

Dinamiche identitarie nell’Etiopia antica e medievale

GIANFRANCESCO LUSINI
University of Naples “L’Orientale”

Abstract

Ethiopian literary tradition offers many opportunities to study how political and social identities developed and changed through the centuries, even though reading written documents entails the risk of being influenced by the ideology of the cultural centers that built up the different narratives. Among the possible examples, three case studies are herein presented: the social structure of the first dwellers of the Ethiopian highlands as it emerges from the inscriptions they left, the cultural identity of the kings of Aksum and of the Zagwe dynasty, the enigmatic ethnogenesis of the Amhara. The analysis of the texts aims at giving interpretations based only upon philological evidence and not influenced by old and modern preconceptions.

Keywords

Gə’əz literature, Da’amat, Kingdom of Aksum, Zagwe dynasty, Amhara

In contesto etiopico il tema delle trasformazioni nel tempo delle identità politiche e sociali collettive non ha ancora ricevuto tutta l'attenzione che merita, malgrado la regione etio-eritrea fornisca uno dei più ampi repertori al mondo della diversità culturale (basti pensare all'alto grado di articolazione linguistica e al gran numero di questioni storiche che essa continua a porre). Spiegare perché questo sia avvenuto richiederebbe uno studio a sé, ma qui è opportuno evidenziare almeno il peso determinante esercitato dall'esistenza di pochi centri di irradiazione della cultura scritta, che hanno potuto imporre il proprio racconto circa l'origine e il mutamento delle cose e delle relazioni tra le comunità. Quando queste interpretazioni tradizionali del passato sono giunte in contatto con la scienza storica europea, talora è avvenuta una saldatura fra i due elementi, che ha prodotto nuove narrazioni circa lo svolgimento dei fatti, gli attori che hanno partecipato ai processi, il grado d'influenza che ciascuno di essi ha esercitato. Anche queste nuove versioni dell'accaduto non sono sempre state innocenti, e ampia è la casistica di costruzioni ideologiche europee finalizzate a imporre alla storia dell'Etiopia antica e medievale schemi e modelli improntati ai bisogni degli studiosi più che agli scopi della ricerca pura (si pensi alla categoria del "camitico", tanto suggestiva quanto mistificatoria).

Eppure, proprio lo studio dei testi, una volta affrancato dal rischio di un appiattimento del lettore sull'ideologia dei centri culturali che hanno costruito la tradizione, è in grado di fornire anche chiavi di lettura inaspettate, che permettono – ad un'analisi più sofisticata – di evidenziare i modi in cui le identità collettive si sono costituite, ma anche avvicendate, combattute, modificate. Tra i numerosi esempi possibili, vogliamo soffermarci qui su alcuni casi emblematici (la lingua e l'organizzazione sociale dei primi abitanti dell'altopiano che usarono la scrittura, l'identità culturale dei sovrani di Aksum e dei re Zag^{we}, l'enigmatica "etnogenesi" degli Amhara), rappresentativi sia delle insidie contenute nella lettura dei testi, sia della difficoltà di elaborare interpretazioni agganciate solo all'evidenza filologica e non influenzate dalla più o meno consapevole volontà di dimostrare, attraverso i testi, tesi storiografiche precostituite.

Se prendiamo ad esempio l'età più antica e l'identità espressa dai sovrani attraverso le loro titolature, notiamo l'avvicinarsi di espressioni tra loro molto diverse, possibile indizio di altrettante fasi culturali, caratterizzate da distinte concezioni del ruolo e della funzione del re e del suo rapporto con i territori e gli abitanti sottoposti al suo dominio. Le più antiche iscrizioni sudarabiche d'Etiopia, oggi nuovamente datate all'VIII/VII sec. a.C., restituiscono con sicurezza il primo protocollo reale attestato in Etiopia (RIÉ 5, 8, 10), che segue la struttura: NP, re vittorioso (*mlkn šr'n*), *yg'dyn*, *mukarrib* di Da'amat e di Saba' (*mkrb d'mt wsb'*), figlio (*bn*) o nipote (*bn bn*) di NP, in cui *yg'dyn* è interpretato come un aggettivo provvisto di *nisba* e determinazione, col valore di "egli che ha tratto origine dalla tribù di *yg'd*". Dunque, i sovrani che riproducono fedelmente questa formula nelle loro iscrizioni (Drewes

1962: 96-97) appartengono tutti a uno stesso lignaggio e sono i rappresentanti della più antica “dinastia” etiopica di cui si abbia notizia (Schneider 1973). A parte la discussione sull’etimologia di *yg’dyn* e sui suoi rapporti con altri termini attestati in iscrizioni greche e sudarabiche (da confrontare anche con il glottonimo *gə’əz*), colpisce che la dichiarazione dell’estensione territoriale non è associata al termine *mlkn*, ma al titolo di *mukarrib*, costruito in rapporto di annessione con i termini Da’amat e Saba’. Questi sovrani, dunque, non si autodefiniscono “re” di Da’amat e di Saba’, cioè non rivendicano un possesso sui due territori. Essi sembrano presentarsi piuttosto come capi di una “confederazione” tra componenti (la cui esatta identità va precisata), che trova la sua espressione più compiuta nella caratterizzazione “sovrana” del titolo sudarabico di *mukarrib*.

Quanto all’estensione geo-politica di tale “confederazione”, cioè al significato autentico dei termini Da’amat e Saba’, non sembra plausibile che gli autori delle iscrizioni avessero in mente le due coste del Mar Rosso, perché un orizzonte così ampio appare alquanto sovradimensionato rispetto alla realtà storica degli *yg’dyn* (sebbene le iscrizioni reali mostrino spesso una tendenza alle espressioni iperboliche). Da’amat e Saba’ saranno state, piuttosto, altrettante denominazioni delle due principali componenti linguistiche e culturali che costituivano lo stato etiopico di allora, entrambe di lingua semitica, che si trovarono a convivere in un contesto politico-sociale a bassa conflittualità, garantito da una dinastia che si preoccupò di riconoscere a entrambe un ruolo paritetico di costituenti dello stato.

Scendendo nel tempo, l’iscrizione greca di Sembrouthes, mancante di riferimenti cronologici oggettivi, ma databile presuntivamente al periodo a cavallo fra II e III sec., cioè alla fase ascendente della vicenda storica di Aksum, presenta una titolatura che si caratterizza per la sua stringatezza: «Sembrouthes, re grande (= il più grande re) fra i re degli Aksumiti, è venuto e ha eretto nell’anno 24 del grande re Sembrouthes» (RIÉ 275; Fiaccadori 2004; Marassini 2014: 194-196). Il profondo iato cronologico, quasi un millennio, che separa la vicenda di questo sovrano aksumita da quella dei suoi predecessori di Da’amat ha prodotto una situazione politica e sociale totalmente diversa, per cui il monarca rivendica per sé il possesso della sua città, e indirettamente dei territori che essa controlla, sul modello tipologico della Roma antica. Nessun accenno a una pluralità di elementi che costituiscono il regno, secondo una consuetudine osservata anche da Gadar(at), sovrano noto alle fonti sudarabiche (Müller 1978) e autore della più antica iscrizione etiopica conosciuta (RIÉ 180; Kropp 1994; Drewes 1999: 186-189), che fu più o meno coevo di Sembrouthes e come lui si definì semplicemente “re di Aksum” (*ngśy ’ksm*).

La formula di autopresentazione e i testi epigrafici distinguono nettamente Sembrouthes e Gadar(at) dai successori Oysanas, ‘Ezana, Kaleb e W’zb, che aprono le loro lunghe iscrizioni, incentrate sul racconto di spedizioni militari intraprese nell’arco di due secoli (dalla metà del IV alla metà del VI), con

l'indicazione del patronimico e dell'affiliazione clanica per linea materna, ed elencano con precisione l'ampio territorio e le varie componenti "nazionali" che ricadono sotto il loro dominio, come in RIÉ 188 = DAE 10: «'Ezānā, figlio di ʿĪ(l)e 'Amidā, uomo di Ḥalen, re di Aksum e di Ḥāmer e di Raydān e di Saba' e di Salḥen e di Ṣəyāmo e di Bəgā e di Kāsu, figlio di Maḥrəm, che non è vinto dal nemico» (Marrassini 2014: 228-230). È interessante notare come la cesura costituita dall'adozione del cristianesimo da parte della *leadership* aksumita, alla metà del IV sec., non abbia influito se non in maniera marginale sulla struttura del protocollo reale. Se nelle iscrizioni pagane dei fratelli Oysanas ed 'Ezana troviamo un esplicito riferimento alla discendenza divina del sovrano (anche questa un'innovazione rispetto a Sembrouthes), nelle iscrizioni cristiane di 'Ezana, Kaleb e W'zb l'espressione "figlio di Maḥrəm" è sostituita dall'invocazione iniziale al Dio cristiano come concessore e garante del potere temporale, come in RIÉ 189 = DAE 11: «Per la potenza del signore del cielo, che è in cielo e in terra, vittorioso per me. Io, 'Ezānā, figlio di ʿĪ(l)e 'Amidā, uomo di Ḥalən (*sic*), re di Aksum e di Ḥāmer e di Raydān e di Saba' e di Salḥen e di Ṣəyāmo e di Bəgā e di Kāsu, re dei re, figlio di ʿĪ(l)e 'Amidā, che non è vinto dal nemico» (Marrassini 2014: 230-235).

Occorre dunque riconoscere nella documentazione il riflesso di due situazioni e di due identità completamente distinte: quella di Sembrouthes, re di una città-stato dal ridotto orizzonte politico-militare, ma profondamente ellenizzata grazie al suo rapporto esclusivo con Adulis, la *polis* marittima frequentata da mercanti egiziani di lingua e cultura greca; e quella dei suoi successori, pagani e cristiani, sovrani di un impero africano d'età tardoantica, che estendeva le sue aspirazioni egemoniche sulla Nubia, l'Eritrea, l'Etiopia e l'Arabia del Sud e inglobava nel suo territorio numerose, altre popolazioni, esigendo da esse il tributo.

Successive, profonde trasformazioni avvengono dopo la crisi epocale di Aksum, quando le frontiere del regno diventano permeabili alle incursioni di popoli di lingua e cultura cuscitica, in particolare in Eritrea, nel Təgray e nel Wällo. Al costituirsi di nuovi gruppi di potere, sui quali la tradizione aksumita avrà comunque esercitato un certo ascendente, si collega la necessità di una ridefinizione del ruolo politico, non disgiunto da importanti segnali di discontinuità, e così per un lungo periodo, dopo il VII sec., il principio monarchico s'identifica col nuovo titolo di *ḥaḍani* ("protettore, tutore"), che rimpiazza quello di *nəguś* portato dai sovrani di Aksum.

Lo testimoniano per prime le due iscrizioni (RIÉ 193 i e ii = DAE 12 e 13) fatte incidere su una stessa pietra da *ḥaḍani* Dan'el, "figlio di Däbrä Fərem" (possibile indizio di affiliazione religiosa), figura enigmatica di governante vissuto in qualche momento della tarda fase post-aksumita (IX-XI sec.). A lui si deve certamente attribuire anche l'anonima iscrizione RIÉ 194 = DAE 14, nella quale il sovrano annovera tra le sue gesta militari il fatto di aver sottomesso il *nəguś* di Aksum. Più precisamente, Dan'el potrebbe essere vissuto

nella seconda metà del X sec., perché in quel tempo l'uso del titolo *ḥaḍani* (in arabo *ḥaḍānī*) riferito ai sovrani etiopici è attestato dal *Kitāb sūrat al-arḍ* del geografo nisibeno Ibn Ḥawqal (Cerulli 1943). Circa due secoli dopo si colloca la titolatura dei sovrani Zag^we, nota almeno grazie a due atti di concessione fondiaria riportati nell'*Evangelo d'oro* di Däbrä Libanos (Conti Rossini 1901: 186-192, documenti 6 e 7). Qui Lalibäla (r. 1186-1225 ca.) si definisce “uomo valoroso, che non è vinto dal nemico”, chiara reminiscenza del protocollo reale aksumita, si attribuisce il titolo e il ruolo di *ḥaḍani*, e aggiunge l'indicazione completa della propria discendenza politica e familiare: “figlio di Morara (il fondatore della dinastia), figlio di Zansəyyum, figlio di Assada”.

Assistiamo, dunque, a un processo di ridefinizione del protocollo reale, espressione della volontà di costruire una nuova identità, in cui le esigenze della territorialità e della etnicità sono completamente trascurate in favore dell'intreccio fra vincoli familiari e universalismo politico-religioso. Quanto su queste trasformazioni lessicali abbia agito la possibile origine culturale non-semantica (agaw) di Dan'el, di Lalibäla e degli altri sovrani Zag^we, è argomento che richiede ancora approfondimenti. Tuttavia, non sarà un caso se la cosiddetta restaurazione salomonide del 1270, esempio emblematico di costruzione ideologica al servizio di una drammatica lotta di potere, si concretizza – fra molte altre cose – nel ripristino del titolo di *nəguś* (e *nəguśä nəgäšt*), che da questo momento (fino al 1973) sarà caratteristica esclusiva dei sovrani d'Etiopia. Per altro, l'uso di *ḥaḍani* non sparisce del tutto, ma viene circoscritto ad alcuni ambiti regionali e provinciali, anche se forse qualcosa della titolatura di età Zag^we resta, in forma fossilizzata, se accettiamo che dal termine *ḥaḍani* sia derivato il costume di premettere ai nomi dei re l'appellativo di *ḥaṣe(ge)* o *aṣe*. Si deve ammettere che non sono ancora maturi i tempi per una comprensione totale di queste trasformazioni identitarie, ma gl'indizi linguistici noti vanno registrati e messi a valore, come resti di possibili *turning points* della storia etiopica antica e medievale.

Un caso emblematico di scivolamento semantico funzionale ad un processo di costruzione identitaria è fornito dalla storia del termine Amḥara, oggi Amara (per il processo di azzeramento delle fricative laringali proprio di tutto il semitico meridionale), da cui deriva il glottonimo *amarəñña*, comunemente interpretato come “lingua dell'Amara” o “degli Amara”, con riferimento alla ben nota provincia dell'Etiopia centrale e ai suoi abitanti. L'Amara è oggi uno stato regionale nazionale costituente la Repubblica Federale Democratica d'Etiopia, i cui confini sono stati definiti su base essenzialmente linguistica. Tuttavia, l'identità degli Amḥara è il risultato della combinazione di elementi diversi, territoriali, linguistici e religiosi, per cui il termine designa di fatto i cristiani etiopici che parlano l'amarico e abitano le province centro-settentrionali: una terra, una lingua, un popolo, una religione. Di questa identità collettiva fanno parte, come sempre, elementi mitici ed elementi storici, ma la più consistente base ideologica sulla quale per secoli si è appoggiato il

processo di costruzione identitaria degli Amḥara consiste nell'orgogliosa rivendicazione del fatto che buona parte della *ruling class* dell'Etiopia medievale e moderna ha tratto origine da province che oggi fanno parte dell'Amara modernamente inteso.

Il dibattito sulla cosiddetta "etnogenesi" degli Amḥara ha conosciuto momenti di grande intensità a partire dagli anni '90 del secolo scorso, quando la fine dell'unità politica etio-eritrea e la nascita dell'attuale Repubblica Federale Democratica d'Etiopia hanno posto ai diversi gruppi politici il problema del loro rapporto con le dinamiche identitarie che hanno attraversato la storia del Paese (Chernetsov 1993,1996). La posizione degli Amḥara è fra le più delicate, non solo per la messa in discussione del ruolo-guida che questo gruppo ha svolto di fatto nel governo dell'Etiopia fino a tempi recenti, ma soprattutto perché in un Paese nuovo, che si è dato una costituzione basata su stati regionali nazionali, si è posta anche per gli Amḥara la questione della loro etnicità. Da questo punto di vista, il fattore linguistico è stato decisivo, ma altre questioni sono rimaste aperte, in primo luogo quelle riassumibile nelle domande: chi sono gli Amḥara e da dove vengono?

Per lo storico dell'Etiopia antica e medievale l'Amḥara è la regione d'origine di Yəkunno Amlak (*r.* 1270-85), *leader* politico-militare che nel 1270 s'impossessò del potere, ponendo fine al regno degli Zag^we. A partire da lui il titolo di *nəgusä amḥara* divenne un attributo specifico di ogni sovrano etiopico della cosiddetta dinastia Salomonide. All'epoca, l'Amḥara era un territorio di dimensioni ridotte, una porzione di terra delimitata a ovest dall'Abbay, a nord dal Bašəlo, suo affluente e confine naturale con l'Angot e il Lasta, a est dal ripido pendio che precipita verso il deserto dancalo, a sud dal Ğamma, altro affluente dell'Abbay. E in effetti, l'Amḥara è menzionato spesso nei testi storici, in particolare le *Cronache Reali* dei secc. XIV-XVI, ma esclusivamente come toponimo, indicante – appunto – il territorio della regione, mentre l'uso di chiamare Amḥara i suoi abitanti non è mai attestato per l'epoca a cui quei testi si riferiscono. Al suo posto troviamo regolarmente l'espressione "gente dell'Amḥara" (*säb'a amḥara*), cioè un costrutto genitivale modellato a partire dal toponimo. Per la verità, anche nell'amarico di oggi l'etnonimo è *amare*, "nativo dell'Amara" (cfr. *goḡgame*, "nativo del Goḡgam"), mentre Amara è – come si è detto – un termine dalla forte connotazione ideologica, perché significa specificamente "cristiano d'Etiopia", non solo in quanto membro della Chiesa Ortodossa Etiopica *Tāwahədo*, ma anche – e forse soprattutto – perché componente di quella *élite* storica, politica, religiosa e culturale che vanta di aver promosso e guidato lo *state building* etiopico. Ciò significa che è tuttora aperta la questione se siano mai esistiti in passato gli Amḥara ed eventualmente se la loro identità sia stata tutt'uno con quella degli abitanti della regione omonima.

Per dare una risposta a questo interrogativo possiamo tener conto di una fonte documentaria del XV sec., fino ad oggi trascurata dagli studiosi, sebbe-

ne apparentemente essa sia l'unica che usa il termine Amḥara in un'accezione diversa da quella geografica, cioè con riferimento a un gruppo di persone la cui identità è ancora da capire. Il Museo del Bargello di Firenze conserva una grande e preziosa croce processionale, capolavoro dell'arte sacra etiopica, datata al regno di Bā'ädä Maryam, cioè al decennio 1468-78 (Tedeschi 1991). Si tratta di un documento particolarmente significativo proprio perché proviene direttamente dall'interno della corte reale etiopica. Il nome del sovrano (figlio e successore di Zär'a Ya'qob) è riportato nell'iscrizione in gə'əz sul braccio sinistro della croce, nella quale – secondo la consuetudine – è menzionato il donatore dell'oggetto, all'interno di un più ampio e significativo messaggio politico.

1. zāntä mäsqälä wāhabä bā'ädä maryam nəgus 2. zätäsämyä dawit lä'amḥara kāmä yətmahällälu 3. batti bāgorgora bā'arb wārābu' wātrā wāzātälä'kä 4. əm nəgus habä amḥara iyə 5. nəssə[ʼu] əm nəwayä wä'iməntāni wä'iyawdə'u zāntä 6. mäsqälä ə[m] betä krəstiyan zä'ənbälä bāməhəlla 7. wälä'əmmä a[w]şə[ʼu] zä'ənbälä məhəlla 8. wälä'əkəhi lä'əmmä nəs'a nəwayä məntāni ə[m]'amḥara 9. wəguzänä läyəkunu bā'afä ab wäwäld 10. wämānfäs qəddus. amen

1. Questa croce ha donato il re Bā'ädä Maryam, 2. chiamato Dawit, agli Amḥara, affinché preghino 3. con essa in Gorgora tutti i mercoledì e i venerdì. E l'ordine inviato 4. da parte del re agli Amḥara è che non 5. prendano alcunché dalle suppellettili e non portino questa 6. croce fuori dalla chiesa per un motivo diverso dalla preghiera. 7. E se la porteranno fuori per un motivo diverso dalla preghiera, 8. e se anche un ecclesiastico prenderà qualsiasi suppellettile dalle mani degli Amḥara, 9. siano essi scomunicati per bocca del Padre, del Figlio 10. e dello Spirito Santo. Amen

Chi erano gli Amḥara cui si riferisce Bā'ädä Maryam? L'identificazione con gli abitanti della provincia omonima, fin qui tacitamente accettata dagli studiosi, non dà senso, perché la penisola di Gorgora si trova sulla riva settentrionale del Lago Ṭana, nella regione registrata dalle fonti col nome di Dämbya, in un contesto geografico con il quale la “gente dell'Amḥara” non aveva all'epoca nessun rapporto evidente. Dunque, Bā'ädä Maryam si rivolgeva a una comunità di persone stanziate in quel momento nella regione del Lago Ṭana e che venivano comunemente chiamate Amḥara senza che questo uso si prestasse ad alcuna confusione con l'espressione *säb'a amḥara* che indicava gli abitanti di una provincia situata molto più a sud, all'estremo limite meridionale del Wällo. La stessa minaccia di scomunica nei loro confronti è un altro elemento che induce logicamente a escludere ogni riferimento “etnico” alla “gente dell'Amḥara”.

La chiesa menzionata nel testo è sicuramente la celeberrima Däbrä Sina Gorgora, fondata – secondo la tradizione – all'epoca di Amdä Şəyon (1314-44), un santuario saldamente collegato alla corona etiopica fin dalle sue origini. Evidentemente, gli Amḥara di cui parla Bā'ädä Maryam erano un gruppo

che aveva rapporti assai stretti col re, agli occhi del quale essi erano così importanti da meritare la donazione di un oggetto prezioso e carico di significato religioso. Costoro dovevano essere gente che risiedeva stabilmente nel Dämbya, come prova il fatto che la croce era destinata a pratiche liturgiche settimanali, e nelle intenzioni del sovrano la stessa chiesa di Däbrä Sina Gorgora era di fatto riservata a loro in via pressoché esclusiva. Un'interpretazione verosimile è che in questi Amḥara si debba riconoscere una parte dell'esercito al servizio del re, probabilmente le sue "truppe scelte", quei soldati che – alla fine di ogni campagna militare – partecipavano alla ripartizione delle terre di nuova conquista e che dimoravano presso l'accampamento reale anche nei mesi in cui la stagione delle piogge imponeva, da luglio a settembre, lunghe soste. Essi costituivano una vera e propria "nobiltà di spada" e questo spiega perché nell'amarico corrente *amara* sia diventato sinonimo di "persona nobile, aristocratico". Nelle loro fila dovevano confluire elementi che provenivano da ogni parte dell'Etiopia cristiana e che perciò parlavano lingue diverse, ma che avevano adottato l'amarico come "lingua franca" dell'esercito.

Trasportando queste idee nel campo della storia della lingua, possiamo dire che se l'amarico si affermò come "lingua di corte", affiancandosi al gə'əz, cui fu riservato lo statuto di lingua liturgica e letteraria, ciò fu dovuto al fatto che esso era parlato dal re con gli Amḥara, le sue "truppe scelte", dalle quali esso ha preso il proprio nome. Quindi, il termine *amarəñña* etimologicamente va riferito non tanto alla regione etiopica o ai suoi abitanti, ma al fatto che esso era parlato da quei soldati di diversa origine (e diversa lingua madre), che accompagnavano stabilmente il re. Per questo le fonti antiche hanno sistematicamente evitato di usare il termine Amḥara come etnonimo, perché esso aveva già trovato un suo impiego con riferimento a quei reparti militari che dialogavano col re nella lingua che da loro ha preso il nome di amarico. Non sarà un caso se il più antico capitolo a noi noto della storia letteraria dell'amarico è costituito dai cosiddetti "canti reali" (Guidi 1889), celebrazioni poetiche dei sovrani 'Amdä Şəyon (1314-44), Yəşəq (1414-29) e Gälawdewos (1540-59), maturate nell'*entourage* dell'accampamento reale, dapprima in forma orale e poi come composizioni scritte, e caratterizzate da una grammatica che risente ancora fortemente del retaggio del gə'əz, unica lingua dell'istruzione religiosa e dell'attività letteraria (Littmann 1914, 1942-43, 1947).

Se, come tutto lascia credere, alla fine del XV sec. il termine Amḥara aveva un valore duplice, con riferimento sia a una regione storica, sia ai soldati dell'accampamento reale, restano due questioni irrisolte, ovvero quale dei due significati abbia preceduto l'altro, e quando si sia costituito il significato moderno di Amḥara. Alla prima domanda non è semplice dare una risposta alla luce dei dati in nostro possesso. Sulla base della cronologia delle fonti sembrerebbe che il significato geografico, già attestato nel XIII sec., sia anteriore a quello politico-sociale, documentato solo alla fine del XV sec., ma

potrebbe trattarsi di una distorsione dovuta proprio alla scarsità dei dati. Non si può escludere, infatti, che queste “truppe scelte” esistessero anche prima della loro più antica attestazione, ad esempio in età Zag^we, e che il territorio abbia preso da loro il proprio nome (come nel caso del latino *legio*, da cui deriva un toponimo spagnolo, quello della città castigliana di Leòn). Anzi, questa seconda ricostruzione appare preferibile, se si ammette che i militari di nome Amḥara fossero il risultato di una selezione, all’interno dell’esercito, di elementi provenienti da ogni parte del regno degli Zag^we, che si estendeva – almeno nominalmente – su buona parte del Wällo, del Təgray e dell’Eritrea sud-orientale.

Si deve anche considerare che quel piccolo territorio era la “marca” più meridionale dello stato cristiano, dove è del tutto plausibile che fossero stanziati corpi militari col compito specifico di custodire un confine inquieto, un *limes* al di là del quale vigevano le istituzioni del sultanato islamico dello Šäwa. L’abilità strategica di Yəkunno Amlak, dunque, con ogni probabilità consistette nel proporsi agli Amḥara come loro capo politico e, alla stregua di un generale romano d’età tardo-imperiale, nel dotarsi di un esercito personale e nel guidarlo alla conquista del potere.

Quanto alla seconda domanda, è molto probabile che il passaggio storico costituito dall’espansione degli Oromo sia stato determinante nel costituirsi del significato moderno, tutto ideologico, di Amḥara. Induce a crederlo l’uso linguistico proprio dell’autore della *Cronaca* di Särḍä Dəngəl (1563-97), per il quale il termine Amḥara è diventato ambivalente e viene usato senza distinzioni come toponimo e come etnonimo, riferito a tutti i cristiani d’Etiopia.

(Conti Rossini 1907: 63 [testo], 73 [trad.]): Quando quei soldati in armi si dirigeranno contro la carovana, poiché gli Amḥara sono amanti del bottino, allora io imbroccherò la strada alle loro spalle e li sconfiggerò.

(Conti Rossini 1907: 79 [testo], 90 [trad.]): Da una parte i fucilieri, dall’altra i cannonieri, da una parte i cavalieri, dall’altra i fanti, mentre battevano il tamburo (chiamato) Dəb Anbäsa e facevano risuonare trombe, corni e flauti, che sono strumenti musicali (tipici) dei Turchi (*tərkw*) e degli Amḥara.

Il riconoscimento della compattezza (vera o presunta che fosse) degli Oromo dal punto di vista etnico fu per gli intellettuali cristiani vicini alla corte una sfida, un oggetto di riflessione, uno schermo sul quale essi videro proiettato l’ordine sociale dello stato cristiano con tutte le sue carenze e degenerazioni. Lo attesta in forma insolitamente esplicita un autore attivo a cavallo fra XVI e XVII sec., l’ecclesiastico di nome Baḥrəy, una figura per molti versi eccezionale nel panorama letterario etiopico, autore della *Storia dei Galla* (Conti Rossini 1907: 223-232 [testo], 195-208 [trad.]) e quasi certamente anche della stessa *Cronaca* di Särḍä Dəngəl (Chernetsov 1988). Rinunciando a ogni interpretazione mistica delle sconfitte patite dagli Amḥara, Baḥrəy contrap-

pone la struttura sociale del regno etiopico, complessa e intrisa di privilegi, all'organizzazione di stampo egualitario degli Oromo, e spiega il dilagare di questi ultimi, malgrado la loro "inferiorità" culturale, come conseguenza della loro coesione, che li rende numerosi e superiori in battaglia. Baḥrəy invoca il ripristino dell'unità morale degli Amḥara, cioè di tutti i cristiani d'Etiopia, e lo fa in modo tradizionale, scrivendo la *Cronaca* del sovrano che sembrò per qualche anno in grado di rovesciare i rapporti di forze tra Amḥara e Oromo, ma anche in una forma innovativa, componendo l'unica opera di carattere etno-antropologico di tutta la letteratura in gə'əz (Tubiana 1987).

I suoi richiami cadranno nel vuoto, come testimonia il breve regno di Zädəngəl, il sovrano che in meno di un biennio, tra il 1603 e il 1604, forse avendo proprio Baḥrəy per consigliere, tentò quella riforma politico-sociale che l'ecclesiastico auspicava nella *Storia dei Galla* (Chernetsov 1974). Nel tentativo di riaffermare il principio monarchico contro le tendenze centrifughe rappresentate dai *ras* (su tutti, Atnatewos del Goḡḡam e Kəflä Waḥəd del Təgray) Zädəngəl finì ucciso in battaglia, il 16 ottobre 1604, mentre combatteva non contro gli Oromo, ma contro i suoi veri nemici, l'aristocrazia feudale e il clero ortodosso, per i quali la difesa e il mantenimento dei propri privilegi era molto più importante degli appelli di Baḥrəy alla riscossa degli Amḥara.

BIBLIOGRAFIA

- BERNAND, E. (2000) *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite, Tome III. Traductions et commentaires, A. Les inscriptions grecques*. Paris, De Boccard.
- BERNAND, E., DREWES, A.J., SCHNEIDER R. (1991) *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite, Tome I. Les documents*. Paris, De Boccard.
- CERULLI, E. (1943) "L'Etiochia medievale in alcuni brani di scrittori arabi" in *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. 3, pp. 272-294; rist. in Cerulli, E. (1971) *L'Islam di ieri e di oggi*. Roma, Istituto per l'Oriente, pp. 257-280.
- CONTI ROSSINI, C. (1901) "L'Evangelo d'oro di Dabra Libānos" in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 5, vol. 10, pp. 177-219.
- (1907) *Historia Regis Sarsa Dengel (Malak Sagad). Accedit Historia gentis Galla curante Ignazio Guidi* (CSCO 20-21. SAe 3-4). Parisiis, Typographeum Reipublicae; rist. 1961.
- CHERNETSOV, S.B. (1974) "The 'History of the Gallas' and death of Za-Dengel, King of Ethiopia (1603-1604)" in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972). Tomo I (Sezione Storica)*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 803-808.
- (1988) "Who wrote the 'History of King Sarsa Dengel' – was it the monk Bahrey?" in Tadesse Beyene (ed.) *Proceedings of the Eight International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa*. Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, pp. 131-136.
- (1993) "On the origin of the Amhara" in *St. Petersburg Journal of African Studies*, vol. 1, pp. 97-103.
- (1996) "On the Problem of Ethnogenesis of the Amhara", in R. Gundlach., M. Kropp, A. Leibundgut (eds.), *Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart* (Nordostafrikanisch-Westasiatische Studien, 1) Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 17-35.
- DREWES, A.J. (1962) *Inscriptions de l'Éthiopie antique*. Leiden, Brill.
- (1999) "La fonction grammaticale des noms royaux dans les inscriptions axoumites", *Semitica*, vol. 49, pp. 179-190.
- FIACCADORI, G. (2004) "Sembrouthes 'gran re' (DAE IV 3 = RIÉth 275). Per la storia del primo ellenismo aksumita" in *La Parola del Passato*, vol. 59, pp. 103-157.
- GUIDI, I. (1889) "Le canzoni geez-amariña in onore di re abissini" in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 4, vol. 5, pp. 55-66.
- KROPP, M. (1994) "Ein Gegenstand und seine Aufschrift, RIE 180 = JE 5" in Yaqob Beyene, R. Fattovich, P. Marrassini, A. Triulzi (eds.) *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci* (Studi Africanistici. Serie Etiopica, 1). Napoli, Istituto Universitario Orientale, pp. 129-143.

- LITTMANN, E. (1913) *Sabäische, Griechische und Altabessinische Inschriften* (Deutsche Aksum-Expedition, Band IV). Berlin, G. Reimer.
- (1914) *Die Altamharischen Kaiserlieder*. Strassburg, J.H.E. Heitz.
- (1942-43) “Altamharisches Glossar. Der Wortschatz in den *Canzoni Geez-Amariña*” in *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 20, pp. 473-505.
- (1947) “Verbesserungen zu meinem Altamharischen Glossar. Der Wortschatz in den *Canzoni Geez-Amariña*” in *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 22, pp. 46.
- MARRASSINI, P. (2014) *Storia e leggenda dell-Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite*. Brescia, Paideia.
- MÜLLER, W.W. (1978) “Abessinier und ihre Titel und Namen in vorislamischen südarabischen Inschriften”, in *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, vol. 3, pp. 159-68.
- SCHNEIDER, R. (1973) “Deux inscriptions sudarabiques du Tigré” in *Bibliotheca Orientalis*, vol. 30, pp. 385-389.
- TEDESCHI, S. (1991) “Una storica croce processionale etiopica conservata in Italia” in *Africa* (Roma), vol. 46, 2, pp. 163-182.
- TUBIANA, S. (1987) “Un ethnographe éthiopien au XVIIe siècle”, in B. Koechlin, F. Sigaut, J.M.C. Thomas, G. Toffin (eds.), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Mosaïque sociographique. Mélanges offerts à Lucien Bernot*. Paris, Editions EHESS, pp. 655-59.