumwaaxeytä** *CS, SS*; *syn of waxamwaaxe* [→].

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees [**zizzaale** →]. The Tigrinya call it ጉርቢያ [gurbiya] or ግርቢያ [gərbiya].

nugus *nm* king {Ty. ንጉሥ [nəguś]} *pl* **nuguusa** *f*.

— **dilaalet nugus** *SS* queen bee (XA); *cf* **abba, ina, reezanto, shuum.**

oolac *nm* olive tree(s), African wild olive (*Olea africana*, *Olea chrysophylla*) *sgtv* **oolacto** *m* (seed, fruit), **oolactö** *f*.

Branches of wild olive trees are used for producing the smoke [**tika**] needed by beekeepers when they want to operate within a hive [**qafö** →]. Their smoke is believed not to harm the bees [**zizzaale** →]. *Cf* **waybo, zagaxo.**

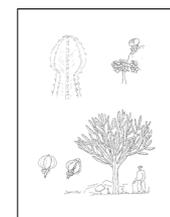
(*Olea africana*. UTSE, 285)



oolal *nm* specie(s) of euphorbia (*Euphorbia abyssinica*); *sgtv* **olalto** *m* (seed/fruit), **olaltö** *f*.

Plant from which bees [**zizzaale** →] produce a low quality of honey [**baska** →] that is not consumed by the Saho's.

(*Euphorbia abyssinica*. UTSE, 199)



qafö *nf* *NS*, *CS1*, *CS2* ~ **kafo** *CS2*, *SS* 1. beehive 2. large container made of clay and animal dung used as granary, normally place in traditional houses [**naxsa**] also for dividing a room {Ty. ቆፍ [qofo] or ቆፍ [q'äfo] or ቆፍ [qäfo]} *pl* **qafof**, *m* *cf* **caretto, gaxseena, gidacto, murhcumse, mascashalä.**

— **caadat qafö** traditional beehive made of animal dung or of a carved tree trunk.



Work in progress: traditional beehives [**gidacto**] drying on the roof of a **naxsa**. *Kaaribossa.*



Empty **gidacto** in *Dhamxina.*

Beehives made of animal dung are also called **gidacto** ~ **gadcayto** [→]; cow, goat or sheep dung [**gidac** →] is used to this purpose. They are usually prepared by women, who use dung they collect during the rainy season, when there is more grass and the animals produce it more abundantly.

PREPARATION: First of all the dung is mixed with ashes [**gomboz**], red earth [**casa buure**], barley straw [**cadeelaw xasar**], dry grass [**kafin cashsho**] and some water. The hive is built vertically by placing successive layers of this mixture upon each other, so as to form a sort of cylinder, ca. 100-150 cm. in length, with bottom and top openings of ca. 25-30 cm. After laying one layer it is left to dry before laying the following ones. While building the hive and letting it dry up, it is usually kept on the roof of a **naxsa**, the traditional dwelling of the Saho's in the highlands, so as to prevent animals

from damaging it [*see picture*]. The whole procedure lasts ca. 15-20 days. After building the main body of the hive, the two lateral round lids are prepared, with animal dung or flat stones (that are later sealed with animal dung). A small hole [**maatot** →] is also made at the center of the long side of the hive, as an entrance for the bees. After laying it in a horizontal

position in the apiary [**dagge** →], it is protected from atmospheric agents – or other accidental causes of damage to its structure – by means of different layers of rags [**durruca**] covered by flat stones or corrugated zinc sheets [**zingo**] [*see picture*]. (In the past old skin carpets [**sido** or **warhxo**] were also used to this purpose). Some beekeepers cover the upper stones with a layer of earth like the roofs of the **naxsa**'s [*see picture*]. This kind of beehive is regarded as the best one for the bees, that may also consume some of the animal dung, but it doesn't last more than 6 or 7 years, even if it is well protected.



Protective covering for traditional beehives.
Ciyaago and Kaaribossa

Traditional wooden hives are built by carving pieces of tree trunks, preferably from sycomores or similar trees [**indacaaro** →, **subula** → or **gota** →], because they provide a higher inner temperature. The trunk is cut with an axe [**faas**] or a saw [**magaaz**] into a piece of the length of three cubits [**xuluf** 'cubit'], i.e., ca. 150 cms. It is then shaped by means of a large chisel [**mishar**] in its inner and outer sides, practicing two lateral openings [*see picture below*]. An awl [**mandal**] is then used for opening a lateral hole that the bees will use as their door [**maatot** →], when going to harvest pollen and coming back. Even though these hives are much more resistant than the animal dung ones, they are provided with protective coverings of different kinds. These two traditional hives may yield up to 30 kg. of honey.

«I see here [in Mako] for the first time some beehives obtained from cylindrical tree trunks, by carving them out and giving them a tubular shape,

*whose two openings are closed by two tiles made of animal dung and earth. At the middle of the cylinder there is a hole allowing bees to enter. The wooden cylinder is placed horizontally on a heap of stones, and covered with pieces of tree bark.» (Aldobrandino Mochi - Translated from *Diario*, pag. 121).*



Empty wooden beehives. *Kaaribossa and Thiisha.*



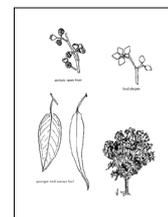
Modern beehive [xokomat qafo]. Ciyaago.

— **xokomat qafo** modern beehives with removable frames (*lit* ‘government hive’).

The Eritrean government has organised several courses for beekeepers and provided them with modern hives with removable frames [see picture]. These are frequently used together with the traditional ones. However, some people still prefer the old system, both because it yields higher amounts of honey (a modern hive may contain not more than 10 - 20 kg. of honey), and because bees seem to prefer the traditional **qafo**, especially those made of cow dung.

(*Rein.*) **Qafö**, seltener *qaffö* plur. *qáföf* subst. fem. (‘Af. id., s. Bil. s. v.)
1) der bienenstock 254, 27. 2) grosses bienenstockartiges gefäss aus thon oder auch aus den blättern der dumpalme geflochten, für aufbewahrung von getreide 123, 5 ff.; 124, 2 u. a.

qalaaminthos nm ~ **qalaminthoos NS**, **CS1** ~ **kalaamintos CS2**, **SS** eucalyptus (different species) (*Eucalyptus camaldulensis*, *E. cladocalyx*, *E. globulus*, *E. rudis*) {Ty. ቀለምንጦስ [qäleməntos] or ቀለሚጦስ [qälamiṯos]} *sgtv* **qalaaminthossa m** ~ **qalaminthoossa** (seed/fruit), **qalaaminthossä f** ~ **qalaminthoossä**.



(*Eucalyptus rudis*.
UTSE, 195)

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees [**zizzaale** →].

reezanto nm NS, **CS1** ~ **reedanto CS2**, **SS** chief, leader {Af. **reedantu**} *pl* **reezon m NS**, **CS1** ~ **reedon CS2**, **SS**; *rel to* **reeza nf** pride, position of power, **reeze VII** to be proud, to get a position of power, **reezeena/ä nm** proud person (male/female), **reezishē VII** to cause to be proud, to give a position of power.

— **zizzaalet reezanto NS**, **CS** ~ **didaalet reedanto SS** ~ **dilaalet reedanto SS** queen bee [ape regina] *cf* **abba**, **ina**, **nugus**, **shuum**.

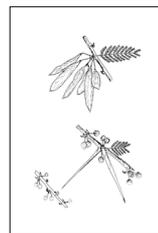
For further informations see **shuum**.

safxa nf large plate, platter {Ar. صفحة [ṣafḥa] surface, page, sheet, or صفيح [ṣafih] surface, metal sheet or plate; Ty. ጸፊሕ [ṣäffih] flat, level, plane, or ሰፊሕ [säffih] broad, wide, of big dimension} *pl* **safaaxi**, *m cf* **galadda**, **koora**, **shaxan**.

Normally used to serve the **thaabita** - a kind of bread - it is also used for carrying the honey [**baska** →] from the beehive [**qafo** →] to the house, where it is put into another container.

samfe nm ~ **sanfe** new empty honeycomb(s) {Ty. ሰፋ [safa]} *pl* **samfit** ~ **sanfit**, *m*; *sgtv* **samfetta** ~ **sanfetta NS** ~ **samfeyta** ~ **sanfeyta CS**, **SS f**, *cf* **folotta**, **ganra**, **lanle**, **lubud**, **sidda**, **takaro**, **xabaza**, **xananeyta**.

The honeycomb is built by the bees. But if a beekeeper wants to have a new colony in one of his hives [qafu →] he positions in it a piece of a honeycomb – empty or containing some honey [xabaza →] – supporting it by means of Y-shaped sticks. This new comb is called **takaro** [→]. It makes it easier for the bees to build the remaining part of the new comb. XA points out that the Dabrimeela say **sidda** rather than **samfe**.



saraw *nm* specie(s) of acacia (*Acacia etbaica*) {Ty. ሰራው [säraw]}
sgtv sarawto m (seed/fruit), **sarawtö** *f*.

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees [**zizzaale** →].

(*Acacia etbaica*. UTSE, 21)

saxdad *nm* catlike animal(s), genet (*Genetta Abyssinica*); *sgtv saxdaddo m*, **saxdaddö** *f*.

One of the enemies [**caduu**] of bees [**zizzaale** →] that can attack their hives [**qafu** →].

shaqqaala *nf NS*, *CS1* ~ *CS2*, *SS sakkaala* worker(s) {*Ar.* شغالة [šagğāla]; *Ty.* ሻሻላ [šäqqali] or ሻሻላይ [šäqqalay]} *sgtv shaqqaalatto m NS* ~ **shaqqaalayto** *CS1* ~ **sakkaalayto** *CS2*; *rel to shuqhle nm NS*, *CS1* ~ **sukle** *CS2*, *SS work, job*, **ushtuqhule** *vI NS*, *CS1* ~ **ustukule** *CS2*, *SS to serve, to work*, **uyshuqhule** *vI NS*, *CS1* ~ **uysukule** *CS2*, *SS to cause to work, to cause to serve, to employ*.

MC uses this word for the worker bees, i.e., for those that harvest food. But there is an obvious influence of the new official terminology, different from the traditional one that generally distinguishes only the queen bees and the drones from the other bees.

In *SB 2 e SB 3* the worker bees are called **kaddaam** ~ **khaddaam**, an Arabic loanword meaning ‘worker, servant’.

shaxan *nm NS*, *CS1* ~ **saxan** *CS2*, *SS dish, plate* {*Af.* saxni; *Ar.* صحن [šahṇ]; *Ty.* ሻሻን [šahān] or ሻሻኒ [šəḥani] or ሻሻኒ [šəḥani], etc.} *pl shaxun m NS*, *CS1* ~ **saxun** *CS2*, *SS*; *cf galadda, koora, safxa*.

A usually metallic container that can be also used for carrying the honey [**baska** →] from the beehive [**qafu** →] to the house, where it is stored in another container.

shimca *nf NS*, *CS1* ~ **shimce** ~ **chimce** ~ **simca** *CS2*, *SS wax, candle(s)*, {*Af.* samci; *Ar.* شمعة [šam‘a] or شمع [šam‘], etc.; *Ty.* ሰምሩ [sämq] or ሻምሩ [šämq] or ሻምሩ [šəm‘a]} *sgtv shimcatto m NS* ~ **shimcayto** *CS1* ~ **simcayto** *CS2*, *SS*; *cf congoffe*.

Wax is produced by bees [**zizzaale** →] for building honeycombs [**samfe**, **xabaza** →]. Some people believe that they produce it from pollen [**xawo** →].

Usually the Saho don’t use the wax that remains after the honey [**baska** →] has been taken out, and discard it. Other groups use it for the traditional candles [**thuwaaf**, from Tigrinya ጥዋፍ [təwaf], obtained by soaking a strip of cloth in wax]. Some Saho’s use wax instead as a cleanser [**mafaawaza**] and lubricant of the **gasa**, the clay (or iron) griddle employed for cooking **thaabita**, a pancake-like bread.

Look under **baska** and **xabaza** for how wax is separated from honey.

shuum *nm NS*, *CS* ~ **suum** *SS chief, leader* {*Af.* suum (*AB 1*); *Ty.* ሻም [šum]} *pl shuuma f NS*, *CS* ~ **suuma** *SS* ~ **shuumom** *m NS*, *CS* ~ **suumom** *SS*.

— **zizzaalet shuum** *NS*, *CS1* ~ **didaalet shuum** *CS2* ~ **dilaalet shuum** *CS2*, *SS* queen bee; *cf* **abba**, **ina**, **nugus**, **reezanto**.

MN says that many people call **abba** [→] ‘father’ the queen bee, even though it should rather be called **ina** [→] ‘mother’ because it is a female. CI states that the queen bee is a male that injects its semen [**shahwa**] into the honeycomb [**samfe**, **xabaza** →]. However, he is aware that the queen bee also lays [CI used **irhiggile** ‘to milk’] eggs [**ubub** →], but maintains that it is able to do this even though it is a male. XA – who calls the queen bee **nugus** [→] ‘king’ – says instead that it is not possible to distinguish male from female bees, but adds that his people regard the queen bee as a male and the broodcomb [**ganra** →] as a female.

According to MC it is the queen bee who builds it ‘home’ in the honeycomb [**xabaza** →]. It is easy to distinguish from the other ones because it is bigger and has a projection that looks like a nipple.

According to CI the queen bee organizes all the work that is made by the colony [**cishle** →].

(*Rein.*) **ḍiḍalé sūm** die binenkönigin,

sibbarh *nm* water bag made with a goat or sheep skin, normally used as a churn for preparing butter, smaller than **idrotta**; *pl* **sibborh** *m*; *cf* **idrotta**.

sidda *nf* name used for **samfe** [→] among the Dabrimeela (XA).

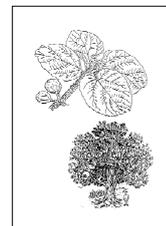
siraaceera *nf* kind of aloe (from **siraa** ‘poison’ and **ceera** ‘aloe’ {*Ty.* ሰራ [‘erä] or ኃራ [‘erä]. In Saho normally **cuure**}) *sgtv* **siraacerto** *f*.

Plant (also simply **ceera**) from which bees [**zizzaale** →] produce a low quality of honey [**baska** →] that is not consumed by the Saho’s.

subula *nm* sycamore fig(s) (*Ficus sycomorus*) {*Af.* **subla**} *sgtv* **subulto** *m* (fruit), **subultö** *f*.

One of the trees whose trunks are used for carving out traditional wooden beehives [**caadat qafö** → **qafö**].

(*Ficus sycomorus*. UTSE, 213)



sucuda *nm* very leaf evergreen bush (*Adhatoda schimperiana*) {*Ty.* ስዑዳ [sə‘uda]} *sgtv* **sucuddo** *f*.

Plant from which bees [**zizzaale** →] produce a low quality of honey [**baska** →] that is not consumed by the Saho’s.

tabab *nm* aromatic plant(s) (*Becium grandiflorum*; *Ocimum filamentosum*) {*Ty.* ተብብ [täbäb]} *sgtv* **tababto** *m* (seed/fruit), **tababtö** *f*.

A plant whose nectar [**dhacammucus** →] is harvested by bees [**zizzaale** →].

(*Becium grandiflorum*. UTSE, 85)



takaro *nf* 1. hanging, suspending 2. name of the new honeycomb hanged in the beehive {*Af.* **takar**} *pl* **takaror** *m*; *rel to* **takare** *vII* to hang, to suspend; *cf* **folotta**, **ganra**, **lanle**, **lubud**, **samfe**, **sidda**, **xabaza**, **xananeyta**. (For more details see under **samfe**).

thacal *nm NS*, *CS1* ~ **tacal** *CS2*, *SS* faeces of the bees; *sgtv thacalto* *m NS*, *CS1* ~ **tacalto** *CS2*, *SS*.

According to MC the colour of the bee faeces changes according to the honey they produce: they are white if it is white, red if it is red, etc.

Natural beehives [**caretto** →] can be spotted also by looking for the bee faeces.

timbaako *nf* tobacco (*Nicotiana tabacum*) {*Af. timmaako*; *Ar. تنباك* [tumbāk]; *Ty. ትምባኸ* [təmbaḵo] or ተምባኸ [tombaḵo]} *sgtv timbaakotta* *f NS* ~ **timbaakoyta** *CS2*, *SS*.

Plant from which bees [**zizzaale** →] produce a low quality of honey [**baska** →] that is not consumed by the Saho's.

tsideena *nf NS*, *CS1* ~ **chideena** *CS2* mining bee, soil-dwelling bee, digger bee (*Andrena sp.*) {*Ty. ጽድናይ* [ṣədānay] or ጽድና [ṣədēna] or ጭድናይ [čədānay]} *pl tsideenit* *m NS*, *CS1* ~ **chideenit** *CS2*; *cf* **bulac**, **uxun**, **ziiza**, **zizzaale**.

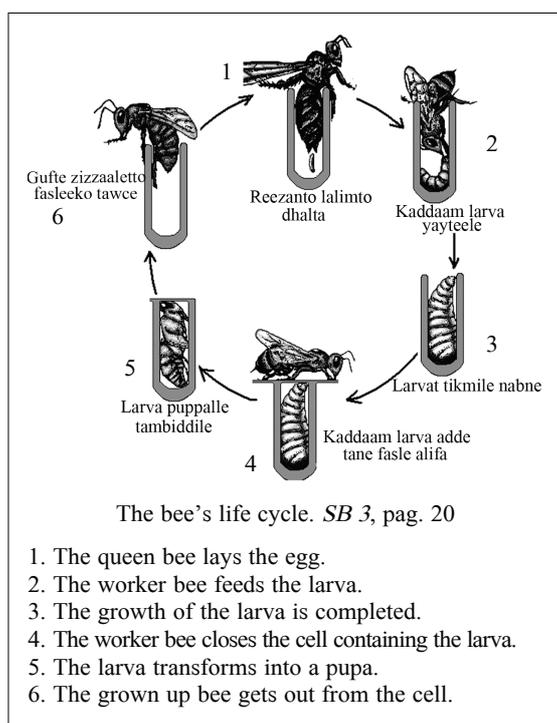
(For details about the honey produced by this insect see **tsideenat baska** under **baska**).

(*Rein.*) ርዕሳን plur. -it subst. m. (s. Bil. s. v.) die erdbine, A. ጠዝማግ
genannt, ርዕሳንቲ *baská* erdbienenhonig.

tuumar *nm* ~ **toomar** mark, sign, signal, note, identifying message, indication {*Ty. ትእምርቲ* [təʔmərti]} *rel to tuumaare* ~ **toomaare** *vII* to make a sign, to mark; **tuumaarime** ~ **toomaarime** *vII* to be marked, to be indicated.

This mark consists in a small leafy branch with a stone over it. It is left where a seasonal natural beehive [**caretto** →] has been found. It indicates to other people that the hive has already been found and its swarm will be carried away by its legitimate owner.

It is not necessary to place a mark near a permanent natural hive [**murhcumse** →], because the bees never leave it for ever.



ubub *nm* egg(s) (biology), larvae of insects {*Ty. አቡብ* [əbbub] or አቡብ [əbbub] fly larvae, maggot} *sgtv ububta* *m*; *cf* **amoodasse**, **xanane**.

Beekeepers have different opinions about how bees [**zizzaale** →] have their offspring [**emxeerese** 'to reproduce'] and about their life cycle [**rooxi makkalo** in *SB 3*], from when their eggs (called by CI and XA also with the generic term **lalim**) are laid to when the stage of adult insects is reached.

According to MN the eggs are laid in the broodcomb [**ganra** →] by the queen bee, that he calls **shuum** (yet see also **abba**, **ina**, **nugus**, **reezanto**). The bees feed the eggs with droplets of a white substance, and keep the eggs warm by closing the cells [**curum** →] with wax [**shimca** →]. The eggs grow inside this white fluid. After three days, if the queen bee is removed from

the colony [**cishle** →] the egg that has been fed in a special way for becoming a queen will develop into a queen bee. If the queen dies, the egg develops into a drone [**canjur** →]. The other thousands of eggs become ordinary bees.

Three days after they have been laid the eggs start to bend, but later they stretch out lengthwise. On the 15.th day it is possible to recognize their heads. Larvae are called **xanane** [→] at this stage. The Saho's sometimes eat **xanane** larvae because they regard them as a medicine against malaria and other diseases. XA points out that when the larvae still have a bent position they are called **gurah gaxe xanane** (lit. 'leftwards bent **xanane**').

After 25 days the bee is fully formed, with its black head and its wings, but it cannot fly yet. At this stage it is called **amoodasse** [→], and it is ready for getting out of the honeycomb. After ca. 30 days the bee has reached its full maturity and is able to fly.

According to MC and CI there is no difference between **ubub** and **xanane**, whereas according to XA the stage of **ubub** lasts ca. 4-5 days. MC claims that drones, although they are regarded as males, generate their own **xanane**, called **canjur xanane**. Also the queen bee generates a **xanane** that will become a queen, inside a special 'house' that is built for it within the honeycomb [**xabaza**] and that is easy to recognize (for further details see **shuum**). Bees reproduce when there is a suitable weather, with enough rainfall and, consequently, plenty of nourishment for them.

On the other hand, CI and XA say that bees mature [**igmirhe**] in ca. 15 days, but that this period can change according to the weather. In cold areas it can take 20-25 days for bees to reach maturity.

Climate can also 'burn' [**xararishe** 'cause to burn'] the larvae, especially misty weather [**awaa** or **budbud**] that prevents the sunbeams to reach the ground.

According to MC normal bees live ca. 5-6 months, whereas a queen bee may even live for 5-6 years.

uxun *nm* wasp(s); *sgtv* **uxunta** ~ **xuunta** *m*; *cf* **bulac**, **tsideena**, **ziiza**, **zizzaale**.

An insect that produces honey [**baska** →], that is different from what is produced by **zizzaale** [→].

wardiya *nf* guard(s), watchman(-men) {*It.* guardia; *Ty.* ዋርዲያ [wardiya]} *sgtv* **wardiyatto** *m* *NS* ~ **wardiyayto** *CS*, *SS*; **wardiyattö** *f* *NS* ~ **wardiyaytö** *CS*, *SS*; *cf* **dhawrheena**, **maxaarho**.

A general term used by some beekeepers for the guardian bees.

waxamwaaxe *nm* ~ **waxanwaaxe** herbaceous plant with white flowers (*Phaulopsis imbricata*); *syn of* **muxumwaaxe** [→].

(For more details see under **muxumwaaxe**).

waybo *nf* type of tree(s) (*Terminalia brownii*) {*Af.* waybu; *Ty.* ወይባ [wäyba]} *sgtv* **wayboyta** *m* (seme/frutto), **wayboytä** *f*.

Branches of this tree are used for producing the smoke [**tika**] needed by beekeepers for operating inside a hive [**qafo** →]. *Cf* **oolac**, **zagaxo**.

(*Terminalia brownii*. UTSE, 385)



xabaza *nf* *SS*, *CS1* ~ **xabada** *CS2*, *SS* 1. type of bread 2. honeycomb that contains honey {*Af.* xabda bread} *sgtv* **xabazatto** *m* *NS* ~ **xabazayto** *CS1* ~ **xabadayto** *CS2*, *SS*; *pl* **xabuz** *m* *NS*, *CS1* ~ **xabud** *CS2*, *SS*; *cf* **folotta**, **ganra**, **lanle**, **lubud**, **samfe**, **sidda**, **takaro**, **xananeyta**.

The empty comb [**samfe** →] becomes a **xabaza** after it has been filled with honey or eggs [**ubub** →]. This name is connected to a type of bread because of its shape and because it serves as food (*cf* **folotta**). When the cells [**curum** →] are closed the honeycomb is called **lubud** [→], while after it has been used as a broodcomb it is usually called **ganra** [→]. For collecting the honey the comb has to be removed from the hive [**qafu** →]. Approximately one third of it is cut out [**zage** →] from one of the two lateral openings, and another third from the opposite opening. Its central part is left inside the hive for the bees. (See **baska** and **shimca** for further details about how honey is extracted and separated from wax).

(*Rein.*) *Habadā, ḥabadā, habazā* plur. *ḥabūd* subst. fem. ('Af. id., s. d.)
 1) eine sorte von brod in form einer runden, dünnen scheinbe.
 2) honigwabe, so benannt nach der form des eben beschriebenen brodes.

xagaz *nm NS, CS1* ~ **xagad** *CS2, SS* big bee colony, big swarm; *cf* **cishle**, **dabaa**, **haadayto**, **xawaz**, **zizzaaletta**.

A term used as a synonym of **dabaa** [→].

Xaliima macar *nf* (lit. 'Halima's honey' with the Tigrinya word **macar** = Ty. **ጠግር** [mä'ar] or **ጠOC** [mä'är] honey) hydromel, mead; *cf* **bathce**, **birze**, **malab**, **mees**.

Sometimes used as a synonym of **birze** [→] or **bathce** [→].

The entry in Reinisch's dictionary hints at a folk-etymological change from **xaliib** into **Xaliima**.

(*Rein.*) *Halīb* plur. -ū subst. m. (Ti. G. **ሐሊብ**: **حَلِيب**, **حَلْب**, **حَلْب** lac, succus) honigsegen, reichliches erträgniss von honig 24, 6.
halībō-ma'ār getränke aus milch und honig (G. **ጠግር**)
 bereitet, honig in milch aufgelöst 253, 10, 15.

xanane *nm* bee larva; *sgtv* **xananetta** *m NS* ~ **xananeyta** *CS, SS*; *rel to* **ixinnine** *vI* to generate, to initiate, **imxinnine** *vI* to be generated, to be initiated; *cf* **amoodasse**, **dhanqacalla**, **ubub**.

A phase in the development of bees [**zizzaale** →], after the stage of eggs [**ubub** →]. It is called **larva** in *SB* 3. For further details about life cycle of bees see under **ubub**.

xananeytä *nf* broodcomb (*CI*); *cf* **folotta**, **ganra**, **lanle**, **lubud**, **samfe**, **sidda**, **takaro**, **xabaza**, **xananeyta**.

(*Rein.*) *Hanān, hanāne* plur. *hānōn* subst. m., indiv. *hānōn-t-tā* plur. -*tīt*
 ('Af. id.) löcher in den wachsscheiben worin sich der honig
 oder die binenbrut befindet.

xangazza *nf NS, CS1* ~ **xangadda** *CS2, SS* buttermilk.

According to *MN* it is added to honey and water for obtaining the mead [**birze** →].

xawaz *nm NS, CS1* ~ **xawad** *CS2, SS* family(ies) {Ty. **ሐዋዝ** [ḥawwaz]} *sgtv* **xawazzo** *m* ~ **xawaddo** *CS2, SS*; *cf* **cishle**, **dabaa**, **haadayto**, **xagaz**, **zizzaaletta**.

Used in *SB 4* as synonym of swarm [**cishle** →].

xawo *nm* ~ **xawwo** flower pollen {?Ty. ሓዎ [hawo] red flower}.

Bees collect and lump pollen on their legs for carrying it inside their hive, where they use it as food. According to XA it is carried inside the cells where it is mixed with liquid honey [**lanle** →]. CI, who calles ‘troop, army’ [**maxaarho** →] the bees who harvest pollen, says that its color varies from white to deep yellow (or almost red) according to the flowers it is collected from.

(*Rein.*) *Háwō* subst. coll. m., plur. *háw-it*, indiv. *hawó-ytā* plur. *-ytit* (cf. ሓዎ und *háwā*) das was *ámab* blume, blüte 305, 24.

xinze *nm NS, CS1* ~ **xinde** *CS2, SS* poison (of animals); *pl xinzit m NS, CS1* ~ **xindit** *CS2, SS*.

MN believes that lizard [**cafur** →] gets its poison from the bees [**zizzaale** →], and that snakes [**caroora**] gets their poison from it. See also under **are** for further details.

zagaxo *nf* kind of tree(s) (*Combretaceae?*); *sgtv zagaxotta f. NS* ~ **zagaxoyta** *CS*.

Branches of this tree are used for producing the smoke [**tika**] needed by beekeepers for operating within a hive [**qafo** →]; cf **oolac**, **waybo**.

zage *vII NS, CS1* ~ **dage** *CS2* 1. to cut 2. to take out {*Af. dage* to dig, to make a hole, to pluck} *rel to zagite vI NS, CS1* ~ **daye** *CS2* to cut, **zagnan** *nm NS, CS1* ~ **daynan** *CS2* cutting, **zagum** *nm* cut.

— **baska zage** *NS, CS1* ~ **baska dage** *CS2* to remove a honeycomb from the hive, to collect honey.

Since it is a dangerous procedure, it is always men who collect honey from traditional and natural beehives. The removable frames of modern hives, instead, can also be taken out by women.

CI used the verb **daye** instead of **zage**. For further details see under **xabaza**.

ziiza *nm* ~ **ziizza** *NS, CS1* ~ **diida** ~ **diidda** *CS2, SS* beetle, coleoptera, dung-roller beetle {*Af. diida*} *pl ziizit* ~ **ziizzit** *m NS, CS1* ~ **diidit** ~ **diiddit**; cf **bulac**, **tsideena**, **uxun**, **zizzaale**.

Insect that produces honey in hollow trees (MC), especially in aloe [**cuure** →] branches (CI). It is also one of the enemies [**caadu**] of bees [**zizzaale** →].

zizzaale *nf NS, CS1* ~ **didaale** *CS2* ~ **dilaale** *CS2, SS* honeybee(s) {*Af. diidaale*} *sgtv zizzaaletta f. NS* ~ **zizzaaleyta** *CS1* ~ **didaaleyta** *CS2* ~ **dilaaleyta** *CS2, SS*.

— **zizzaalet zan abatiya** *NS, CS1* ~ **didaalet** (or **dilaalet**) **dan abatiya** *CS2, SS* beekeeper (lit. ‘the one who performs the taking care of bees’).

MN distinguishes two kinds of bees: red bees [**casa zizzaale**] and black bees [**dat zizzaale**]. They can live together in the same hive [**qafo** →].

Another insect similar to bees is called **okoli zizzaale** (lit. ‘donkey bee’). It is a mining bee, like the **tsideena** [→], but doesn’t produce honey.

According to Dag and Weiss (see Bibliography) and other literature, there are three types of honeybees in Eritrea: *Apis mellifera monticola*, *Apis mellifera scutellata* and *Apis mellifera yemenitica*.

For informations about the life cycle of bees see under **ubub**.

(Rein.) *Didalé* die binen, apes; s. *ḍidalé*.
ḍidalé und *zizalé*, seltener *didalé* subst. coll. fem., indiv. *-ytā*
plur. *-ytit* ('Af. *didalé*, cf. G. **ጸጸንፆ፣ ጸንጸንፆ፣** fliege, **ጸጸ፣**
ጸንጸ፣ susurrare) die bine, *ḍidalé sūm* die binenkönigin, 'A.
80, 3. 5. 9. 12.

zizzaaletta nm NS ~ **zizzaaleyta** CS1 ~ **didaaleyta** CS2 ~ **dilaaleyta** CS2, SS
swarm; cf **cishle**, **dabaa**, **haadayto xagaz**, **xawaz**.

For further details see under **cishle**.

ENGLISH-SAHO INDEX

This is just a general reference list. More specific terms can be found under the main entries.

Activities and products of the bees

honey
honey (pure and liquid)
honey (mixed, beebread)
nectar
poison
pollen
propolis
wax

baska
inti, lanle
bukke
dhacammucus
xinze
xawo
dacmur
congoffe, shimca

Beehive and apiary

beehive
beehive (natural)
beehive (traditional)
entrance (of the beehive)
lid (of the beehive)
fence, apiary

qafo
caretto, gaxseena, murhcumse
gidacto (→ gidac), mascashalä
maatot
gamad
dagge

Bees life cycle and swarm

bee
 guardian bee
 worker bee
to bite
bundle of branches used for capturing the swarm
to buzz (of a swarm)
drone, male bee
egg
larva
pupa
queen bee

swarm

zizzaale
dhawrheena, maxaarho, wardiya
shaqqaala
are
canqel, mascashala
isqithire
canjur
ubub
xanane
amoodasse, dhanqacalla
abba, ina, nugus, reezanto,
shuum
cishle, dabaa, haadayto, xagaz,
xawaz, zizzaaletta

Enemies of the bees and other bee-related animals

ant
bat
beetle
genet
honeyguide bird
(kind of) insect
lizard

dhuurhe
lashshab
ziiza
saxdad
irir
bulac
cafur

mining bee	okoli zizzaale (→ zizzaale), tsideena
spider	cako
wasp	uxun
<i>Harvesting and usage of the honey</i>	
fermentation	askhamar
to harvest	zage
mead, hydromel, honeywine	bathce, birze, malab, mees, Xaliima macar
<i>Honeycomb</i>	
honeycomb (closed)	lubud
honeycomb (new and empty)	samfe, takaro
honeycomb (filled)	folotta, ganra, xabaza, xananeyta
honeycomb (old and empty)	ganra
honeycomb's cell	curum
<i>Morphology of the bee</i>	
abdomen	gabbe
antenna	gashsha
head	amo, xangal
sting	iko
wing	gale
<i>Plants, shrubs and trees</i>	
	alaaki, balasa, cawun, cuure, gaaxunrhe, gargeera, gelgel mesqel, gota, indacaaro, kusura, mazba, muxumwaaxe, oolac, oolal, qalaaminthos, saraw, siraaceera, sucuda, tabab, timbaako, waxamwaaxe, waybo, zagaxo
<i>Tools and accessories</i>	
containers	galadda, idrotta, koora, macdanto, safxa, shaxan, sibbarh
cage for the queen bee	chaachun

A few Saho texts about bees and honey

Giorgio Banti (Oriental University of Naples) and Axmadsacad Maxammad Cumar (Ministry of Education – Eritrea)¹

SOMMARIO

Nella prima parte di questo breve contributo dodici proverbi saho vengono presentati e tradotti, analizzandone anche i principali elementi grammaticali e la struttura testuale. Come indicato nelle sezioni “Source”, i proverbi sono stati raccolti in varie epoche e da diversi autori in Eritrea e nell’adiacente zona irob dell’Etiopia. Quelli che non sono stati raccolti direttamente sul campo da componenti del progetto ATMCS vengono riportati nella loro grafia originale, oltre che nell’attuale ortografia saho dell’Eritrea. Ad eccezione del proverbio nr. 6, tutti gli altri sono accompagnati dalla registrazione sonora di come sono stati letti da Axmadsacad Maxammad Cumar.

Nella seconda parte un testo sulle api pubblicato in uno dei libri scolastici eritrei in saho viene presentato, tradotto e commentato nei suoi principali aspetti grammaticali e lessicali. Anche questo testo è accompagnato dalla lettura da parte di Axmadsacad Maxammad Cumar.

Abbreviations and notes on orthography and grammar

Abbreviations:

3p.	3.rd plural	NS.	Northern Saho (Casawurta – Thaaruuca – Xasabat Care)
3s.	3.rd singular	orsp.	original spelling
abs.	absolutive	pf.	perfect
Ar.	Arabic	pl.	plural
caus.	causative	S	sentence
cf.	compare with	sgtv.	singulative
CS.	Central Saho (Minifire)	SS.	Southern Saho (Xazo ~ Xado, Irob)
e.g.	<i>exempli gratia</i> , for example	syn.	synonym
Eth.c.	Ethiopian calendar	tr.	transitive
f.	feminine	Ty.	Tigrinya
gen.	genitive	var.	variant
H	high	vI	first class verbs (verbs with prefixes and suffixes)
impf.	imperfect	vII	second class verbs (verbs with suffixes)
intr.	intransitive	vIII	third class verbs (stative verbs)
L	Low	vIV	fourth class verbs (compound verbs)
lit.	literally	σ	syllable
m.	masculine	~	variant
N	noun		
neg.	negative		
nom.	nominative		
NP	noun phrase		

¹ The authors are grateful to Abraahim Maxammad and Cabdulqaadir Saalix, as well as to Moreno and Roberta Vergari, and to Yaqob Beyene for their help in preparing this paper. Obviously only the two authors are responsible for any mistake in it.

Orthography:

Except for the name Saho and when otherwise stated, Saho words are written with the current official orthography used in Eritrea. Notice in particular: *c* = [tʃ], *ch* = [tʃʰ], *č* = [tʃ], *dh* = [d] and its allophone *rh* = [ɾ], *gn* = [ɲ], *j* = [dʒ], *kh* = [x], *q* = [kʰ], *qh* = [xʰ], *sh* = [ʃ], *th* = [tʰ], *ts* = [sʰ], *x* = [ħ]. Long vowels are indicated with double letters, e.g., *a* [a] vs. *aa* [a:]. However, tone marks have been added in the grammatical analysis, e.g., *á* and *áa* for high-toned short and long *a*, *a* and *aa* for low-toned short and long *a*, *âa* for falling-toned long *a*, and *ǎa* for rising-toned long *a*.

Grammar

When it is not otherwise stated, the grammatical terms are those used in Banti and Vergari (2005).

I. Traditional texts

A proverb from the nineteenth century

(1.) *Heyaûtí kâ af baská kînî, kâ garbá sirá kînî* (or^{sp}.)

Xiyawti kaa af baska kinni, kaa garba siraa kinni. [I 01 Xiyawti.mp3](#)

‘The mouth of men is honey, his stomach is poison’

Source:

The above proverb is included in the well-known collection of Saho texts published by Leo Reinisch (1889: 302), as nr. 28 in its section VIII on *Sprichwörter*. It is reproduced here in its original spelling and in the Eritrean national Saho orthography.

Meaning:

Don’t believe what people say, because their feelings or what they think may be unpleasant for you. People frequently disguise what they really feel or think.

Grammatical analysis:

Xiyawtí: gen. of *xiyáwto* sgtv. m. of *xiyáw* f. ‘human being, person’. Here the genitive noun is a topic, resumed by the two occurrences of the possessive *káa*.

Káa af: *káa* ‘his’ + *af* (L-toned both as abs. and as nom.) m. nom. ‘mouth’. It is contracted into [kâ:f] with a falling tone in the audio recording.

Baská: f. abs. ‘honey’.

Kinní: 3s. m. present of *kinni* vIII ‘be’. This first occurrence of *kinní* has a final H-tone in order to mark that it is followed by another statement.

Garbá: f. nom. ‘stomach, belly’, here used to indicate ‘what one person thinks or feels’.

Siráa: m. abs. ‘poison’. Notice that this is an invariable noun that keeps the same form *siráa* when it occurs as abs. and nom.

Text structure analysis:

After the topic *xiyawti*, the proverb is formed by two parallel statements of 6 and, respectively 7 syllables of perfectly parallel structure:

[*kaa X*]_{SUBJECT} *Y kinni* vs. [*kaa Z*]_{SUBJECT} *W kinni*

While the two contrasted subjects *af* and *garba* are of uneven length, the two contrasted nouns *baska* and *siraa* are disyllabic nouns.

The two occurrences of *kinni* at the end of the two parts of this proverb provide a rhyme. Notice that it is not infrequent in Saho oral poetry for repetitions of the same word to occur at the ends or in other parts of successive lines. Indeed, it will be seen that many of the following proverbs display aspects of Saho poetic language.

Five other proverbs from the Southern Region of Eritrea

(2.) *Murri qaxar male, baska siraa male* [1 02 Murri qaxar.mp3](#)

‘Fresh milk doesn’t cause stomach ache, honey has no poison’

Source:

Collected by Moreno Vergari in 2002-2004 from Jamaal Cali, a speaker of NS. A variant is published in Abraahim Maxammad Cali (2005: 40): *baska siraa male, murri qaxar malee yaanah* ‘they say that honey has no poison, fresh milk doesn’t cause stomach ache’.

Meaning:

A deed done confidently doesn’t disappoint you. This proverb is used for stressing that something is without defects or blemish.

Grammatical analysis:

Murrí: nom. of *múrra* m. ‘fresh milk’ (of a cow, goat, or sheep).

Qaxár: abs. of *qaxár* m. ‘burning stomach or oesophagus’. Notice that this is an invariable noun that has *qaxár* also as nom and gen. The same noun also occurs in the sentence *qaxár sabbátah umáatih aniyo* ‘I feel bad because of *qaxár*’. The middle verb *qaxaarite* is derived from *qaxár*, *qaxaarite* or *qaxaarítak aniyo* ‘I feel my stomach or my oesophagus burning’.

Malé: ‘doesn’t have’. This first occurrence of *malé* has a final H-tone in order to mark that it is followed by another statement.

Baská: f. nom. ‘honey’.

Siráa: m. abs. ‘poison’ (cf. proverb 1.). Notice that *basár* m. abs. ‘dirt (one sees in dirty water or honey)’ occurs in another variant of this proverb: *murri qaxar male, baska basar male*.

Text structure analysis:

This proverb consists of two rhyming lines, each of six syllables, and of similar syntactic structure. The rhyme is provided by the two occurrences of *male* at the end of each line. The other four words are disyllables, that reinforce the syntactic

parallelism between the two lines:

| [σ σ]_{SUBJECT} [σ σ]_{OBJECT} *male* | [σ σ]_{SUBJECT} [σ σ]_{OBJECT} *male* ||

- (3.) *Baska beetaa baska, alliitaa baska, xarhitaa baska* [I 03 Baska beetaa.mp3](#)
 ‘Honey is honey when people eat it, it is honey when they vomit it, it is honey when they pour it’.

Source:

Abraahim Maxammad Cali (2005: 40).

Meaning:

This proverb is used to express appreciation of something, or to point out that a behaviour, a habit, etc., never changes. Maxammadcali Axmad explained it in Kaaribossa in 2008 saying: “*Baska beetaa basak-ta, gaxaa basak-ta*” (“honey is sweet when they eat it, it is sweet when it comes back”, i.e., when you vomit it you feel its sweet taste in your mouth).

Grammatical analysis:

Baská: f. nom. ‘honey’. Notice that it remains *baská* also when it is used as a N predicate. Here the N predicate *baská* is not followed by the copula *kinní*, even though NS. and CS. commonly use it with N predicates, as in *baská kinní* ‘it is honey’ and *siráa kinní* ‘it is poison’ in proverb (1.).

Béetaa participle of *beete* vII ‘eat’. Notice that this and the two subsequent participles are understood to be 3p. because they refer to an impersonal animate subject, usually expressed in Saho by means of the 3p. They are used here in different-subject configurations, because their subjects are impersonal 3p. while the subject of the three matrix clauses is *baská*, 3s. f.

Allíitaa var. *anlíitaa* participle of *anliite* ~ *alliite* vII ‘vomit’.

Xarhíitaa participle of *xarhite* middle of *xarhe* vII ‘pour, spill’.

Text structure analysis:

After the nominative topic *baska* the proverb is formed by three parallel statements of 4, 5 and, respectively, 5 syllables of perfectly parallel syntactic structure:

[V_{PARTICIPLE} *baska*]_S [V_{PARTICIPLE} *baska*]_S [V_{PARTICIPLE} *baska*]_S

These three clauses can be regarded as rhymed, cf. what has been said under proverb (1.) about multiple occurrences of the same word as rhymes in Saho oral poetry.

- (4.) *Cuureeko dhacaminnextii, baskat dhacam miyaarhige* [I 04 Cuureeko dhacaminnextii.mp3](#)
 ‘Who didn’t taste aloe, can not recognize the taste of honey’

Source:

Abraahim Maxammad Cali (2005: 51), who also provides a variant with *tamo* (m. ‘taste, flavour’) instead of *dhacam*.

Meaning:

If you didn’t have bad experiences, you cannot appreciate good experiences. Only those who suffered can appreciate what is good.

Grammatical analysis:

Cuuréeko: *cuuré* + *-ko* ‘from’. *Cuuré* f. is a general term used for different bitter plants of the same family as aloe.

Dhacamínnexétii: *dhacamínnexé* + *tíi*, where *dhacamínnexé* is the neg. relative 3s. of *dhacame* VII ‘to taste’, and *tíi* is the nom. of *tíya* m. ‘one, one who’.

Baskát: gen of *baská* f. ‘honey’.

Dhacám m. abs. ‘flavour, taste’.

Míyaarhigé: neg. impf. 3s. m. of *eerhege* VI ‘know’.

Text structure analysis:

This proverb consists of two halves of almost equal length: the subject NP *cuureeko dhacaminnetii*, and the object NP followed by the negative verb *baskat dhacam miyaarhige*. The former is 9 syllables long, the second 8 syllables.

Parallelism obtains between the two contrastive disyllables *cuure* ‘(bitter) aloe’ and *baska* ‘(sweet) honey’ at the beginning of each half. In the variant with *baskat dhacam* there is also full sound parallelism in the occurrence of the two etymologically related words *dhacaminne* ‘who didn’t taste’ and *dhacam* ‘flavour, taste’ in the second positions of the two halves.

- (5.) *Zate le zizzaale lee baska betta, zate hin ziizzi lee xage beeta* [I.05 Zate le.mp3](#)
‘The bees that agree with each other eat honey, while the beetle that doesn’t agree with the others eats faeces’

Source:

Abraahim Maxammad Cali (2005: 137), who spells *zatele* for *zate le* and adds *yaanah* ‘they say that’ at the end of this proverb. Immediately after it he adds a variant with *qacattit* ‘flies’ instead of *ziizzi* in its second half, and the two forms of *beete* ‘eat’ in the pf. instead of the impf.: *Zatele zizzaale lee baska bette, zate hin qacattit lee xage beete yaanah*.

Meaning:

Working together is necessary for achieving success. Achieving unity is important for performing significant tasks.

Grammatical analysis:

Zaté f. abs. ‘agreement, discussion’.

Lé relative present 3s. of *le* ~ *leya* VIII ‘have’.

Zizzaalé nom. of *zizzaalé* f. ‘bee(s)’ used as a collective term.

Lee ... *lee* enclitic conjunctions used for contrasting NP’s in two successive clauses (*lel* could not be used here). Notice that *lee* occurs in second position, after the first NP of its clause.

Betta impf. 3s. f. of *beete* ‘eat’. Notice that it is realized as [bet:ǎ:] with its final vowel lengthened and with a rising tone in order to mark that it is immediately followed by another clause.

Hín relative present 3s. of *hina* ‘lack, not to have’.

Ziizzí nom. of *ziizza* m. ‘beetle’.

Xáge m. abs. ‘faeces, shit’ (mostly of human beings).

Beetá impf. 3s. m. of *beete* ‘eat’.

Text structure analysis:

This proverb consists of two lines of almost equal length:

<i>zate le zizzaale lee baska betta</i>	11 σ,
<i>zate hin ziizzi lee xage beeta</i>	10 σ.

The two lines display a quasi-rhyme in *betta* vs. *beeta*. There is consonantal assonance in the two initial nouns of each of the two lines (*zate - zizzaale* and *zate - ziizzi*), as well as alliteration in *baska betta* and *beeta*, and in *le* and the two occurrences of *lee*. The consonantal assonance pattern is thus the following one (notice that Ø indicates a sound that is not relevant for consonantal assonance):

<i>z - l - z (- zz) - l - b - b</i>	[= A - B - A (- A) - B - C - C]
<i>z - Ø - z (- zz) - l - Ø - b</i>	[= A - Ø - A (- A) - B - Ø - C]

The identical initial word *zate* occurs in the two contrastive relative clauses *zate le* ‘who have agreement’ and *zate hin* ‘who don’t have agreement’. The two contrasted nominatives *zizzaale* and *ziizzi* are of unequal syllabic length but display consonant assonance, while the other two contrasted nouns *baska* and *xage* are of identical syllabic length, since both of them are disyllables.

The syntactic structure of the two lines is perfectly parallel:

$$[[[N V]_{\text{RELATIVE CLAUSE}} N]_{\text{SUBJECT NP}} \textit{lee} N_{\text{OBJECT}} V]_s$$

- (6.) *Zizzaale dhaamati duuda, zizzaale yaabixeti duuda*
‘Who buys bees is a fool, who sells bees is a fool’

Source:

This proverb has been collected in Kaaribossa in 2008 during an interview with Maxammadcali Axmad, a speaker of northern Saho.

Meaning:

Doing useless and unnecessary things, or wanting to perform complex tasks without knowing enough about them is foolish. Indeed, those who know about bees know that a swarm may fly away from one's beehive, and are anyhow able to go in the wild and capture a swarm. Only Saho's who don't know how to handle bees could think of buying them.

Grammatical analysis:²

Dhaamati: *dhaama* + *ti*, where *dhaama* is the impf. 3s. m. of *dhaame* VII 'buy', and *ti* is the nom. of *tiya* m. 'one, one who', the same as *tii* in proverb (4.).

Duuda m. 'fool, stupid person'. Notice that here the N predicate is not followed by the copula *kinni*, just as in proverb (3.).

Yaabixeti: *yaabixe* + *ti*, where *yaabixe* is the impf. 3s. m. of *eebexe* VI 'sell'.

Text structure analysis:

The proverb is formed by two rhyming lines of almost equal length:

zizzaale dhaamati duuda 8 σ,
zizzaale yaabixeti duuda 9 σ.

The initial and last words are identical, and the only difference consists in the two dependent verbal forms *dhaama* vs. *yaabixe*. Also the syntactic structures of the two lines are identical:

[[N_{OBJECT} V]_{RELATIVE CLAUSE} *ti*]_{NP SUBJECT} [N]_{NP PREDICATE}

Seven other proverbs from the Irob Saho

(7.) *Hék'i hák'e-h gahá-do, ba'êri málab a'ubīné* (orosp.)

Xeqqi xaqqeh gaxa(a)do, baceeri malab aacubiine [I 07 Xeqqi.mp3](#)
 'If justice became just, the ox would drink honey beer'

Source:

The above proverb was collected by Herma Plazikowsky in Ethiopia from an "Abba Tesfāē", probably to be identified with the well-known Lazarist scholar Abba Täsfa Sällase, and published as nr. XII in Plazikowsky and Wagner (1953: 386). It is reproduced here in its original spelling and in the Eritrean national Saho orthography.

Meaning:

Plazikowsky and Wagner write: "Das Sprichwort spielt auf die Bestechlichkeit der abessinischen Richter an. Es ist genauso unmöglich, daß wirklich Recht gesprochen wird, wie daß ein Ochse Bier trinkt", i.e., the proverb refers to the corruptibility of Abyssinian judges. Just as it is impossible that an ox drinks honey beer, it is unlikely

² No tones are indicated here, because the audio file was not available to G. Banti when he prepared this part of this paper.

for a judge to pass a just sentence.

Grammatical analysis:

Xaqqi: nom. of *xaqqe* m. ‘justice’. Notice that Plazikowsky and Wagner write *hék’i* and *ba’éri* with penultimate stress, while NS. and CS. have ultimate high-tone in the nom. of these m. nouns (*xaqqí*, *beceerí*). If it is not a mistake, this would document a different tonal pattern of these nominatives in the southern Saho dialect of this Irob speaker.

Xáqqeh: *xáqqe* + *-h* ‘by, to, with’ (adverbial, goal, instrument). Here this postposition has an adverbial value.

Gaxáado: 3s. m. of the impf. of *gaxe* vII ‘to return to, to turn, to enter’ followed by the conjunction *-dǒ ~ -dǒo*. This form is used frequently in the protasis of contrary-to-fact conditional sentences as in this proverb, while different compound tenses can be used in their apodosis (see below). Another example of this kind of conditional sentence from a speaker of NS. is *taacubéedǒo béttak tiné* ‘if you had drunk, you would have eaten it’ (with the 2s. of the conjugated participle of *beete* vII ‘eat’).

Baceeri [baʕé:ri] or [baʕe:ri]: nom. of *bacéera* m. ‘ox’, a variant of *becéera*.

Málab m. abs. ‘honey beer, fermented beverage containing honey’.

Aacúbiiné: contracted variant of *aacúbi yiné*, 3s. m. of a compound tense formed by the participle of *oocobe* vI ‘drink’ and the pf. of *ine* vI ‘be, exist’. The form has final short *-i*, consistently with Reinisch (1878: 102) who reports for Irob Saho participles in short *-i* from vI verbs, e.g., *ālíki tîne³* 2s., *ālíki yíne* 3s. m. from *ilike* ‘send’. In some NS. and CS. varieties these participles of vI verbs have long final vowels, e.g., *aacúbií*; cf. also the long final *-aa* in the three participles of vII verbs in proverb (3.).

Text structure analysis:

This proverb consists of a conditional sentence, whose protasis and apodosis are of unequal length. There are however consonantal assonances in its two clauses:

1st clause: 7 σ, x - x - x
2nd clause: 9 σ, b - c - b - c - b

The syntactic structure of the two clauses is almost identical:

1st clause: N_{SUBJECT} N-*h* V
2nd clause: N_{SUBJECT} N V

(8.) ይ ኢማናህ ጻዳ ማላን ተ ጻላይተ ።

Yi imaanah cida masaan te dilaalayta [I 08 Yi imaanah.mp3](#)

“‘Only by their trust in me they don’t make debts’ said the bee’.

³ Reinisch uses here an *a* with strikethrough, that is replaced here by *e* for typographical reasons.

Source:

Abba Täsfay Mädhən (1993 [Eth.c. = 2000 A.D.]: 88). It is reproduced here in *abba* Täsfay’s adapted *fidel* orthography and in the Eritrean national Saho orthography.

Meaning:

Only reliable people or things should be trusted. Indeed, it is unwise and dangerous to make debts relying only on one’s trust in bees, because the next year they may have gone away or not yield any honey.

Grammatical analysis:

Yi possessive 1s. ‘my’. This is an instance of so-called objective possession, where the possessive is syntactically the object of its head noun.

Imáannah: *imáan* m. ‘trust, belief, faith’ + *-h* ‘by, with, to’ (instrument, adverbial, goal). Here this postposition has an instrumental value. In the recording of this proverb Axmadsacad, a speaker of CS., contracts *yi imáannah* into *yiimaanah*.

Cidá nf ‘debt’.

Másâan neg. impf. 3p. of *saye* vII ‘enter’. The negative particle in *abba* Täsfay’s spelling is *má-*, already observed by Reinisch (1878: 95) for Irob Saho, whereas in NS. and CS. it is usually *mí-*. Axmadsacad in the recording reads *mísâan*. Notice also the construction *cidá saye* ‘make a debt’.

Té pf. 3s. f. of *e* vI ‘say’.

Dilaalayta southern sgtv. f. of *dilaalé* ‘bee’, the Irob variant of NS. *zizzaalé* ‘id.’.

Text structure analysis:

This proverb is a quasi-wellerism with a dyadic structure consisting in (i.) a statement and (ii.) the identification of the speaker.

The recurrent vocalic pattern *i - a - a* (- *a*) in the three major constituents of this proverb provides it with vocalic assonance:

yi imaanah (→ *yiimaanah*),
cida masaan,
dilaalayta.

(9.) ግጋብ ጉርተ ጲላላይታ ጰግሓድ ሓዎ ኮክዋጊይታ ።

Cagab gurte dilaaleyta, dagxad xawwo kok wagiita [I.09 Cagab gurte.mp3](#)
‘A bee in search of trouble looks for pollen in your porridge’.

Source:

Abba Täsfay Mädhən (1993 [Eth.C. = 2000 A.D.]: 87). It is reproduced here in *abba* Täsfay’s adapted Fidel orthography and in the Eritrean national Saho orthography.

Meaning:

Trouble seekers look for silly things where they don't exist. If you fight for defending yourself where you belong, it is your right, but if you fight where you don't belong, in other people's places, it is your fault if you get into trouble.

Grammatical analysis:

Cagáb f. abs. 'fault, crime'.

Gurte: pf. 3s. pf of *gure* vII 'want', SS. equivalent of *farhe*

Dilaaleyta: nom. of *dilaalé* f. 'bee'.

Dagxad: *dagxa* f. 'porridge (usually made of corn flour or also from other cereals)' + *-d* 'in', SS. variant of *-ddé*.

Xáwwo m. abs. 'pollen' (also *xáwo*).

Kók: *ku* 'you' + *-k* 'against, from'.

Wagiita: impf. 3s. f. of *wagiye* vII 'look for, search'

Text structure analysis:

This proverb consists of two rhyming 8-syllable lines. The parallelism is highlighted orthographically by *abba* Täsfay' spellings **ዲላላይታ** and **ኮክዋጊይታ**, i.e., *dilalayta* and *kokwagiya*, so that the last two letters are **-ይታ**.

1.st line	σ σ σ σ σ σ σ ta
2.nd line	σ σ σ σ σ σ σ ta

The first line is a complex NP with an embedded relative clause, while the second one consists in the remaining part of the sentence, i.e., three complements and the main verb. The formal parallelism consists not only in the two occurrences of the final rhyming syllable *ta*, but also in the fact that the two initial words of each line are disyllables: *Cagab gurte* 'who wants fault' and, respectively, *dagxad xawwo* 'pollen in the porridge'. In addition to this, the vowels *a - ay - a* and *a - ii - a* of the final three syllables of the two lines are so similar that they can be regarded as an instance of quasi-assonance.

(10.) **ዲላላይታክ ማብሎ ዳየድ ራዕታ ።**

Dilaaleyta kee mablo dhayed racta [I 10 Dilaaleyta kee.mp3](#)
'A bee and sight remain nearby'.

Source:

Abba Täsfay Mädhən (1993 [Eth.C. = 2000 A.D.]: 89). It is reproduced here in *abba* Täsfay's adapted Fidel orthography and in the Eritrean national Saho orthography.

Meaning:

This proverb is often used for saying that one shouldn't underestimate anything. Indeed one's sight and the distance a bee can fly are limited. Because of the phrase *adde* (~ *ed*) *uble* 'see somebody negatively', 'make gossip about somebody', *mablo*

can also mean ‘gossip’ here. In this sense, this proverb can also be used for saying that gossip doesn’t go a long way, and that one can overcome it.

Maxammadcali Axmad of Kaaribossa provided a different interpretation of this proverb: just as bees can be hidden in nearby places while one cannot see them, your fault can be seen by other people while you cannot see it yourself.

Grammatical analysis:

Dilaaleyta sgtv. f. of. *dilaalé* f. ‘bee’.

Kee ‘and’. Notice that the CS. speaker actually says *dilaaleytaakée*, with the final *-á* of *dilaaleyta* lengthened because of the enclitic *-kee*, and a final rising tone to mark that something follows.

Mabló nom. of *mabló* f. ‘sight, vision’, verbal noun of *uble* ‘see’.

Dhayéd: *dhayé* + *-d*, where *dhayé* f. is a SS. variant of *dhayí* f. ‘nearness. being near’ (verbal noun of *dhaye* VIII ‘be near’), and *-d* ‘in’ is the SS. variant of *-ddé*.

Racta: impf. 3s. f. of *raace* ‘stay, remain, being together’.

Text structure analysis:

Differently from most other proverbs discussed here, this one consists in a plain sentence with no particular formal features of parallelism. It begins with a subject NP of 7 syllables, formed by two conjoined nouns, and is closed by a sequence of 4 syllables formed by a complement followed by the verb.

The recording shows however that the speaker organizes this proverb in two half lines of 5 and 6 syllables respectively, by splitting up from the conjoined NP the second noun. In this manner, its first line is formed by a single word and an enclitic particle, i.e., *dilaaleytaakee* “a bee and”, while its second half line is formed by 3 disyllables, *mablo dhayed racta*. A structure is thus imposed on it by the performance, that strongly contrasts the first half against the second one.

(11.) ዳናናድ ባስካ ባሳክ ማታ ።

Dananad baska basak mataa [I 11 Dananad.mp3](#)

‘For a donkey, honey doesn’t taste good’.

Source:

Abba Täsfay Mädhən (1993 [Eth.C. = 2000 A.D.]: 89). It is reproduced here in *abba* Täsfay’s adapted Fidel orthography and in the Eritrean national Saho orthography.

Meaning:

An advice to an ignorant is senseless. It is useless to give advice or an important thing to a person who can’t appreciate it.

Grammatical analysis:

Danánad: *danán* m. ‘donkey’ + *-d* ‘for, to, in’. Notice that *danán* is the SS. variant of *zanán*, and that *-d* the SS. variant of *-ddé*.

Baská nom. f. ‘honey’.

Basák: ideophone used in the intransitive phrases *basák e* and *basák erhxe* ‘being sweet, tasty, delicious’.

Matáa: negative impf. 3s. f. of *e vI* ‘say’.

Text structure analysis:

But for the initial topic *dananad* that is a trisyllable, the other three words are disyllables as in proverb (10.). Consonantal and vocalic assonance is apparent in the two central words *baska* and *basak*.

(12.) ዋኒ ዋኒ ባህታ ዲላላ ባስካ ባህታ ።

Waani waani bahta, dilaale baska bahta [I 12 Waani waani.mp3](#)
 ‘Speech brings speech, honey bees bring honey’.

Source:

Abba Täsfay Mädhən (1993 [Eth.C. = 2000 A.D.]: 89). It is reproduced here in *abba* Täsfay’s adapted Fidel orthography and in the Eritrean national Saho orthography.

Meaning:

This proverb is used for pointing out that one has something to say about what has been just said by another person. Indeed, at times communication creates complex problems. However, when one speaks it is obvious that communication develops, not only creating problems, but also solving them some times.

Grammatical analysis:

Waani f. ‘speech, talking’. The first occurrence of this word is in the nominative, the second one in the absolutive. These two case forms are identical in this class of feminine nouns, that includes also *dilaalé* f. ‘bee(s)’.

Bahtá: impf. 3s. f. of *baahe* vII ‘bring’. At the end of the first line this word is pronounced as [bahtá:], with a lengthened final vowel and a rising tone in order to mark that it is followed by another line.

Dilaalé: nom. of *dilaalé* f. ‘bee(s)’.

Text structure analysis:

This proverb is formed by two rhyming lines of almost equal length. As in the proverbs (1.) and (2.) the rhyme consists in the occurrence of two identical words at the end of each line:

waani waani bahta 6 σ
dilaale baska bahta 7 σ.

Notice that with the only exception of *dilaale*, that is a trisyllable, all other words are disyllables. The initial repetition of *waani* in two different case forms, and the final occurrence of *baska bahta*, that display consonantal and vocalic assonance, provide an

opening and closing pattern, that is strengthened by the rhyme that binds the two lines together.

This pattern can be represented as follows:

A - A - B₁
X - B₂ - B₁

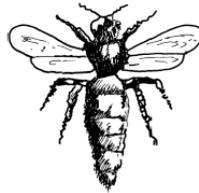
In addition to this, the syntactic structure of the two lines is identical:

[N_{SUBJECT} N_{OBJECT} V]_S

II. A contemporary text

The following text about bees is from *SB2*: 19-22, i.e., from the Eritrean school book on “Saho language” for the 4th class. It is reproduced here in its original text and provided with a translation and an audio recording by Ahmadsacad Maxammad Cumar, one of the two authors.

Curfa 3 Zizzaale



Zizzaale aymi? Zizzaale bahaayimko inki cayna tekkih
awwaaxat filcooko kinni. Zizzaale galil lemhi sabbatah,
firta. Zizzaale ula ulah hido tiyah mimartaaki,
cishleh marta awwaaxa kinni.



Zizzaale mangum farhshishsham kee xiyawti barhahi
nabradde naba gide lem kinni. Aki bahaayimko yimfillee
xaal lel leya. Tayim lel xomboobaako xawwo askatti kee
lay guura isheh kee aki xiyawah macaasha abtamhi
sabbatah kinni. Ishi caduuko lel ishe dhawudhdha.
Zizzaale ta xussumte thabiica lemhi sabbatah, tayfaaraw
sahal kinni.

19

In order to enable the reader to follow the translation and the recording more easily, the text has been split up into paragraphs. The beginning of each new page is indicated in square brackets.

[p. 19, § 1] [II 19-01.mp3](#)

Zizzaale aymi? Zizzaale bahaayimko inki cayna tekkih awwaaxat filcooko kinni. Zizzaale galil lemhi sabbatah, firta. Zizzaale ula ulah hido tiya tiyah mimartaaki, cishleh marta awwaaxa kinni.

‘What are bees? Bees are a species of animals that belong to the family of insects. Bees fly because they have wings. Bees don’t live alone, they are insects that live in swarms’.

Comments:

Zizzaale bahaayimko inki cayna tekkih awwaaxat filcooko kinni: even though this sentence has been translated in English with an embedded relative clause, its actual structure is formed by the main clause *awwaaxat filcooko kinni* ‘it is from the family of insects’ preceded by a subordinate clause marked by a pf. with *-h* (*tekkih*) that is semantically more similar to a conjoined clause: ‘Bees are one species of animals and ...’.

Zizzaale ula ulah hido tiya tiyah mimartaaki, cishleh marta awwaaxa kinni: in this sentence a negative focus (‘not living alone’) is contrasted with an affirmative focus (‘being insects that live in swarms’) by means of a negative verbal form + *-ki*, as in p. 22, § 1.

[p. 19, § 2] [II 19-02.mp3](#)

Zizzaale mangum farhshishsham kee xiyawti barhahi nabradde naba gide lem kinni. Aki bahaayimko yimfillee xaal lel leya. Tayim lel xomboobaako xawwo askatti kee lay guura isheh kee aki xiyawah macaasha abtamhi sabbatah kinni. Ishi caduuko lel ishe dhawudhdha. Zizzaale ta xussumte thabiica lemhi sabbatah, tayfaaraw sahal kinni.

‘Bees are very useful and have an important role for the survival of men. They also behave differently from other animals. This is because they produce food for themselves and for other animals by picking pollen from flowers and fetching water. And they defend themselves from their enemies. Because bees have this aforementioned behaviour, it is easy to raise them’.

Comments:

Xiyawti barha: lit. ‘son of man’ is a quasi-calque from Ar. بنو آدم *banū Adam* ‘sons of Adam, mankind’.

Xomboobaako xawwo askatti kee lay guura: *askatti* and *guura* are pronounced as [aská:ti:] and, respectively [gú:ra:] by Axmadsacad. They are the participles of *eskette* vI ‘collect, pick’ and *guure* vII ‘fetch (water)’.

[p. 20, § 1] [II 20-01.mp3](#)

Akkinnan zizzaalet filci barhsime xaal, gide kee abitto yabbuxute zoobitih yaqhoome. Usun lel reezanto, xunjur kee kaddamte/xawwo taskattem kinon. Akkinnanti lel ishuuray akleya.

‘Each colony of bees consists of groups that have different behaviours, roles and occupations. They are the chief (queen bee), the drones, and the workers/those that collect pollen. Each of them has its own job’.

Comments:

Akkinnanti: *akkinnan* indefinite relative of *ekke* ‘be, become, happen’ + *ti* nom. m. of *tiya* ‘the one that’. Since the indefinite relative is syntactically a modifier, it requires *tiya* as dummy NP head.

Ishuuray: *ishi* reflexive 3s. possessive + *uray* m. ‘work’

[p. 20, § 2] [II 20-02.mp3](#)

Reezanti amaa xawaz/ciyaali aniinah mangum farhshiisha. Reezanti bademko amaa xawaz hido cishli fax-fax yah yalay. Reezanti say zizzaalettö kinni. Inki zizzaaletti qafodde, inki reezanti bisah kinni maram. Aki cusub reezanti yunkulluqhemko, amaa cambaale reezanti lel ishi filco yabbirhih irolle yawce. Cusub cishle lel dhisha. Wohido lel sinne-sinneh yangaaciinih amlikinnanti/subinnanti adde mara. Zizzaalet reezanto saytiya kinamhi sabbatah amfaara tee uray kinni. Xayit waqhte inki lellecidde 2500-3000 lalimtiya dhagan dhalta. Zizzaalet reezantohi cumri aykee 5 iggida dhagan gufa.

‘The chief is very necessary for life of the swarm. If the chief died, the family would scatter and vanish. The chief is a female bee. In one beehive there lives only one chief. If another new chief is born, the chief who resided there takes its own swarm and goes outside. It thus founds a new colony. Otherwise they fight each other and whoever wins lives there. Since the chief of the bees is a female, reproduction is its job. In times of abundance (i.e., when there is much rain and food), it lays up to 2500-3000 eggs in one day. The age of the chief of the bees (can) reach up to 5 years’.

Comments:

Amaa xawaz/ciyaali: the anaphoric demonstrative *amaa* is used here because the concept of bee swarm has already been introduced in the preceding paragraphs.

Xawaz gen. of *xawaz* m. actually means ‘family’, but is used here as a synonym of *cishle* ‘swarm’.

Ciyaali gen. of *ciyaala* ‘family, members of a household’ is a loanword from Ar. عيال ^{‘iyāl} ‘children, dependents’ that also occurs in Ty. ሰያል ^{‘əyāl} ‘members of a household’. (The final *-a* in the Saho word is probably to be explained as a blend with Ar. عائلة ^{‘āla} syn. of ^{‘iyāl}).

Fax-fax yah: from ideophonic *fax-fax* e vIV ‘scatter (intr.)’.

Zizzaalettö: sgtv. f. of *zizzaale* ‘bee’. The dieresis is used in Saho orthography for distinguishing tonal minimal pairs such as *zizzaaletto* [ziz:a:lét:o] m. ‘male bee’ from *zizzaalettö* [ziz:a:let:ó] f. ‘female bee’, *barha* [báɾa] m. ‘male child’ from *barhä* [baɾá] f. ‘female child’, etc.

Inki zizzaaletti qafodde, inki reezanti bisah kinni maram: notice the pseudo-cleft construction where the focussed nominative NP *iniki reezanti bisah* ‘only one chief’ is the subject of the 3s. copula *kinni*, while the predicate NP *maram* ‘what exists’ (*mara* ‘it exists’ nominalized by *-m*) occurs after the copula.

Bisah: ‘only’, postposed to the NP it focuses, that can occur in the nom. if it is required as *iniki reezanti bisah* ‘only one chief’. Notice that *bisah* is a loan from dialectal Ar. *بِسْ bass ~ biss* ‘only, just’.

Amlikinnanti: *amlikinnan* invariable relative of *imlike* vI ‘win’ + *ti* nom. m. of *tiya* ‘the one who’.

Subinnanti: *subinnan* invariable relative of *sube* vII ‘win’ + *ti* nom. m. of *tiya* ‘the one who’.

[p. 20, § 3] [II 20-03.mp3](#)

Xunjur dulusam kee kurkurin cirhele zizzaalet filco kinon. Xunjur labeeto kinon. Amaa amfaara lel ten araxah yakke. Nibaarholle xunjur lay araktam kinon yaanah warroyshan. Tayim laakin zirab kinni. Tayim kalath akah yakkem lel xunjur cadur miyakdumiini. Amaa macaashat askotta kee aki uray akimara kinni abtam.

‘The drones are a group of bees that are fat and have a round shape. The drones are males. Reproduction takes place by means of them. In our country it is said that the drones are those that fetch water. But this is false. The reason that this is wrong is that drones never work. Food collecting and other jobs, it is other ones who do them’.

Comments:

Amaa amfaara: the anaphoric demonstrative *amaa* is used because the concept of reproduction has already been introduced in the preceding paragraph.

Ten araxah: lit. ‘by means of their way’.

Nibaarholle: *ni* ‘our’ + *baarho* f. ‘country, earth’ + *-lle* ‘in’.

Yaanah warroyshan: notice the 3p. used as an impersonal form, and the subordinate form *yaanah* (from *e* vI ‘say’) used to mark the direct quote that depends from *warroyshan* ‘they claim’.

Amaa macaashat askotta kee aki uray akimara kinni abtam: the object of *abtam* ‘those who perform’ is *amaa macaashat askotta kee aki uray* ‘collecting food and the other work’, that is separated from its verb and put in topic position. *Akimara* (*aki* ‘other’ + *mara* pl. of *tiya* ‘the one who’) is the focussed NP of the pseudo-cleft, while the position of *abtam* after the copula *kinni* marks that it a presupposed element.

[p. 20, § 4] [II 20-04.mp3](#)

Zizzaaleeko takdumem quntsubam kee urhurham yekkiinih ummannimko mangum kinon. Ten migac akah [p. 21] yasxasseekah lel umman uray abtam tena kinni. Ta kaddamte amfaaraako bextih aki uray inkoh sinneh aban. Masalan teelo yaskattin. Baskat xabuz aban. Lay yakkeedo arakan.

‘Among the bees those who work are small and short, and are more numerous than all the other ones. Like their name [p. 21] indicates, it’s they who perform all the work. These workers, except for breeding, perform the other jobs by themselves. For

instance, they collect food. They build honeycombs (lit. combs of honey). They also fetch water’.

Comments:

Ummannimko mangum kinon: *ummannimko* (*umman* + nominalizing *-m* + *-ko* ‘from’), *mangum* (*mango* vIII ‘be many, be much’ + nominalizing *-m*). Notice the comparative construction that is lit. ‘they are many from all’.

Umman uray abtam tena kinni: notice the pseudo-cleft with *umman uray abtam* ‘those who perform (*abtam* 3s. f. of *abe* vII ‘do’ + nominalizing *-m*) all the work’ subject of *kinni* (3s.) and the focussed long non-subject pronoun *tena* ‘them’.

[p. 21, § 1] [II 21-01.mp3](#)

Zizzaalet carek qafō/edcerto akyan. Amaa qafōhi addalle shimceeko yekke baskat xabuz geytima. Zizzaalet samfē akyan. Ta xabuzhi addalle lamma zifraako mango curum geytima. Xashaakul nih lel akah deecimna. Akkinnan xishkol lixa jiha leya. Xashaakul baskat akazzan kee ayfaarah yamficin.

‘The house of the bees is called *qafō* or *edcerto*. Inside the beehive one finds honeycombs made of wax. They are called *samfē* of bees. On the two sides of these honeycombs there are many holes. They are called *xashaakul* (‘cells’). Each cell has six sides. The cells are useful for storing honey and for reproduction’.

Comments:

Ta xabuzhi addalle lamma zifraako: lit. ‘in (*adda* f. ‘interior’ + *-lle* ‘to’) the honeycombs from the two sides’.

Xashaakul nih lel akah deecimna: as in p. 20 § 3 a subordinate form of *e* vI ‘say’, i.e., *niḥ* ‘we said and’ is used to mark a direct quote that depends from *akah deecimna* ‘we call them’ (where *akah* is the free form of the postposition *-h* that here indicates goal or instrument). Here the direct quote is the name *xashaakul* that is given to the cells in a honeycomb.

Jiha: lit. ‘side’ from Ar.  *ġiḥa* ‘side, direction’.

[p. 21, § 2] [II 21-02.mp3](#)

Zizzaalet qafō lamma cayna kinni. Usun lel caadat qafō kee waqhti baahe qafō kinon. Xorhti gonradde hido dhiirhocudde yakkeedo sigta.

‘Beehives (lit. houses of bees) are of two kinds. They are the traditional beehives and the modern beehives (lit. beehives time brought). They live in tree holes and in cliffs’.

Comments:

Zizzaalet qafō: lit. ‘the hives of bees’.

Waqhti baahe qafō: lit. ‘the hives that time has brought’.

[p. 22, § 1] [II 22-01.mp3](#)

Zizzaale fantat lacnale makaano kixina. Xiyawti barhah lel mango nafaaca taxay. Nibaarholle amaa mudhdhug kin zizzaalet nafaaca baska bisah kinni. Zizzaalet nafaaca laakin amayim bisah makin. Baska macaasha kee macabah (birzeh) akah namneefece. Tee limo lel qaali kinni. Zizzaale baska abtam xiyawuh woole aki bahaayimih tih makinki isheh betto kinni. Nibaarholle aki zizzaalet nafaaca shimca kinni. Thuwaafah lel akah namneefece. Amaa tithiwwire dowlalle laakin shimce barhsime qamumti abittoh, diwah kabel akah zuukan liččidoh akah yamneefecin.

‘Bees like places that have intermediate temperatures. They give a huge benefit to people. In our country the most known use of bees is just honey. But this is not the only benefit of bees. We use honey as food and as beverage (as *birze* ‘honey mixed with milk and water’). But its price is expensive. It is not for people or for other animals that bees prepare honey, but it is for eating it themselves. In our country another use of bees is wax. We use it for the *thuwaaf* candles. But in developed countries people use wax for making different chemicals, for medicines, and for the polish with which they make shoes shine’.

Comments:

Fantat lacnale makaano: *fantat lacnale* is a relative clause headed by *makaano* f. ‘place, area’. *Fantat lacna* is the object of the relative verb form *le* ‘that has’, and is formed by *fantat* (gen. of *fanta* sgtv. f. of *fan* m. ‘middle, center’) and *lacna* f. ‘heat, temperature’.

Amaa mudhdhug kin zizzaalet nafaaca: complex NP introduced by the anaphoric demonstrative *amaa*, and closed by the head N *nafaaca* ‘benefit, usefulness’. *Mudhdhug kin* is a relative clause with the N *mudhdhug* m. ‘famous, well-known person or thing’ used as NP predicate of the relative verb form *kin* ‘that is’ (from *kinni* ‘be’). *Zizzaalet* is the gen. of *zizzaale* ‘bee’.

Zizzaalet nafaaca laakin amayim bisah makin: lit. ‘but the benefit of bees is not just that’.

Zizzaale baska abtam xiyawuh woole aki bahaayimih tih makinki isheh betto kinni: this is a complex pseudo-cleft construction where a negative focus is contrasted with an affirmative focus. *Zizzaale baska abtam* is the presupposed part ‘that bees produce honey’. *Xiyawuh woole aki bahaayimih tih makinki* has two focussed disjoined PP’s (*xiyawuh* ‘for people’ and *aki bahaayimih* ‘for other animals’) followed by a subordinate form of *e* vI ‘say’ (*tih* 3s. f.) and *makinki* (*makin* ‘it is not’ + *-ki*). *Tih*, lit. ‘they said and’, ‘having said’, marks that the PP’s that precede it express a purpose that the bees may have had, while *-ki* marks that a contrasted string follows. *Isheh betto kinni* has as focussed constituent the purpose clause *isheh betto* ‘for eating (it) for themselves’, where *betto* is the subjunctive 3s. of *beete* vII ‘eat’, and *isheh* is the 3s. reflexive pronoun with the postposition *-h*, that here marks the beneficiary.

Barhsime qamumti abittoh: lit. ‘for the preparation of chemicals that have been separated’. The pf. of the passive verb *barhsime* ‘be separated, be distinguished’ is used for ‘be different’. *Qamumti* is a gen. of *qamum* pl. of *qamam* ‘spices, chemical’, from Ty. $\Phi\sigma\theta\upsilon$ *qāmām* ‘id.’. *Abittoh* is *abitto* f. verbal noun of *abe* vII ‘do, prepare, perform’.

Kabel akah zuukan liččidoh: consists of the relative clause *kabel akah zuukan* ‘that they polish shoes with, with which they polish shoes’ and its head *liččidoh*, a PP formed by *liččido* ‘shoe polish’ (from Italian *lucido* [ˈluʦido]) and *-h* ‘with, by means of’).

[p. 22, § 2] [II 22-02.mp3](#)

*Aki bahaayim balih zizzaale yakkeedo caduu/cange leya. Amaa mudhdhug kin tee caduuko lel dhuurhe, furut, lashshab, saxdad, cafur, alarhowe kee aki kimbir yanin. Ishi cangeeko dhawrhumto lel barhsime abittot abta. Afti gabolle zizzaale xinze tamneefece. Malammik lel amaa ishi carehi af **dacmur** [sic!] xorhko taskatteyah diriirigishsha. Tee caduu lel sahalah orobo mirhiica.*

‘Like other animals, also bees have enemies. Among their well-known enemies there are ants, rats, bats, *saxdad*, *cafur*, *alarhowe* and other birds. They make different things in order to be protected against their enemies. First of all, bees use poison. Secondly they enclose the door of their home with propolis they collect from trees. Their enemies cannot enter it easily’.

Comments:

Dacmur xorhko taskatteyah: complex PP with a relative clause that follows its head N *dacmur* ‘propolis’. The postposed relative clause is marked by *-ya* at the end of the verbal form *taskatte* ‘they collect’. The postposition *-h* ‘with, by means of’ is phrase final, and is thus added to the postposed relative verbal form *taskatteya*.

[p. 22, § 3] [II 22-03.mp3](#)

Bukaako nayshadhdharho, zizzaale ayqarile kaddamte kinni. Amaa gedda lel mango orba geyno hidhdhah, qarceh baclayishno nelle tane. Tee caduu lel tee carehi wakaliiko mirix ishno missila. Kinni hanuk laakin didit (D.D.T) akyan baalic diwa tee wakalille namnaafaco nelle mitane. Amaa diwa umbukaa amaa zizzaale raacinnixa taylaw dhictamhi sabbatah lel kinni.

‘To make things short, bees are active workers. Therefore in order to get a good harvest, we must treat them in a good manner. And it is necessary to keep away their enemies from the surroundings of their home. But we should not use in their surroundings the insecticide that is called DDT. This is because this insecticide can destroy everything including the bees’.

Comments:

Bukaako nayshadhdharho: purpose clause formed by the PP *bukaako* (*buka* f. ‘excess, exceeding part, superior part’ + *-ko* ‘from’) and the subjunctive 1p. of *iyshidhdhirhe* vI ‘keep distant, distance’, caus. of *edhdheerhe* vI ‘become distant from’, itself the inchoative of *dheedha* vIII ‘be distant, be long, be tall’.

Qarceh baclayishno nelle tane: lit. ‘it is to us that we treat them with care’. The negative form of this construction occurs a few lines later in *namnaafaco nelle mitane* lit. ‘it is not to us that we use’.

Mirix ishno missila: *mirix ishno* is the subjunctive 1p. of *mirix ishe* vIV ‘keep away’, a tr. ideophonic compound verb. The whole clause *tee caduu tee carehi wakaliiko*

mirix ishno ‘that we keep away their enemies from the surroundings of their home’ is the subject of the predicate N *missila* m. ‘appropriate thing, necessary thing’. Notice that differently from the clause *zizzaale ayqarile kaddamte kinni* ‘bees are active workers’ in this very paragraph, here the predicate NP is not followed by the copula, cf. proverbs (3.) and (6.).

Baalic diwa: a neologism that is lit. ‘medicine of parasites’.

Amaa diwa umbukaa amaa zizzaale raacinnixa taylaw dhictamhi sabbatah lel kinni: a complex sentence with an inanimate subject ‘it, this’ implied by the 3s. copula *kinni* ‘it is’.

Amaa diwa umbukaa amaa zizzaale raacinnixa taylaw dhictamhi sabbatah: a causal clause marked by the phrase *-hi sabbatah* ‘because of’ that requires the preceding clause to be nominalised by means of *-m*.

Umbukaa: a var. of *umbuka ~ ambuka* ‘all’. It is syntactically a N and can occur as head of a NP.

Amaa zizzaale raacinnixa: a participial clause with *amaa zizzaale* ‘the bees’ as its subject, while *raacinnixa* is the participle of the negative relative of *raace* vII ‘remain behind, be delayed’; the meaning is thus ‘the bees not remaining behind’, i.e., ‘bees not being excluded’.

Taylaw dhicta: *taylaw* is the subjunctive 3s. f. of *eylee* vI ‘eliminate’, causative of *elee* vI ‘get lost’. *Dhicta* is the impf. 3s. f. of *dhiice* vII ‘can, be able’. The subject of both verbs is *amaa diwa* ‘this insecticide’.

Bibliography

- ABBEBE KIFLEYESUS (2006) "The Construction of Ethiopian National Cuisine", *Ethnorêma* 2: 27-47.
- ABDULKADER SALEH MOHAMMED (Ed.) (2009) *The Customary Law of the Akele Guzai Muslim [the Saho]*. Berlin: LIT Verlag.
- ACQUARONE Alberto (1977) "Politica estera e organizzazione del consenso nella età giolittiana: il congresso dell'Asmara e la fondazione dell'Istituto Coloniale Italiano", *Storia Contemporanea*, marzo: 57-119; giugno: 291-334; settembre: 549-570.
- ADMASU ADDI (2003) "Bee and Beekeeping". In UHLIG Siegbert (Ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1:515b-516a. Wiesbaden: Harrassowitz.
- ADMASU ADDI (2007) "Honey. Introduction". In UHLIG Siegbert (Ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 3:65ab. Wiesbaden: Harrassowitz.
- APPADURAI Arjun (1986) *The social life of things*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BANTI Giorgio, and Moreno VERGARI (2005) "A sketch of Saho grammar", *Journal of Eritrean Studies* 4: 100-131.
- BANTI Giorgio, and Moreno VERGARI, 2008, "Italianismi lessicali in saho", *Ethnorêma* 4: 67-93.
- BARTOLOZZI Enrico (1938) "Il commercio della cera nell'Africa Orientale Italiana", *L'Agricoltura Coloniale* 32, 6: 256-258.
- BARTOLOZZI Enrico (1939) "Note sull'apicoltura e sulla produzione del miele nell'Africa Orientale Italiana", *L'Agricoltura Coloniale* 33, 1: 28-31.
- BATTARA P. (1933-1934) "Le osservazioni antropometriche eseguite dal Prof. Aldobrandino Mochi in Eritrea (Missione Scientifica Eritrea 1905)", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, 63-64: 5-175.
- BAXANDALL Michael (1995) "Intento espositivo. Alcune precondizioni per mostre di oggetti espressamente culturali". In KARP Ivan e LAVINE Steven D. (Ed.) *Culture in mostra. Poetiche e politiche dell'allestimento museale*, 15-26. Bologna: CLUEB.
- BEIN E., HABTE B., JABER A., BIRNIE Ann, and Bo TENGNÄS (1996) *Useful Trees and Shrubs in Eritrea*. Nairobi: Regional Soil Conservation Unit, RSCU/SIDA.
- BIRD S. and G. SIMONS (2003). "Seven dimensions of portability for language documentation and description", *Language* 79.
- BOON James A. (1995) "Perché i musei mi mettono tristezza". In KARP Ivan e LAVINE Steven D. (Ed.), *Culture in mostra. Poetiche e politiche dell'allestimento museale*, 137-167. Bologna: CLUEB.
- BOUQUIAUX Luc, and Jacqueline M. C. THOMAS (1992) *Studying and describing Unwritten Languages*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.
- BRENZINGER Matthias (1987) "East African Beekeeping Vocabularies: kiZigua", *Afrikanistische Arbeitspapiere* 9: 113-123.
- BROTTO E. (1939) "Il regime delle terre nel governo dell'Harar", *Rivista di Diritto Coloniale* 2-3: 349-365; 4: 389-608.
- CALEGARI Giulio (1999) *L'arte rupestre dell'Eritrea. Repertorio ragionato ed esegesi iconografica*. Memorie della Società Italiana di Scienze Naturali e del Museo Civico di Storia Naturale di Milano, XXIX: fasc. 1. Milano.

- CALTAGIRONE Benedetto (1988) “Il soggiorno etiopico della Missione Dakar-Gibuti: ancora sui rapporti tra etnologia (francese) e colonialismo (italiano)”. In SOLINAS Pier Giorgio (Ed.) *A sud dell'occidente. Viaggi, missioni e colonie della vecchia Italia, La Ricerca Folklorica* 18: 57-61.
- CANOVA Giovanni (1996) “Api e apicoltori nello Yemen Orientale”, *Quaderni di Studi Arabi*, 14: 179-193.
- CANOVA Giovanni (1999) “Api e miele tra sapere empirico, tradizione e conoscenza scientifica nel mondo Arabo-Islamico”, *Quaderni di Studi Arabi*, Studi e testi 3: 69-92.
- CANOVA Giovanni (2002-2003) “‘Cacciatori di miele’: dalla poesia Huḍaylita alle pratiche tradizionali nel Dhofar (Oman)”, *Quaderni di Studi Arabi*, 20-21: 185-206.
- CANOVA Giovanni (2007) “Al-Maqrīzī’s treatise on bees”. In VROLIJK Arnoud and Jan P. HOGENDIJK (Eds.) *O ye Gentlemen – Arabic Studies on Science and Literary Culture* (In Honour of Remke Kruk). Leiden-Boston: Brill.
- CAPOMAZZA Ilario (1910-1911) “L’assaorta-saho - Vocabolario italiano-assaorta-saho ed assaorta-saho-italiano”, *Bollettino della Società Africana d'Italia* 29: 166-181 and 213-224, 30: 131-139 and 173-181.
- CASTELLI Enrico (1992) “Dal collezionismo etnografico al museo di propaganda. La parabola del museo coloniale in Italia”. In LABANCA Nicola (Ed.), *L’Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali*, 107-121. Treviso: Pagus.
- CHIOZZI Paolo (1992) “Le immagini nelle esposizioni coloniali” in LABANCA Nicola (Ed.), *L’Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali*, 37-46. Treviso: Pagus.
- CIPRIANI Lidio (1932) “Aldobrandino Mochi”. In *Liburni Civitas: rassegna di attività municipale* V/1: 31-44.
- CIPRIANI Lidio (1940) *Abitazioni indigene dell’Africa Orientale*. Mostra d’Oltremare, Napoli.
- CIRESE Alberto Mario (1973²) *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- CIRUZZI Sara, PICCARDI Marco, RACHELA RICCIO, and M. Gloria ROSELLI (Eds.) (2002) “‘Missione Eritrea’, 1905-1906 – Diario di Aldobrandino Mochi”, *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia* 132: 3-252.
- CLEMENTE Pietro (2004) “Il Museo Nazionale di Antropologia ed Etnologia di Firenze. Un avvio di confronto”, *Antropologia Museale* 3/9: 36-7.
- CLEMENTE Pietro (2006) “Poetiche”, *Antropologia Museale* 4/14: 72-4.
- CLIFFORD James (1993) *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CLIFFORD James (1999) *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri.
- CLIFFORD James (2000) “Oggetti e sé. Una nota a margine”. In STOCKING George *Gli oggetti e gli altri. Saggi sui musei e sulla cultura materiale*, 315-328 Roma: Einaudi.
- COCKERELL T. D. A. (1935) “Bees from Eritrea, Northwest [sic!] Africa”, *American Museum Novitates* 809: 1-6.
- CONTI ROSSINI Carlo (1902) “Api ed apicoltura in Eritrea”, *Bollettino della Società Africana d'Italia* 21, 1-2: 47-48.
- CONTI ROSSINI Carlo (1908) “Al Rágali” (extract from *Bollettino della Società Italiana di Esplorazioni Geografiche e Commerciali* 18 [1903-04]). Milan.

- CONTI ROSSINI Carlo (1913) “Schizzo del dialetto saho dell'Alta Assaorta in Eritrea”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* 22/5: 151-246.
- CORSO Raffaele (1940) “Conoscenze etnografiche dell'Impero”, *Africa italiana* 23-32.
- CORSO Raffaele (1956) *Problemi di Etnografia*. Napoli.
- CRANE Eva (1999) *The World History of Beekeeping and Honey Hunting*. London: Duckworth.
- DAG Arnon, and Sheika WEISS (1996) “Apiculture in Eritrea” (in Hebrew), *Yalkut H'michveret*, 29-30.
- DAINELLI Giotto (1908) *In Africa (lettere dall'Eritrea)* (parte prima). Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche.
- DAINELLI Giotto (1910) *In Africa (lettere dall'Eritrea)* (parte seconda). Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche.
- DAINELLI Giotto and Olindo MARINELLI (1912) *Risultati scientifici di un viaggio nella Colonia Eritrea*. Firenze: Tipografia Galletti e Cocci.
- DANIEL TECLEMARIAM, IBRAHIM MOHAMMED, JOHN ABRAHA, OSMAN HAMMADU, SALEH MAHMUD, SULLUS BEYED, TESFAI BARIAGHABER, WEDEKIND Charlotte, and Klaus WEDEKIND (1997) *Eritrea dialect survey (December 1996 - May 1997): report*. Asmara: Ministry of Education, Department of General Education.
- DE RISI Luca (1995) “Il carteggio Mochi-Loria. Primo bilancio del contributo di Aldobrandino Mochi all'etnografia italiana”. In PUCCINI Sandra (Ed.) *Alle origini della ricerca sul campo: questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo*, *La Ricerca Folklorica* 32: 105-109.
- DORE Gianni (1992) “Ideologia coloniale e senso comune etnografico nella Mostra delle terre italiane d'Oltremare”. In LABANCA Nicola (Ed.) *L'Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali*, 47-65. Treviso Pagus.
- DORE Gianni (2005) *Micropolitica e funzionari genealogisti. La “politica indigena” degli Italiani nel Walqayt (1936-1941)*. In G. Dore-J. Mantel Necko-I. Taddia, *I Quaderni del Walqayt. Documenti per la storia sociale dell'Etiopia*, 30-97. Torino: Harmattan Italia.
- DORE Gianni (2006) “Per un repertorio degli stili alimentari nell'altopiano etiopico. Note su commensalità, divisione, spartizione e gerarchie sociali”, *Ethnorema*, 2: 1-25.
- DORE Gianni (2007) “Honey. Concept and role of honey in Ethiopian culture”. In UHLIG Siegbert (Ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 3:65b-66ab. Wiesbaden: Harrassowitz.
- International Travel Maps (1997) *Eritrea - Map nr. 731 (1:9,000,000)*. Vancouver (Canada): ITMB Publishing Ltd.
- FABIAN Johannes (2000) *Il tempo e gli altri*. Napoli: L'ancora.
- FICHTL Reinhard and ADMASU ADI - (1994) *Honeybee flora of Ethiopia*. Weikersheim: Margraf Verlag.
- FICHTL Reinhard (1995a) “Tej - das Honigbier Abessinniens”, *Imkerfreund* 50 (6): 26-27.
- FICHTL Reinhard (1995b) “Die Bienenhaltung im ehemaligen Koenigreich von Saba”, *Imkerfreund* 50 (12): 15-16.
- FOUGÈRES Marquis de (1902) *Rapport sur l'apiculture coloniale*. Presented to 3 Int. Apic. Congr. 53-58.

- GIPPERT J., HIMMELMANN N.P. and U. MOSEL, Eds. (2006). *Essentials of language documentation*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter.
- GORI Alessandro (2003) *Studi sulla letteratura agiografica isalmica somala in lingua araba*. Firenze: Università di Firenze.
- GUAZZINI Federica (2003) *Un documento inedito di etnografia giuridica. Esperimenti di catalogazione degli usi nella colonia Eritrea*. Facoltà di Scienze politiche. Università degli studi di Siena: 311-49.
- IBRAHIM MOHAMMED [= Abraahim Maxammad Cali] (1997) "Saho dialect survey". Asmara: Ministry of Education, Department of General Education.
- KANE Thomas Leiper (2000) *Tigrinya-English Dictionary*. Springfield: Dunwoody Press.
- KARP Ivan and LAVINE Steven D. (Eds.) (1995) *Culture in mostra. Poetiche e politiche dell'allestimento museale*. Bologna: CLUEB.
- LABANCA Nicola (Ed.) (1992a) *L'Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali*. Treviso: Pagus.
- LABANCA Nicola (1992b) "Un nero non può esser bianco». Il Museo Nazionale di Antropologia di Paolo Mantegazza e la Colonia Eritrea". In LABANCA Nicola (Ed.) *L'Africa in vetrina. Storie di musei e di esposizioni coloniali*. Treviso: Pagus.
- LAWRANCE Benjamin N., OSBORN Emily L., and Richard L. ROBERTS (2006) *Intermediaries, Interpreters, and Clerks: African Employees in the Making of Colonial Africa*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- LESLAU Wolf (1987) *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- LEUS T., SALVADORI C. (Eds.) (2006) *Adaa Boraanaa. A Dictionary of Borana culture*. Addis Ababa: Shama Books.
- LEWIS Paul, Ed. (2009), *Ethnologue - languages of the world - Sixteenth edition*, Dallas: SIL International.
- LORIA Lamberto (1907) "Come si deve usare la macchina fotografica", *Società di Studi Geografici e coloniali*, Firenze: 11-13.
- LORIA Lamberto (1912) "L'etnografia strumento di politica interna e coloniale", *Lares* I/1912: 73-79.
- LORIA Lamberto (1936) "Usi matrimoniali assaortini (Missione scientifica eritrea del 1905)", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* LXVI: 7-24.
- MAGRETTI P. (1903a) "L'apicoltura razionale in Colonia", *Bollettino Agricolo e Commerciale della Colonia Eritrea* 2: 35-37.
- MAGRETTI P. (1903b) "L'apicoltura in Colonia", *Bollettino Agricolo e Commerciale della Colonia Eritrea* 6: 153.
- MATTEUCCI Pellegrino (1880) *In Abissinia*. Milano: Treves.
- Ministry of Education (2007) *Eritrea: basic education statistics 2006/07*. Asmara.
- MIRAN Jonathan (2009) *Red Sea citizens. Cosmopolitan society and cultural change in Massawa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MOCHI Aldobrandino (1900) "Gli oggetti etnografici delle popolazioni etiopiche posseduti dal Museo Nazionale di Antropologia", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* XXX: 87-172
- MOCHI Aldobrandino (1901) "Su alcune fotografie di indigeni delle regioni etiopiche", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* XXXII: 227-230
- MOCHI Aldobrandino (1902) "Per l'Etnografia italiana", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* XXXII: 642-646.

- MOCHI Aldobrandino (1906a) *Missione Scientifica in Eritrea (ottobre 1905-gennaio 1906). Risultati antropologici. Nota preventiva*. Firenze: Tip. Galileiana.
- MOCHI Aldobrandino and LORIA Lamberto (1906b) *Museo di Etnografia Italiana di Firenze. Sulla raccolta di materiali per la etnografia italiana*, Opuscolo. Milano: Tip. Maruccelli.
- MOCHI Aldobrandino (1912) “Il primo congresso di Etnografia italiana”, *Lares* I/1912: 25-38.
- MOCHI Aldobrandino (1913) “Necrologio di Lamberto Loria”, *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* XLII: 352-356.
- MOCHI Aldobrandino (1927) “Materiali antropologici e etnografici”. In Calciati, C. – L. Bracciani, *Nel paese dei Cunama. Missione Corni-Calciati-Bracciani in Eritrea, 1922-1923*, 293-298. Milano.
- MORDINI Antonio (1938) *Stato attuale delle ricerche etnografiche (cultura materiale) nell'AOI*. Bibliografia. In *Atti del Congresso di Studi coloniali*, vol. VI:157-8. Firenze.
- MORENO Martino Mario (1943) “Il capo indigeno nella legislazione e nella prassi italiana”, *Rassegna sociale dell'Africa Italiana*, 6, 1: 3-9.
- MORIN Didier (1994) “Dialectologie de l'afar-saho”. In Goldenberg, G. – Sh. Raz (Eds.) *Semitic and Cushitic Studies*, 252-66. Wiesbaden: Harrassowitz. Louvain-Paris: Peeters.
- MORIN Didier (1995) *"Des paroles douces comme la soie". Introduction aux contes dans l'aire couchitique (bedja, afar, saho, somali)*. Louvain-Paris: Peeters
- PARKER Enid M., and Richard J. HAYWARD (1985) *An Afar-English Dictionary (with Grammatical Notes in English)*. London: School of Oriental and African Studies (University of London).
- PARKER Enid M. (2006) *English-Afar Dictionary*. Springfield: Dunwoody Press.
- PENNACINI Cecilia (2000a) “E' possibile decolonizzare i musei etnografici?”. In REMOTTI Francesco (Ed.), *Memorie, terreni, musei*, 217-237. Alessandria: Dell'Orso.
- PENNACINI Cecilia (2000b) “Immagini dell'Africa nel collezionismo italiano di oggetti del Congo”. In CASTELLI Enrico (Ed.) *Permanenze e metamorfosi nell'immaginario coloniale in Italia*, 129-157. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- PICCARDI Marco S. (2004) “Il museo relitto: una fiorente obsolescenza”, *Antropologia Museale* 3/9: 37-42.
- PIROTTA Romualdo (1903-1908) *Flora della colonia eritrea*. Roma: Tipografia Enrico Voghera.
- PLAZIKOWSKY Herma, und Ewald WAGNER (1953) “Studien zur Sprache der Irob”, *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CIII: 278-293.
- POLLERA Alberto (1905) “L'apicoltura nei Baza”, *Bollettino Agricolo e Commerciale della Colonia Eritrea* 20: 556-559.
- POMIAN Krzysztof (1989) *Collezionisti, amatori e curiosi*. Milano: Il Saggiatore.
- PUCCHINI Sandra (1985) “Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)”. In AA.VV. *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, 97-148. Roma-Bari: Laterza.
- PUCCHINI Sandra (Ed.) (1991) *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Roma: CISU.

- PUCCINI Sandra (1992) “*L’etnologia italiana*”. In AUDISIO A., JALLA D., KANNES G. (Eds.) *I Musei delle Alpi. Dalle origini agli anni venti*, Atti del Seminario di ricerca: 47-55.
- PUCCINI Sandra (1995) “Introduzione” in PUCCINI Sandra (Ed.) *Alle origini della ricerca sul campo: questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo*, *La Ricerca Folklorica* 32: 5-12.
- PUCCINI Sandra (1998) *Il corpo, la mente, le passioni. Istruzioni, guide e norme per l’osservazione e la ricerca sui popoli*, Roma: CISU
- PUCCINI Sandra (2007) *L’itala gente dalle molte vite*. Roma: Meltemi.
- PUCCIONI Nello (1931) “Commemorazione di Aldobrandino Mochi”, *Lares*, II: 2.
- PUCCIONI Nello (1934) “Prefazione”. IN BATTARA Pietro “Le osservazioni antropometriche eseguite dal prof. Aldobrandino Mochi in Eritrea (Missione Scientifica Eritrea 1905)” *Archivio per l’Antropologia e l’Etnologia* LXIII (1933): 3-4.
- REINISCH Leo (1878a) “Die Saho Sprache”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 32: 415-64.
- REINISCH Leo (1878b) “Die Sprache der Irob-Saho in Abessinien”, *Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, 9/I-III: 89-142.
- REINISCH Leo (1889) *Texte der Saho-Sprache*. Vienna: Alfred Hölder.
- REINISCH Leo (1890) *Wörterbuch der Saho-Sprache*. Vienna: Alfred Hölder.
- SANTUCCI DE MAGISTRIS L. (1910) *Agricoltura e commercio della cera e del miele nella colonia eritrea*. Biblioteca di studi coloniali 4. Roma: Istituto Coloniale Italiano.
- SCHIMDT Peter R., CURTIS Matthew C., and ZELALEM TEKA (2008) *The Archaeology of Ancient Eritrea*. Trenton: Red Sea Press Inc.
- STANCO Vito (2002) “Contributo per un percorso museale del Museo di Antropologia e Etnologia di Firenze”, *Archivio per l’Antropologia e l’Etnologia* CXXXII: 351-358.
- Società di Studi Geografici e Coloniali e Società Italiana di Antropologia ed Etnologia (SSGC, SIAE) (1907) *Istruzioni per lo studio della colonia Eritrea*, Firenze: Tip. Galileiana.
- STOCKING George W. Jr. (Ed.) (2000a) *Gli oggetti e gli altri. Saggi sui musei e sulla cultura materiale*, 315-328. Roma: Einaudi.
- STOCKING George W. Jr. (2000b) “Saggi sui musei e sulla cultura materiale”. In STOCKING George W. Jr. (Ed.) *Gli oggetti e gli altri. Saggi sui musei e sulla cultura materiale*, 33-49. Roma: Einaudi.
- STOCKING George W. Jr. (2000c) “Filantropoidi e culture in via d’estinzione”. In STOCKING George W. Jr. (Ed.) *Gli oggetti e gli altri. Saggi sui musei e sulla cultura materiale*, 161-208. Roma: Einaudi.
- STRELCYN Stefan (1973) *Médecine et plantes d’Éthiopie. II. Enquête sur le noms et l’emploi des plantes en Éthiopie*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- TANCREDI, A. M. (1907) “Una cucina barbara. Come mangiano gli abissini d’Eritrea”, *Bollettino Reale Società Geografica Italiana*: 960-982; 1088-1113.
- TANCREDI, A. M. (1913) *Notizie e studi nella Colonia Eritrea*, Roma.
- TEKESTE MELAKE (Ed.) (2008) *Archaeo-Historical Research on Eritrea*. Asmara: National Museum of Eritrea.

- TESHALE T. (1995) *The making of Modern Ethiopia, 1896-1974*. Trenton: Red Sea Press.
- Abba TÄSFAY MÄDĪĪEN (1993 Ethiopian Calendar [2000 A.D.]) ታሪክ ኢሮብ (ሓገር መግለጺ) [Tarik Irob (ḥaṣṣ ir m ägläṣ i) “The History of the Irob: A Short Description”]. ‘Addigrat.
- VENIERI Leone (1935) “Sulla Etnografia dei Saho”, *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia*, LXV: 5-58.
- VERGARI Moreno, and Roberta VERGARI (2003) *A basic Saho-English-Italian dictionary*. Asmara: Sabur Printing Services.
- VOGEL Susan (1995) “Sempre fedeli all’oggetto, a modo nostro” in KARP Ivan e LAVINE Steven D. (Ed.), *Culture in mostra. Poetiche e politiche dell’allestimento museale*, 119-135. Bologna: CLUEB.
- WEHR Hans (1994) *A dictionary of modern written Arabic (Arabic-English)* J. Milton Cowan (Ed.) 4. ed. Wiesbaden: Harrassowitz.
- WELMERS William Evert (1952) “Notes on the structure of Saho”, *Word* 8: 145-62 and 236-51.
- ZACCARIA Massimo (2009) *Le note del commissario. Teobaldo Folchi e i cenni storico amministrativi sul commissariato di Massaua (1898)*. Milano: Franco Angeli.

‘Afar texts:

- AB 1* - Eretriyah Doolata. Baritto Malaaka [Government of Eritrean. Ministry of Education] (2000) “Diidaale” [Bees], *Cafar Af. Ferey-hayto Faslih* [‘Afar language. For the 4th class], 32-36.
- AB 2* - Eretriyah Doolata. Baritto Malaakinnu [Government of Eritrean. Ministry of Education] (2005) “Diidaale” [Bees], *Cafar Afak. Barteeni kitab. 2^{oh} Faslih, 2^{oh} Edhdha* [‘Afar language. Student’s book. For the 2th class, 2nd part.], 294-296.

Saho texts:

- ABRAAHIM MAXAMMAD CALI (2005) *Riish* [Firstborn]. Asmara.
- IBRAHIM MOHAMMED ALI [= Abraahim Maxammad Cali] (2007) *Silo* [Sprouting again]. Asmara.
- SB 1* - Eretriyat Doola. Tacliim Nabareena [Government of Eritrean. Ministry of Education] (2005) “Zizzaale” [Bees], *Saahot Waani. 2^{it} Fasleh, 2^{it} Xak. Darasatti Kitaab* [Saho language. For the 4th class, 2nd part. Student’s book], 276-278.
- SB 2* - Eretriyat Doola. Tacliim Nabareena [Government of Eritrean. Ministry of Education] (2007) “Zizzaale” [Bees], *Saahot Waani. 4^{it} Fasleh. Darasatti Kitaab* [Saho language. For the 4th class. Student’s book], 19-24.
- SB 3* - Eretriyat Doola. Tacliim Nabareena [Government of Eritrean. Ministry of Education] (forthcoming) “Zizzaalet rooxi maklalo” [Bees’ life cycle], *Saynis. 5^{it} Fasleh. Dirasat Kitaab* [Science. For the 5th class. Student’s book], 19-20.
- VERGARI, Moreno (2005) *Dikshineeri amneefecituk Saaho labcad* [Practice Saho while using the dictionary], Asmara: Ethnorêma and Sabur Printing Services.

Unpublished archival materials:

ALLORI Alessandro, (1902) “Apicoltura in Acchelé Guzai ed Assaorta”, Regio Commissariato Regionale dell’Acchelè Guzai. In *Fondo Ellero Pezzoli, Biblioteca della Spipola, Università Alma Mater di Bologna* [Doc. 130; Fasc. 13; Sottofasc. 6 / Materiale vario].

Internet documents:

- “*Honey Wine* in Ethiopian Languages”
(www.pitt.edu/~kloman/tej.html)
- “The Archaeological Site and Culture Landscape of Qohaito, Eritrea”
([www.tegnestuen-raadvad.dk/Site Management.pdf](http://www.tegnestuen-raadvad.dk/Site%20Management.pdf))
- “Beekeeping in Africa”
(www.fao.org/docrep/t0104e/t0104e00.htm)

MONDOFOTO

Yemeni Graffiti

San'a 2006

Foto e testo di Maria Pennacchio.

Segni grafici, codici di scrittura, indicazioni, che lasciano tracce di comunicazione in modo spesso arbitrario. Muri, porte, luoghi pubblici o privati ne diventano depositari per alcune stagioni prestando le loro superfici.

La breve vita di tale passaggio/paesaggio, la mano di vernice che ne annullerà prima o poi l'esistenza, trasmettono un senso di nostalgia per ciò che pur decadente era divenuto familiare, per ciò che seppur arbitrario aveva svolto una funzione.





Yemeni Graffiti









IN ALTRE LINGUE

Akan Anansesem: Aben a egyee Ananse nkwa no¹

Edited and translated by Federica Guerini, University of Bergamo

Ohene bi tenaa ase a na ɔwɔ sika yie. Saa ohene no gyee din wɔ ne man mu. Esiane se ohene no gyee din nti, obiara pee se ohu no.

Na Ananse nso pe se ohunu saa ohene no. Nanso ɔyɔee, yɔee, yɔee, na ɔnnya kwan nhu no. Da bi Ananse tee se ohene no maame yare. Ananse kɔhunu ohene no mpanimfoɔ bi. ɔka kyereɛ wɔn se ɔbetumi ahwe ohene maame no. ohene no tee asem no no, eyee no de. Enti Nana soma maa wɔkɔfaa Ananse baeɛ.

Eyee Ananse de se ɔrekɔhunu saa ohene no. Afei na Ananse tumi sa yadeɛ nkakrankakra, enti na ɔnim se ɔbetumi asa ohene no maame yadeɛ.

Oduruu ahemfie ho no, Nana maa no akonnwa maa ɔtenaa ase.

Nana: Agya Ananse, akwaaba.

Ananse: Yaa Nana oo.

Nana: Eha deɛ, breoo.

Ananse: Me nso, mewɔ ho na wosoma maa nnipa baa me ho. Wɔbekaa se, wo maame yare, enti memmehwe no mma wo.

Nana: Na wobetumi ahwe no ama me?

Ananse: Nana, metumi ahwe no ama wo.

Nana: Mede me maame akɔ asopiti wɔ nkuro pii so nanso ɔnnya ahɔɔden, enti dee, mennye nni.

Ananse: Nana, mese metumi ahwe wo maame no yadeɛ. Se mantumi ahwe no a, twa me ti.

Nana: Ei! Agya Ananse, asem a woreka yi, hwe no yiye oo, na anhwe a, ebeha wo.

Ananse: Nana, me ara na mereka, mese metumi ahwe no yadeɛ. Se mantumi anhwe no yadeɛ a, twa me ti.

Nana: Eye, meda wo ase. Na sen na wobegye me?

Ananse: Nana, megye sidi oha.

Ohene no tuaa sika no mu bi de maa Ananse. Ananse fitii aseɛ hwɛɛ maame no yadeɛ. Na Ananse hwe ohene maame yadeɛ no wɔ ahemfie ho. ɔsɔre anɔpa a, na ɔkɔ ahemfie ho akɔma no aduro. Eduru anwummere a, na ɔkɔ ne fie akɔda.

¹ An Akan folktale taken from *Nimdee Kwankyerɛ* 3B, 1976, Accra, Bureau of Ghana Languages, pp. 52-55.

Da bi ɔkɔɔ ahemfie hɔ anɔpa bi. Ɖtee se ɔhene maame no awu. Ananse tee asem no ne yam hyee no yiye. Asem no yee ɔhene no ya. Asem no yee Ananse nso ya. Afei na Ananse suro, efiri se na ɔnim se ɔhene no beku no.

Ananse firi hɔ no, ɔkɔɔ n'adamfo Okusie hɔ.

Ananse: Me nua, makye ε.

Okusie: Yaa anua. Na aden na wo ho fifire anɔpa sei?

Ananse: Hwe! Me na makɔfa asem aba no.

Okusie: Asem ben na woakɔfa aba?

Ananse: Me ne ɔhene akɔgye akyinnye se metumi ahwe ne maame yadee no. Na se mantumi a, ɔnku me. Anɔpa yi ara mese merekɔhwe aberewa no a, yese wawu.

Okusie: Ei! Ananse, ennee asem aba ampa. Enti wobeye no den?

Ananse : Enti mese merebehu wo na woboa me.

Okusie: Na me dee, worebehu me yi metumi aboa wo?

Ananse : Mese merebehu wo na woatu ebɔn akɔsi ɔhene no fie faako a akonnwa kesee a ɔtena so di asem no si pɛe ama me.

Okusie: Yoo, mate.

Okusie tuu saa ebɔn no kama. Ɖwiee ebɔn no, ɔkɔɔɔ Ananse amannee. Ananse daa no ase.

Ananse nso kɔɔɔ aben kesee bi. ɔde bree ne ba Ntikuma. ɔkyeree no asem no mu nyinaa. ɔfree Ntikuma maa ɔdii n'akyi ne no kɔe.

Ntikuma dii n'akyi ne no kɔwuraa ebɔn no mu. Ananse ka kyeree Ntikuma se: “enne nnipa bi beba abekye me akɔ ahemfie. Se wohunu saa pɛ, tu mmirika fa aben no kɔhye ebɔn no mu. ɔhene no beka se wɔnkɔku me. Se wote se, ɔse wɔnkɔku me pɛ, hyene aben no se: “Ananse wu a, obiara bewu; Ananse anwu a, obiara nwu”. Ntikuma penee asem yi so.

Ankye na wɔbekyeree Ananse. Wɔde no kɔɔ ahemfie. εhɔ ara Ntikuma nso tuu mmirika kɔyee ebɔn no mu. ɔyee dinn tie nsem a wɔreka no nyinaa.

Ankye na ɔhene no kaa se: “Agya Ananse, won a woayɔ ama me maame awu. Enti ese se, won so wowu bi. Woate?” Ananse ankasa. Ananse ankasa koraa. Eno ara ne se ɔgyina hɔ dinn.

Ahemfie hɔ nso yee dinn. Ntikuma tee asem no pɛ, na ɔhyenee aben no dendeenden. Afei ɔteaam kaa se: “Ananse wu a, obiara bewu; Ananse anwu a, obiara nwu”.

Wɔtee saa no, εhɔ yee dinn maa ebinom suroee. ɔpanin baako sɔre kaa se: Nana, mesre wo, fa Ananse ho kye no. Anye saa a, asem beba”.

Asem a ɔpanin no kae no maa ɔhene no nso suroee. Enti ɔkaa se: “Mempɛ se me nkurofoɔ tena ase, enti mede Ananse ho kye no”. Eho ara, na wɔgyaee Ananse maa ɔkɔɔ ne baabi.

English Translation

An Akan folktale: The horn that saved Ananse's (the Spider's) life

There was a certain chief who was very rich. The Chief was famous, and since he was very rich, everybody wanted to see him.

The Spider too wanted to see that chief. But although he tried and tried, he could not see him. One day, the Spider heard that the chief's mother was sick. The Spider went to visit some of the chief's elders. He told them that he could heal the chief's mother. The chief was pleased by the news and send out for the Spider to come.

The Spider was pleased by the news that he was going to see the chief. Since the Spider could heal a bit, he thought he would be able to heal the Chief's mother.

When he reached the chief's palace, the Chief invited him to take a seat.

Chief: Welcome, father Spider.

Spider: I greet you, my Chief.

Chief: Everything is just fine.

Spider: Yes, for me too. I was there when you sent some people to summon me. They said that your mother is sick, therefore I am coming to cure her for you.

Chief: But will you be able to heal her?

Spider: My Highness, I will be able to heal her.

Chief: I took her to the hospitals of a number of towns, but she could not be healed. So I do not believe what you are saying.

Spider: My Highness, I say that I will be able heal her. If I cannot heal her, cut my head.

Chief: Ehi! Father Spider, be careful to what you are saying, if not, you will be in trouble!

Spider: My Highness, indeed I say I will be able to cure her. If I cannot cure her, cut my head.

Chief: Ok, thank you. But how much will you charge me?

Spider: Chief, I will charge you one hundred cedis.

The chief paid part of sum to the Spider, who started to treat his mother's sickness. The Spider was treating his mother's sickness at the Chief's palace. In the morning he went to the palace to give her a medicine and in the evening he went at home to sleep.

A certain morning he went to the Chief's palace. He heard that the Chief's mother had died and he was very upset by the news. The fact had made the Chief sad. The fact made the Spider sad as well: he was afraid for he knew that the chief would kill him.

The Spider left and went to his friend Mole's place.

Spider: Brother, good morning.

Mole: Good morning to you. Why are you sweating this morning?

Spider: Look, I am in trouble!

Mole: What is the problem?

Spider: The chief and I agreed that I would cure his mother's sickness. But if I did not succeed, he would kill me. Indeed, this morning I went to visit the old woman, and I was told that she had died.

Mole: Ehi! Spider, you are in trouble indeed! What are you going to do now?

Spider: I said to myself, I will come and see you for help.

Mole: As for me, can I help you?

Spider: I said to myself, I would come and ask you to dig a hole up to the Chief's palace, where the Chief's stool is placed.

Mole: Ok, I have heard, I will do that.

The Mole dig a very good hole. And when he finished, he told the Spider. The Spider thanked him. Meanwhile, the Spider went and bought a huge horn. He brought it to his child Ntikuma. He explained him the whole matter. He called Ntikuma and made him follow him.

Ntikuma followed him and entered the hole. The Spider told Ntikuma: "Today some people will come to seize me and take me to the Chief's house. As soon as you see that, run, take the horn and hide into the hole. The Chief will say that they should kill me. When you hear he says they should kill me, blow the horn and say: "If the Spider dies, everybody will die; if the Spider does not die, nobody will die". Ntikuma agreed to do so.

They came at once for the Spider, who was taken to the Chief's palace. Ntikuma ran into the hole. He listened in silence to what they were saying.

Without hesitation the chief said: "Father Spider, it is your fault if my mother has died, therefore you must die as well. Have you heard?" The Spider did not speak, he did not speak at all. Indeed, he only stood in silence. The Chief's palace was silent too. As soon as Ntikuma heard that, he blew the horn very firmly. Then he said louder: "If the Spider dies, everybody will die. If the Spider does not die, nobody dies!".

When they heard that, all the presents were reduced to silence by the fear. One of the elders stood up and said: "Chief, I beg you, forgive the Spider. If you do not, something (bad) will happen".

What the elder said frightened the Chief as well. Therefore he declared: "I do not want my people to die, I forgive the Spider". So the Spider was released and allowed to go.

Traduzione italiana

Una fiaba akan Il corno che salvò la vita di Ananse (il Ragno)

C'era una volta un Capo tribù molto ricco. Si trattava di un Capo famoso, ed essendo molto ricco, tutti volevano incontrarlo.

Anche il Ragno voleva incontrare tale Capo. Ma sebbene avesse fatto diversi tentativi, non aveva mai potuto incontrarlo. Un giorno, il Ragno udì che la madre del Capo era malata. Allora si recò presso alcuni anziani del villaggio e disse loro che avrebbe potuto curare la madre del Capo. Il Capo fu felice di tale notizia. Perciò mandò a chiamare il Ragno affinché venisse da lui.

Il Ragno fu felice di apprendere che avrebbe avuto la possibilità di incontrare il Capo. Sebbene avesse solo qualche conoscenza nella cura delle malattie, si convinse che sarebbe stato in grado di guarire la madre del Capo.

Si recò presso il palazzo del Capo, il quale lo invitò a sedersi.

Capo: Benvenuto, papà Ragno.

Ragno: Ti saluto, mia altezza.

Capo: Le cose vanno bene.

Ragno: Sì, anche per me. Ero in casa quando mi hai mandato a chiamare. Mi è stato detto che tua madre è malata, perciò sono venuto con l'intenzione di guarirla.

Capo: Ma sarai davvero in grado di guarirla?

Ragno: Mia Altezza, la guarirò.

Capo: Ho portato mia madre negli ospedali di numerose città, ma non è stato possibile guarirla. Perciò mi è difficile credere a ciò che dici.

Ragno: Altezza, ti dico che riuscirò a guarirla. Se non ci riesco, mi sia tagliata la testa.

Capo: Ehi, papà Ragno, attenzione a ciò che dici, potresti metterti nei guai!

Ragno: Altezza, ti dico che saprò guarirla. Se non ci riesco, mi sia tagliata la testa.

Capo: Va bene, grazie. Ma quanto mi chiedi per questo servizio?

Ragno: Mia Altezza, ti chiedo cento denari.

Il Capo consegnò al Ragno una parte della somma pattuita. Il ragno cominciò a curare la madre del Capo. Curava la madre del capo presso il suo palazzo. La mattina si recava al palazzo per darle una medicina e la sera faceva ritorno a casa per dormire.

Un mattino si recò presso il palazzo del Capo e apprese che la madre del Capo era morta. Il Ragno fu molto turbato dalla notizia. Tale avvenimento aveva reso il Capo molto triste. E anche il Ragno ne fu rattristato, ed ebbe paura, poiché sapeva che il Capo lo avrebbe ucciso.

Il Ragno se ne andò e si recò dall'amico Talpa.

Ragno: Buon giorno, fratello.

Talpa: Buon giorno a te. Perché sei tutto sudato a quest'ora del mattino?

Ragno: Sapessi! Sono nei guai.

Talpa: Qual è il problema?

Ragno: Il Capo ed io ci siamo accordati che avrei cercato di guarire sua madre. Se non ci fossi riuscito, lui mi avrebbe ucciso. Questa mattina sono andato a visitare l'anziana signora, ed ho appreso che è morta.

Talpa: Ehi, Ragno, sei proprio nei guai! Cosa hai intenzione di fare?

Ragno: Mi sono detto, andrò dalla Talpa e le chiederò di aiutarmi.

Talpa: Ma io cosa posso fare?

Ragno: Mi sono detto, andrò dalla Talpa e le chiederò di scavare un buco che arrivi sino al palazzo del capo, proprio sotto il suo trono.

Talpa: D'accordo, lo farò.

La Talpa scavò un buco perfetto e quando ebbe terminato, informò il Ragno. Il Ragno la ringraziò. Nel frattempo, il Ragno andò a comprare un grosso corno. Quindi lo portò a suo figlio Ntikuma. Gli spiegò ogni cosa. Chiamò Ntikuma e lo pregò di seguirlo.

Ntikuma lo seguì ed entrò all'interno del buco. Il Ragno disse a Ntikuma: "Oggi alcune persone verranno a prendermi e mi porteranno alla casa del Capo. Appena li vedi, prendi il corno e corri a nasconderti all'interno di questo buco. Il Capo dirà che mi devono uccidere. Quando senti che dicono di dovermi uccidere, suona il corno e urla: "Se il Ragno muore, tutti moriranno. Se il Ragno non muore, nessuno morirà". Ntikuma disse che l'avrebbe fatto.

Subito vennero a prenderlo e lo portarono al palazzo del Capo. Nel frattempo Ntikuma corse all'interno del buco. Rimase in silenzio ed ascoltò ciò che si diceva.

Subito il Capo disse: "Papà Ragno, è colpa tua se mia madre è morta, perciò anche tu devi morire. Hai sentito ciò che ho detto?" Il Ragno non parlò, non disse neppure una parola. Rimase in piedi in silenzio. Anche nel palazzo del Capo regnava il silenzio. Non appena Ntikuma udì quelle parole, prese il corno e lo suonò con fermezza. Quindi, con la voce ancora più alta, disse: "Se il Ragno muore, tutti moriranno. Se il Ragno non muore, nessuno morirà!".

All'udire tali parole, tutti ammutolirono per lo spavento. Uno degli anziani si levò e disse: "Capo, ti prego, perdona il Ragno. Se non lo farai, accadrà qualcosa di brutto".

Quanto detto dall'anziano riempì di paura anche il Capo. Perciò egli dichiarò: "Non voglio che il mio popolo muoia: Ragno, sei perdonato". Il Ragno fu quindi rilasciato e poté andarsene via.

DOCUMENTI

The Asmara Declaration on African Languages and Literatures



We writers and scholars from all regions of Africa gathered in Asmara, Eritrea from January 11 to 17, 2000 at the conference titled *Against All Odds: African Languages and Literatures into the 21st Century*. This is the first conference on African languages and literatures ever to be held on African soil, with participants from East, West, North, Southern Africa and from the diaspora and by writers and scholars from around the world.

We examined the state of African languages in literature, scholarship, publishing, education and administration in Africa and throughout the world.

We celebrated the vitality of African languages and literatures and affirmed their potential.

We noted with pride that despite all the odds against them, African languages as vehicles of communication and knowledge survive and have a written continuity of thousands of years. Colonialism and neocolonialism created some of the most serious obstacles against African languages and literatures.

We noted with concern the fact that these obstacles still haunt Africa and continue to block the mind of the continent.

We identified a profound incongruity in colonial languages speaking for the continent. At the start of a new century and millennium, Africa must firmly reject this incongruity and affirm a new beginning by returning to its languages and heritage. Therefore, the question of culture, literatures and languages cannot be separated from the economic problems of African countries created by colonial and neocolonial forces and their local allies. Decolonization of the African mind should go hand in hand with decolonization of the economy and politics.

At this historic conference, we writers and scholars from all regions of Africa gathered in Asmara, Eritrea declare that:

1. African languages must take on the duty, the responsibility and the challenge of speaking for the continent.
2. The vitality and equality of African languages must be recognized as a basis

for the future empowerment of African peoples.

3. The diversity of African languages reflects the rich cultural heritage of Africa and must be used as an instrument of African unity.
4. Dialogue among African languages is essential: African languages must use the instrument of translation to advance communication among all people, including the disabled.
5. All African children have the unalienable right to attend school and learn in their mother tongues. Every effort should be made to develop African languages at all levels of education.
6. Promoting research on African languages is vital for their development, while the advancement of African research and documentation will be best served by the use of African languages.
7. The effective and rapid development of science and technology in Africa depends on the use of African languages and modern technology must be used for the development of African languages.
8. Democracy is essential for the equal development of African languages and African languages are vital for the development of democracy based on equality and social justice.
9. African languages like all languages contain gender bias. The role of African languages in development must overcome this gender bias and achieve gender equality.
10. African languages are essential for the decolonization of African minds and for the African Renaissance.

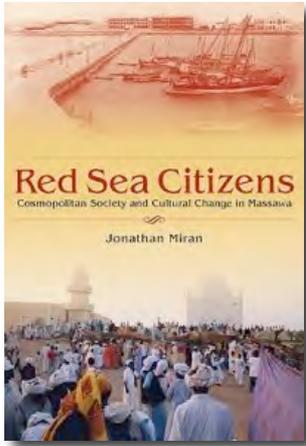
The initiative which has materialized in the *Against All Odds* conference must be continued through biennial conferences in different parts of Africa. In order to organize future conferences in different parts of Africa, create a forum of dialogue and cooperation and advance the principles of this declaration, a permanent Secretariat will be established, which will be initially based in Asmara, Eritrea.

Translated into as many African languages as possible and based on these principles, the Asmara Declaration is affirmed by all participants in *Against All Odds*. We call upon all African states, the OAU, the UN and all international organizations that serve Africa to join this effort of recognition and support for African languages, with this declaration as a basis for new policies.

While we acknowledge with pride the retention of African languages in some parts of Africa and the diaspora and the role of African languages in the formation of new languages, we urge all people in Africa and the diaspora to join in the spirit of this declaration and become part of the efforts to realize its goals.

Asmara, 17th of January 2000

RECENSIONI



JONATHAN MIRAN, *Red Sea Citizens. Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, 380 p.

Per chi ama il fascino della decadenza Massaua rappresenta un'esperienza unica. Si spiega molto probabilmente in questo modo la persistente attrazione che questo importante centro del Mar Rosso sembra esercitare su schiere di artisti, letterati e turisti avventurosi. Solo negli ultimi cinque anni il fascino di Massawa è stato al centro del ritratto fotografico di Hugues Fontaine¹, mentre Carlo Lucarelli ne ha fatto l'ambientazione di un suo recente romanzo². Abbondano i volumi che ne hanno indagato l'architettura, proseguendo una tradizione molto prolifica di studio dell'ambiente urbano eritreo³. Non manca neppure una interessante guida turistica, interamente consacrata alla città⁴. Sino ad oggi però, questo fermento non ha avuto apparenti riflessi in campo storico, lasciando scoperto un importante aspetto di Massaua.

Red Sea Citizens colma questo vuoto offrendo un'affascinante ricostruzione storica di Massaua. L'oggetto del volume non è la storia di Massaua “*dalla fondazione al giorno d'oggi*”, quanto piuttosto l'analisi dei cambiamenti associati alla nuova congiuntura che interessò la regione del Mar Rosso a partire dalla seconda metà del XIX secolo e che si concluse, grosso modo, agli inizi degli anni '20, quando il colonialismo italiano privilegiò il rapporto con l'entroterra su quello col mare. Per Massawa l'arrivo del potere egiziano e l'apertura del Canale di Suez e, più in generale, la rivoluzione dei trasporti, rappresentarono l'occasione per una profonda riconfigurazione del proprio ruolo, non solo a livello commerciale e sociale, ma anche a livello culturale. Massawa sperimentò, infatti, una crescita economica capace di attirare flussi di imprenditori sia dall'interno dell'attuale Eritrea, sia dal suo esterno. Di questa nuova congiuntura l'autore fornisce un'efficace descrizione soffermandosi sugli articoli trattati, le vie di comunicazione, i mezzi di trasporto e l'organizzazione dei commerci. L'analisi di Miran non si limita esclusivamente al dato materiale, una delle questioni centrali del volume è, infatti, una trattazione delle conseguenze sociali e culturali dei mutamenti legati alla nuova congiuntura. Cambiamenti che coincisero inevitabilmente con un complesso discorso identitario, con nuovi gruppi, provenienti da Hadramaut, Hijaz, Egitto ed India, pronti a negoziare spazi e risorse con la vecchia élite cittadina e a ridefinire, di conseguenza, il senso di appartenenza alla città.

Miran indica come più elementi mostrino il progressivo maturare di una distinta identità cittadina, un'appartenenza capace di trascendere l'identità clanica e regionale

¹ Hugues Fontaine, *Massawa*, texte Olivier Frébourg, s.l., Éditions des Équateurs, 2004.

² Carlo Lucarelli, *L'ottava vibrazione*, Torino, Einaudi, 2008.

³ Si veda, ad esempio, il recente volume di Anna Godio, *Architettura italiana in Eritrea = Italian architecture in Eritrea*, Torino, La Rosa Editrice, 2008.

⁴ The Cultural Assets Rehabilitation Project, *Massawa. A guide to the built environment*, Asmara, [s.n.], 2005.

per arrivare all'affascinante concetto di "Massauini" (ar. Masawwi'in). Di questo nuovo senso di appartenenza Miran cerca di spiegare alcuni aspetti, soffermandosi sulle strategie di integrazione sociale, le alleanze matrimoniali e commerciali e il modo in cui il capitale economico finiva per essere trasformato in prestigio sociale e culturale divenendo, all'occasione, una strategia di integrazione.

Una delle caratteristiche più felici del volume è la sua capacità di muoversi con sicurezza tra vari piani storiografici. Il primo capitolo consiste in una presentazione della storia politica del Semhar tra il XVIII e il XIX secolo. Il secondo capitolo è, invece, un pregevole pezzo di storia economica in cui si analizzano i circuiti e gli spazi di produzione e scambio centrati su Massawa. L'analisi si circoscrive ulteriormente sulla città nel terzo capitolo, dedicato alla sua popolazione e con interessanti notazioni sui principali commercianti di Massawa. La storia religiosa trova un'esaustiva trattazione nel quarto capitolo, dedicato alla storia dell'Islam nella città. Il complesso discorso sull'identità viene poi ripreso nel quinto ed ultimo capitolo, un brillante saggio di storia sociale e culturale dove l'uso sapiente di fonti inedite (si veda ad esempio il paragrafo sulle strategie matrimoniali) e delle interviste restituisce un quadro molto interessante delle dinamiche socio-culturali nella Massawa del XIX-XX secolo. Il risultato finale è un affascinante ritratto capace di avvicinare come mai il lettore alla città.

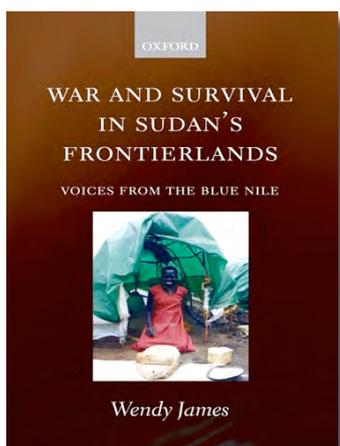
Lo studio di Miran si inserisce in una linea di ricerca che negli ultimi due decenni ha dato frutti particolarmente interessanti per quanto riguarda l'Oceano Indiano, studi che hanno sfruttato al massimo l'ottica regionale, facendo del mare il vero protagonista della narrazione storica. Da questa storiografia Miran prende a prestito alcuni schemi interpretativi e concettuali e a questa storiografia Miran propone uno spazio fisico nuovo, in cui l'Oceano Indiano viene posto in relazione col Mar Rosso, il Corno d'Africa e la Penisola Araba.

Nel lavoro di Miran, la proiezione continentale di Massawa è pienamente integrata a quella marittima, superando così una delle sfasature più evidenti di quella che da oggi sarà la vecchia storiografia sulla città, tutta concentrata ad analizzare il rapporto con l'entroterra etiopico ed incapace di illustrare con la stessa efficacia la proiezione ad oriente della stessa. Miran fornisce così una griglia di lettura molto più efficace e capace di penetrare la complessità della città.

La padronanza delle fonti è magistrale. Non solo lo studio evidenzia una conoscenza precisa dei materiali a stampa occidentali, ma altrettanta cura è prestata alle fonti in arabo. Ugualmente encomiabile è il lavoro svolto sulle fonti primarie, con l'uso estensivo, appropriato ed originale di fonti arabe. A questo proposito è significativo l'utilizzo dei documenti della corte islamica di Massawa (*sijillāt al-mahkama al-shar'iyya*) e delle interviste raccolte sul campo (con una trentina di interviste realizzate tra il 2000 e il 2006). L'unico appunto potrebbe essere il mancato uso del materiale, ugualmente abbondante, conservato presso l'archivio notarile di Asmara. Ma questa fonte è stata aperta alla consultazione solamente da pochi ultimi mesi.

Red Sea Citizens è sotto ogni punto di vista un pregevole affresco destinato a rimanere a lungo un'opera di riferimento per gli studi sul Mar Rosso.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



WENDY JAMES, *War and survival in Sudan's frontierlands. Voices from the Blue Nile*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 339 p., ISBN 978-0-19-929867-9

Descritto retoricamente come il paese ponte fra mondo arabo e mondo africano, il Sudan presenta una ricchezza culturale che supera questa facile dicotomia. All'interno dei suoi smisurati confini vivono, infatti, gruppi che hanno elaborato identità in rapporto dialettico sia con la presunta componente araba del paese che con quella, ugualmente presunta, africana. Questo fenomeno è particolarmente visibile in alcune aree del paese, come il confine etiopico-sudanese, quello che, amministrativamente, è la Blue Nile Region.

Allieva di Edward Evans-Pritchard e docente di antropologia ad Oxford, Wendy James ha dedicato gran parte della propria carriera allo studio degli Uduk, un piccolo gruppo etnico di poco superiore alle 20.000 unità stanziato lungo il confine etiopico-sudanese. Nel corso degli anni l'autrice ha ricostruito la storia e indagato la cultura degli Uduk, sottolineando le strategie adottate per superare le insidie rappresentate da un ambiente ostile e da vicini che, attraverso la schiavitù, hanno fortemente influenzato la visione di se e dell'esterno presso gli Uduk. Wendy James ha così illustrato in maniera magistrale i modi attraverso cui gruppi marginali hanno cercato di resistere le minacce provenienti dall'esterno. Degli scritti dell'autrice, questo è quello che più si confronta con il presente. Lo spazio cronologico coperto va dal 1986, anno in cui la seconda guerra civile cominciò ad interessare l'area Uduk, al 2005, anno della firma del Comprehensive Peace Agreement. Il tema di fondo è come la guerra civile si è manifestata nella parte meridionale della Blue Nile Province. Il volume è scritto in uno stile semplice e chiaro. L'introduzione teorica è volutamente essenziale, ma *War and Survival* è sicuramente un lavoro ricco e complesso, dotato di vari piani di lettura, costruito con maestria dall'autrice. Se il racconto si concentra principalmente sul periodo 1986-2005, continui sono i rimandi agli anni '60, quando per la prima volta l'autrice cominciò a lavorare nella regione del Blu Nile. Il presente degli Uduk si intreccia così con la biografia professionale e personale dell'autrice. Si viene così a creare un piano nuovo di lettura, dove l'analisi, sempre molto puntuale, è continuamente "umanizzata" dal ricordo. Ma il volume è anche una riflessione su come il modo di fare antropologia sociale sia cambiato nel corso di mezzo secolo e una chiara linea epistemologica percorre tutto il volume. Il presente degli Uduk viene spiegato alla luce del passato, e quindi, sicuramente, il volume è anche un'opera di storia. Antropologi e storici troveranno questo lavoro di immediato interesse, ma certamente grande importanza questo lavoro può avere per chi si occupa di aiuti internazionali. Anzi, la relazione tra antropologia e "l'industria dell'assistenza umanitaria" (p. 209), rimane un tema centrale del volume, con l'autrice impegnata in continue consulenze per organismi internazionali che forniscono l'occasione per osservazioni non sempre recepite dai committenti ma, soprattutto, l'occasione per mantenere nel corso degli anni un rapporto continuo con la società Uduk. Lo sguardo di Wendy James è tutto fuorché neutro e distaccato c'è, invece, partecipazione e vicinanza, ma ciò non impedisce che l'analisi offerta sia estremamente puntuale e stimolante. Difficile, quindi, dire quale sia il punto di forza effettivo di un'opera che

appassiona. Dipende in buona parte dagli interessi del lettore. Personalmente ritengo che il sottotitolo del volume, *voices from the Blue Nile*, restituisca una delle dimensioni meglio riuscite del lavoro. In campo antropologico il volere dare voce alla società studiata non rappresenta in sé un obiettivo particolarmente originale. In effetti buona parte dei lavori sul campo cercano di fare esattamente questo. Wendy James, però, è riuscita a realizzare questo obiettivo in maniera magistrale. Le interviste, la musica, la danza, le canzoni, i mutamenti linguistici e culturali, sono tutti utilizzati per creare un ritratto collettivo di una società e dei mutamenti indotti in essa da un avvenimento drammatico come la guerra civile. Si parla di Uduk come gruppo, ma la narrazione è attenta anche all'individualità dei singoli protagonisti in modo che alcune figure si stagliano dall'insieme e assumono una loro spiccata individualità. Nel libro di Wendy James ci troviamo di fronte alle vicende di “veri esseri umani” (p. 209), non ai numeri delle statistiche, alle previsioni degli analisti o alle categorie degli scienziati della politica. Mi domando quanta letteratura sull'Africa possa vantare oggi questa capacità.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



Antonino COLAJANNI, Alessandro MANCUSO, *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Roma, CISU, 2008, XXII + 346 p.

Il volume di Mancuso e Colajanni offre un notevole contributo allo studio dei processi di sviluppo attivati presso alcune popolazioni indigene della Colombia.

L'America Latina, dove la *questione indigena* è stata storicamente intesa dai governi locali come un “problema sociale sui generis”, appare infatti come un contesto particolarmente rilevante per cogliere gli effetti delle azioni messe in campo da diverse agenzie di sviluppo che, a partire

dagli anni Ottanta, hanno impattato sul futuro delle popolazioni indigene. Il *futuro* di questi gruppi è, non a caso, il degno protagonista del testo che, come esplicitano gli stessi autori, intende dare un contributo allo “studio dei futuri possibili”: futuri sognati, fortemente desiderati, temuti e allontanati dai popoli indigeni; futuri insicuri, ottimisticamente auspicati o “pianificati” dalle organizzazioni internazionali.

Colajanni e Mancuso offrono in questo testo un connubio fruttuoso di riflessione teorica e materiale empirico, derivante da dettagliati studi di caso condotti presso alcune popolazioni indigene della Colombia. Interessante è la prospettiva comparativa sviluppata a partire dai dati etnografici raccolti all'interno di due distinte esperienze di ricerca. Colajanni, lavorando come esperto e responsabile di un progetto di cooperazione internazionale della Ong italiana *Ricerca e Cooperazione*, sottolinea come “lo sviluppo” sia stata per lui l’“occasione concreta” che ha stimolato, accompagnato ma anche “fortemente condizionato la ricerca”. Da un ricco serbatoio etnografico, nutrito di venti anni di ricerche, l'antropologo attinge in particolare il

materiale derivante dalle osservazioni di campo e dalle conversazioni effettuate con leader e membri della comunità dei Kogi e degli Aruaco della Sierra Nevada de Santa Marta, due gruppi indigeni che si trovano a Nord della Colombia. Alessandro Mancuso, invece, pur favorito nella fase iniziale di accesso al campo dalla sua partecipazione a un progetto di sviluppo, ha svolto poi autonomamente un intenso periodo di ricerca sul campo, nel corso del dottorato, presso il popolo dei Wayuu della penisola della Guajira Colombiana.

Nel primo capitolo Colajanni offre una panoramica storica interessante sulle principali questioni e fasi che hanno caratterizzato l'incontro tra istituzioni internazionali e popoli indigeni dell'America Latina. Oltre alle politiche di aiuto attivate da alcune agenzie (come la Banca Mondiale e il Fondo Internazionale per lo sviluppo agricolo), questo excursus storico prende in esame il "punto di vista indigeno", inteso come l'insieme di proposte elaborate dalle organizzazioni indigene. Molto rilevante appare allora il processo attraverso cui queste pressioni (volte a smantellare le concezioni "assimilazioniste" e fare leva sui temi dei diritti degli indigeni e della difesa della differenza culturale), da un lato, e le concezioni antropologiche, dall'altro, hanno portato a trasformazioni significative del *linguaggio dello sviluppo* in rapporto allo "sviluppo indigeno", che si evidenziano nel passaggio da interventi settoriali di impostazione tecnocratica a programmi ampi, non settoriali, fondati su concezioni "olistiche". Un'innovazione terminologica testimoniata anche dalla ampia diffusione del concetto di "Piani di vita indigeni", che, a partire dalla fine degli anni Ottanta, ha sostituito in molti casi il termine "sviluppo".

Il secondo capitolo è invece dedicato a riflettere sulle connessioni storiche della nozione di sviluppo con il concetto di evoluzione, attraverso l'esplorazione di ambiti quali l'antropologia, biologia ed economia. Qui Mancuso offre un'analisi teorica, forse fin troppo densa e dettagliata, delle teorie dello sviluppo, muovendo dalle prospettive evolutive di Spencer e Darwin, passando per l'impiego di questa nozione nelle scienze economiche e nelle politiche di intervento, per poi espandersi a tracciare una sistematica trattazione degli orientamenti antropologici che hanno prevalso nel dibattito dagli anni Settanta ad oggi. In questa sede l'autore evidenzia il contributo dell'approccio transazionale e dell'antropologia dinamista all'analisi del cambiamento sociale, sottolineando come il superamento delle visioni organiciste e la centratura sul tema del conflitto e sulle "proprietà dinamiche e relazionali di ogni formazione sociale" abbiano offerto un vigoroso impulso alla nascita di nuovi approcci (es. gli approcci *actor-oriented*). All'interno di questa panoramica - in cui si passano in rassegna, tra gli altri, gli approcci post-strutturalisti, la prospettiva di Olivier de Sardan, e quella ecologica di Ingold - Mancuso esamina anche luci e ombre dei diversi contributi teorici e di ricerca empirica del settore.

Dopo le ampie trattazioni teoriche e panoramiche storiche dei primi due capitoli, arriviamo poi, a quella che, a mio avviso, è la parte (terzo e il quarto capitolo) più stimolante e appassionante del volume: la ricerca etnografica. Nel terzo capitolo Colajanni ci offre un breve profilo delle due popolazioni indigene della Sierra Nevada: da un lato i Kogi (un tempo Kaggaba), una comunità di orientamento religioso-contemplativo dominata dalla figura dei *Mama*, sacerdoti esperti del rituale che hanno il compito di curare la Madre Terra attraverso la conciliazione di forme oppostive (Yuluka); dall'altro lato, gli Aruako (Ika) definiti come "indigeni-imprenditori" per la loro dedizione all'imprenditoria, all'attività commerciale e alla organizzazione politico-giuridica. Avvalendosi di importanti saggi tratti dalla più focalizzata

letteratura di area, l'etnografo ripercorre i cambiamenti socio-culturali che hanno caratterizzato le due società indigene in rapporto ai contatti maturati con l'esterno (che sembrano maggiori nel caso degli Aruako). Entriamo qui in una storia intrisa di reazioni e forti resistenze ai tentativi di dominio e controllo esterno (come mostra la lotta decennale dei Kogi alla Missione Cappuccina), ma anche in una storia caratterizzata da frequenti negoziazioni, adattamenti, conciliazioni, reinterpretazioni locali. Da questo quadro emerge quindi solo un parziale isolamento dei due gruppi indigeni della Sierra Nevada, che, come testimoniano le fonti storiche, hanno avuto numerosi rapporti con i mercati esterni e un'integrazione di vecchia data nell'economia regionale.

Arriviamo poi al cuore dell'analisi etnografica che, attraverso alcune testimonianze riportate dall'autore, è più di ogni altra descrizione storica capace di immergerci, o quanto meno avvicinarci, al mondo dei Kogi e degli Aruako. Le interviste - focalizzate sulle modalità con cui membri delle due società interpretano il termine "sviluppo" e le idee, i concetti e le azioni pratiche ad esso correlate - mostrano come la rappresentazione di questi concetti sia filtrata sia dai sistemi socio-culturali dei due gruppi e dal loro universo cosmologico, sia dai processi storici che hanno portato le due comunità a duplici destini e storie di contatti con il mondo esterno. Parlando di "sviluppo" i due gruppi convergono in due punti significativi: nel continuo riferimento ai Bianchi e al termine "cambiamento" e nella mancanza assoluta di riferimenti al concetto di "cambiamento economico pianificato". Mentre, però, gli "imprenditori" Aruako riconducono lo sviluppo agli oggetti materiali, al possesso, all'aver dei soldi, i Kogi prendono le distanze da questo concetto che viene inteso come espressione e deriva del mondo dei Fratelli Minori (i Bianchi). Si evidenziano comunque dalle testimonianze riportate anche concezioni e rappresentazioni eterogenee all'interno di uno stesso gruppo indigeno e, per tale ragione, sarebbe stato forse interessante esplorare come esse si connettano alla stratificazione sociale delle comunità, alle diverse posizioni economiche e di potere che gli informatori rivestono all'interno del proprio gruppo etnico (i Mama, i comuni indigeni, i rappresentanti della organizzazione indigena, ecc.).

Arriviamo poi al materiale etnografico presentato da Alessandro Mancuso. I dati qui riportati riguardano la popolazione Wayuu, un gruppo indigeno della penisola della Guajira che, rispetto alle popolazioni amerindiane delle "basse terre" Sudamericane, presenta diverse peculiarità (dimensioni demografiche, unioni miste, organizzazione sociale, precoce adozione dell'allevamento di bestiame, ecc.). Anche in questo caso, sebbene con uno stile differenziato, l'autore ci riporta indietro nel tempo, immergendoci in una storia che - proprio in quanto centrata su elementi peculiari del sistema socio-culturale, quali l'organizzazione di reti commerciali, l'allevamento di bestiame, la partecipazione a scambi internazionali - si è costantemente caratterizzata da rapporti e scambi con l'esterno e da una spiccata attitudine a gestire tali rapporti. Questa notevole capacità di gestione dei rapporti si riscontra fino alla meta del Novecento, quando diversi fattori - tra cui la crisi dell'allevamento - spingeranno diversi membri del gruppo Wayuu a "migrare" verso una nuova meta, quella del lavoro salariato in campo agricolo. Mancuso offre un appassionante viaggio al lettore nel mondo non solo dei Wayuu, ma anche del lavoro di campo dell'etnografo, esplicitando nel corso del capitolo in maniera dettagliata le peculiari questioni/preoccupazioni metodologiche che hanno caratterizzato la ricerca (il posizionamento e le rappresentazioni della sua identità da parte degli informatori, le

implicazioni della/e lingua/e utilizzate nel corso delle conversazioni e il problema della traduzione, i contesti in cui sono avvenute le interviste e le trascrizioni delle “voci indigene” nel testo etnografico). Esaminano le interviste notiamo come i termini “sviluppo”, “progetto”, “cambiamento” assumano per gli informatori significati plurimi. Uno dei dati più interessanti che si ricava da queste testimonianze è che queste parole sono spiegate, commentate, interpretate dai membri Wayuu in rapporto alla propria identità. Mentre nel caso delle popolazioni Kogi e degli Aruako, presentato da Colajanni, lo sviluppo rappresentava qualcosa di estraneo proveniente “dai Bianchi” o che poteva implicare il “diventare come Bianchi”, qui lo sviluppo viene fatto oggetto di discorso attraverso una fondamentale distinzione di “ciò che significa sviluppo” per gli *Alijuna* (Bianchi) e “ciò che significa sviluppo” per i Wayuu. Mentre per i Bianchi questo termine sarebbe infatti espressione di un processo distruttivo ma necessario per il loro avanzamento, gli Wayuu vedono nello sviluppo un potenziale strumento per riscattare e difendere il proprio modo di essere in rapporto al “benessere”. Lo sviluppo assume quindi per molti informatori un significato positivo (legato ad esempio al miglioramento delle condizioni di vita dei Wayuu attraverso l’istruzione e il “sapere mettere le richieste sulla carta”). Parole come “cultura” e “identità” sono in questo caso utilizzate per definire la propria identità ma anche per sostenere la legittimità delle proprie rivendicazioni in materia di diritti. A rendere ancora più rigorosa e decisiva questa analisi sono le riflessioni che collegano le diverse percezioni dello sviluppo all’essere giovani/vecchi, al rapporto tra sapere e conoscenza, tra potere e autorità.

Nel quinto e ultimo capitolo (che forse poteva essere accostato al terzo), Mancuso offre ulteriori elementi di comprensione all’analisi del materiale etnografico presentato da Coljanni e ribadisce l’importanza dell’etnografia delle “nozioni locali di sviluppo” nell’esaminare come i concetti di sviluppo e modernità chiamino in causa processi di definizione identitaria e “determinate configurazioni di rapporti di potere”. In questo capitolo l’autore trova poi nuovamente spazio per discutere di questioni teorico-metodologiche al centro del dibattito dell’etnografia dello sviluppo e delle connessioni della nozione di “sviluppo” con i concetti di “civilizzazione” e di “cultura” in rapporto al tema dell’identità indigena in America Latina.

Per concludere, “Un futuro incerto” è un volume che, oltre ad arricchire il materiale empirico già esistente sulle popolazioni indigene dell’America Latina, riesce ad offrire un notevole contributo al dibattito dell’etnografia dei processi di sviluppo: da un lato, grazie all’adozione di una importante prospettiva comparativa, viene infatti attribuita centralità alle azioni, reazioni, interpretazioni di alcuni gruppi indigeni e alle “nozioni locali di sviluppo”, intese come nozioni che vengono elaborate, reinterpretate, commentate o rigettate dalle popolazioni indigene in rapporto agli specifici cambiamenti storici e processi socio-culturali; dall’altro lato, questo volume vuole anche riferirsi ad un altro “futuro”, quello dell’antropologia implicata nei processi di sviluppo. Il testo offre infatti buoni stimoli per pensare al contributo antropologico non solo nei termini di analisi critica degli effetti attivati dall’intervento delle agenzie internazionali, ma anche come imprescindibile “sguardo” da mettere in campo nei processi di ridefinizione delle politiche di sviluppo.

(Federica Tarabusi, Università di Bologna)



Alessandra GRIBALDO, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere, parentela*, Roma, Luca Sossella Editore, 2005, pp. 212.

Le discipline antropologiche hanno investigato e riflettuto a lungo sulle forme di riproduzione dei gruppi sociali oltre che sull'articolazione della soglia tra biologico e sociale. Il dibattito sulle opposizioni dicotomiche tra natura e cultura, piuttosto che sulla costruzione della persona e dei generi, ha impegnato gli antropologi nella ricerca etnografica delle tracce, dei processi sociali e discorsivi di naturalizzazione delle categorie di ascrizione che definiscono l'appartenenza e la pertinenza sociale dei singoli.

Alessandra Gribaldo, che ha condotto una ricerca di campo in una clinica che effettua trattamenti di riproduzione assistita in Italia, nella città di Catania, dialoga con gli studi di parentela e di genere per disvelare le rappresentazioni che organizzano e forgianno la filiazione, la genitorialità e, più in generale, costruiscono l'idea di parentela in quello che Marilyn Strathern ha chiamato il "sistema di parentela euro-americano".

Il testo è organizzato in sette capitoli, le parole e le metafore descrittive, utilizzate dalle donne e dagli uomini intervistate/i, guidano la riflessione e costringono il lettore a collocare piccoli frammenti di narrazione e dettagli soggettivi in discorsi più complessi e più comprensivi sul sapere scientifico, sulle rappresentazioni della maternità e della consanguineità, sulla rappresentazioni dei corpi e sulla tecnologia della visione. Questo continuo movimento tra soggettività e rappresentazioni collettive, tra dettaglio etnografico e questioni filosofico-antropologiche ritma la lettura del testo, che a dispetto della complessità dei temi e della costellazione di riferimenti teorici, procede con una scrittura lieve se pur rigorosa e puntuale.

Codice biogenetico, ricodificazione della generatività a partire dalla relazione sociale e non dall'atto sessuale, desiderio di genitorialità amplificato e testimoniato dai reiterati tentativi di fecondazione, sono tutti temi trattati nelle conversazioni di campo mediante e sulle quali l'autrice sostiene le sue tesi che, qui di seguito, verranno brevemente sintetizzate.

I corpi nella riproduzione medicalmente assistita sono scomposti, frammentati, sino a divenire involucri trasparenti in cui l'attenzione e la visione, tecnologicamente possibile, del processo micro-riproduttivo racconta dei nuovi "soggetti", i gameti, che compaiono sulla scena della riproduzione. La comparsa dei gameti consente, quella che Gribaldo, identifica come una smaterializzazione della parentela che non avviene tramite una de-biologizzazione ma piuttosto attraverso lo slittamento dal corpo al gamete che giustifica e consente di iscrivere la parentela non più nella relazione sessuale (fondamento del modello euro-americano della parentela) ma nel codice biogenetico.

La rappresentazione della filiazione cognatica, in cui il contributo tra maschile e femminile, è paritario naturalizza e rende simmetrici i ruoli agiti da padri e madri, a prescindere dalle tecniche utilizzate e dal diverso coinvolgimento dei corpi femminili e maschili oscurando, nei racconti, la centralità ed il faticoso impegno che comportano le tecnologie riproduttive per i corpi femminili. L'iscrizione dei processi e la visione delle tecniche riproduttive dentro una logica di relazione tra i generi in cui il maschile

si identifica con l'attività ed il femminile con la passività, dentro un'immagine del materno che si declina in termini di sacrificio sono descritti con particolare attenzione nella loro contraddittorietà, negli slittamenti di significato e nel bisogno di conciliare le tecniche esperite ed il sapere micro-riproduttivo con idee socialmente condivise di genitorialità e di parentela. Se dunque il linguaggio naturalizzato della parentela e del genere si incrina e perde certezza, se la nozione di procreazione si riarticola, e quella di natura emerge inglobando l'artificialità e la tecnologia assumendo nuovi significati sociali, l'immaginario sociale filtra i discorsi scientifici trasforma e acquisisce alcuni concetti occultandone altri. Questo processo di filtro e re-invenzione della biologia, delle relazioni sociali e della tecnologia attraversa tutto il testo per rivelare come nella riproduzione l'idea di relazione sociale assuma una nuova centralità.

Il volume ha il pregio di offrire un'analisi antropologica dell'impatto delle tecnologie riproduttive nelle vite e nelle rappresentazioni sociali dando parola alle donne e agli uomini che hanno effettuato questi trattamenti, la restituzione di parola ai vissuti fa emergere una realtà sfaccettata e contraddittoria che non trova spazio nel dibattito pubblico su questi temi dove gli unici soggetti capaci di una visione sembrano essere i professionisti scientifici e i portatori di credi religiosi. La ricerca, che è stata effettuata prima dell'entrata in vigore della legge 40, raccoglie tra l'altro narrazioni su tecniche, come l'eterologa, non ammesse dalla norma di legge o su temi come la maternità surrogata o la genitorialità delle persone gay, temi questi che sono stati poco dibattuti prima del referendum e della legiferazione sulla procreazione assistita. La lettura di questo testo, se pur a distanza di qualche anno dalla sua pubblicazione, consente dunque di disegnare un campo di analisi, in cui la procreazione e la genitorialità, la natura e la tecnologia segnano il corpo sociale che in questi anni è stato chiamato, da diversi eventi privati divenuti mediatici e legiferazioni, a registrare scelte politiche che tendono ad offuscare la complessità irrigidendo le posizioni e obbligando le persone a vivere nei limiti di una norma sociale e giuridica che reifica l'idea di natura, di una natura paradossalmente tecnologica, che si compie in nome di una concezione astratta di vita.

Dal punto di vista metodologico, infine, il dialogo tra antropologa e pazienti consente per l'appunto una riflessione sui linguaggi, sulle rappresentazioni che però tralascia il contesto, i luoghi descritti sono quelli della clinica non vi è una riflessione più ampia sul contesto e sull'eventuale pressione sociale verso la procreazione o ancora, le biografie dei pazienti non ci sono, sembra esserci solo l'evento riproduttivo. Questo apparente galleggiare degli attori o degli informatori, per utilizzare un termine comune nel lessico antropologico, potrebbe apparire come un limite all'analisi di Gribaldo che però si colloca in una tradizione ben consolidata in ambiente anglosassone in cui la riflessione antropologica utilizza materiali e frammenti di narrazione per esplorarne i significati e le rappresentazioni sociali condivise a prescindere dalle biografie individuali o dalle indagini di campo allargate. Questo modo di procedere all'elaborazione del dato etnografico ha infatti evitato, data la peculiarità dell'oggetto etnografico che indagava la costruzione dell'idea di famiglia, di collocare il territorio siciliano in un orizzonte di riferimento culturale che lo allontanasse o lo rendesse estraneo all'Europa ed al sistema di parentela Euro-americano ricostruendo un'immagine di una cultura mediterranea e "familista". Eppure probabilmente la raffinata elaborazione filosofico-antropologica che la Gribaldo propone e la capacità di confrontarsi con letterature e tradizioni disciplinari differenziate avrebbe potuto trarre giovamento da una lettura più approfondita di come una tecnica globale, che in realtà è

sempre segnata da una legislazione nazionale, è discorsivamente manipolata o culturalmente trasformata dalle persone e dai professionisti che vivono i paesaggi sociali locali.

Ciò nonostante l'autrice ha dimostrato l'ambivalenza delle tecnologie riproduttive che paradossalmente forniscono nuovi significati a famiglia, genitorialità e orientamenti sessuali ma al contempo rafforzano, con la potente immagine del legame biogenetico, l'idea di natura. Attraverso un uso sapiente dell'etnografia ed una presa di posizione nel dibattito internazionale Gribaldo discute e colloca il suo "campo" nella tecnologie riproduttive rivelando come queste incidano sulla nozione di differenza, identità, di natura e cultura aprendo a nuovi scenari di negoziazione e ridefinizione dei generi e della relazione parentale generativa.

(Selenia Marabello, Università di Bologna)