



Fig. 8 - Restituzione grafica di un frammento di decorazione parietale da una tomba menfita di età ramesside. Rappresentazione di una esercitazione del tiro con l'arco dal carro. L'esercitazione prevede la partecipazione di contingenti di fanteria. Sulla sinistra un segnale indica un punto rilevante per lo svolgimento della manovra (da Hofman).

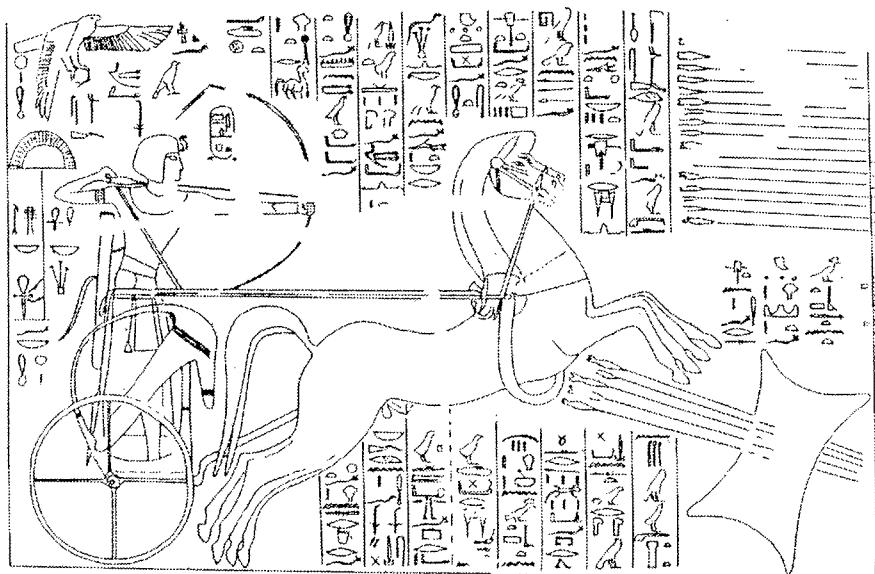


Fig. 9 - Da un rilievo di Karnak, età di Amenophis II: il re colpisce dal carro in corsa con l'arco un bersaglio rappresentato da un lingotto di rame.

FRAMMENTI DI REGALITÀ

Paolo Marrassini, Firenze

All'interno degli studi cosiddetti orientalistici, ed in particolare di quelli sul Vicino Oriente antico, non si potrebbe immaginare nulla di così lontano, dal punto di vista della storia fattuale e soprattutto di quella culturale, come il Vicino Oriente antico e l'Etiopia, unite solo dal fatto di esservi in buona parte parlate lingue semitiche; distanza aggravata dal fatto che l'Etiopia si è ad un certo punto cristianizzata, cancellando o trasformando anche quei residui di cultura vicino-orientale che le erano venuti dalla Penisola Araba. È invece nella orizzontalità della comparazione tipologica che un confronto è sempre possibile, e probabilmente anche utile. Partendo quindi dai due principali lavori sulla regalità etiopica,¹ cercheremo di fornire su di essa dati che possano offrire qualche spunto di riflessione agli studiosi del Vicino Oriente antico, o per similarità o per contrapposizione. Si tratterà naturalmente di annotazioni quali potranno aspettarsi da un etiopista filologo, che riguardano esclusivamente l'Etiopia settentrionale, semitofona e cristiana quale è documentata nella letteratura geez, astenendosi volontariamente sia da considerazioni di carattere comparativo sul Vicino Oriente antico, sia a maggior ragione di carattere antropologico. Con questo desideriamo rendere omaggio, modesto ma almeno sincero, alla memoria di un'amica, e di una studiosa per la quale la ricerca di connessioni, di paralleli, di confronti ha sempre costituito il cardine di una ricerca storica volta ad una contestualizzazione sempre più ampia ed articolata.

1. Il trono e il dragone

La tradizione etiopica stessa dice che gli Etiopi, prima del cristianesimo, per metà seguivano la legge mosaica, e per metà adoravano il serpente.² In tutti i testi agiografici, il serpente è il normale

¹ Uno che verte soprattutto sui suoi aspetti vicino-orientali e israelitici (A. Caquot, "La royauté sacrée en Éthiopie", AE 2 [1957], 205-218), l'altro sulle sue connessioni africane (E. Haberland, *Untersuchungen zum äthiopischen Königstum*, Wiesbaden 1965).

² P. es. la "Cronaca abbreviata" (R. Basset, *Etudes sur l'histoire d'Éthiopie*, JA sér. 7, 17 (1881), 410-411 [solo trad.; il testo non è stato edito per questo passo].

rappresentante del paganesimo etiopico pre-cristiano,³ e quando, nei testi agiografici, il santo arriva a convertire i pagani invariabilmente li trova ad adorare un albero o un serpente (spesso un serpente nel cavo di un albero).⁴ Nell'Etiopia cristiana, e specialmente in Eritrea-Tigray, esiste una leggenda che parla di un serpente/dragone che appunto dominava il paese prima del cristianesimo. Che questo dragone simboleggi il paganesimo pre-cristiano è ammesso praticamente da tutti gli studiosi.⁵ Tale leggenda consta di fonti scritte in ge'ez o in altre lingue etiopiche, di fonti orali riportate da viaggiatori o etnografi, e di fonti iconografiche.⁶

³ V. esempi in Haberland, *Untersuchungen*, cit., 131-3. In E. Cerulli, "Note su alcune popolazioni Sidama dell'Abissinia meridionale", RSO 12 (1929), 8, i Walamo (Sidama dall'Ormo al L. Margherita) allevano in casa, con altri animali, un "serpente nero", la cui fuga è pessimo auspicio. Secondo lo stesso Cerulli, "Note sul movimento musulmano nella Somalia", RSO 10 (1923-25), 3, albero e serpente sono tipici del paganesimo somalo e cuscitico; frequentissimo il nome proprio oromo Gawe "pitone".

⁴ Per la caratterizzazione del paganesimo etiopico nei testi agiografici v. S. Fallagiani, *Temi e motivi dell'agiografia etiopica*, Tesi di laurea Firenze 1996 (inedita), 91-97 e 298-305.

⁵ Alla bibliografia dei testi fornita più sotto aggiungere A. Jankowski, *Die Königin von Saba und Salomo*, Hamburg 1987 (studio a carattere soprattutto iconografico); G. Lanczowski, "Parallelmotive zu einer ägyptischen Erzählung", ZDMG 105 (1955), 239-260 [cf. AE 2, 269-270]; A. Laubscher [geb. Bierbauer], *Untersuchungen zu Drachenkampf-Thema und Dynastielegende in Äthiopien*, Diss. Tübingen 1975 [non consultabile]; P. Marrassini, "Ethiopian and Near Eastern dragons", in: *Studies in honor of R. Pankhurst* (in stampa); D. McCall, "Dragon-slayers and kingship", *Ethiopia Observer* 12 (1969), 34-43.

⁶ Elenco sommario: P. Azais - R. Chambard, *Cinq années de recherches archéologiques en Éthiopie*, Paris 1931, 23-4; E. Baratelli, "La leggenda del re serpente in Etiopia", in: *Atti del III Congresso di Studi Coloniali*, VI, Firenze 1937, 15-16; J. Bureau, "La mort du serpent. Remarques à propos d'une version d'Etiopie meridionale", «Abbay» 12 (1983-84), 299-314; C. Conti Rossini, "Note etiopiche. II. Leggende tigray", GSAI 10 (1897), 144-6; Id., "L'omilia di Yohannes, vescovo d'Aksum in onore di Garima", in: *Actes du 11. Congrès International des Orientalistes*, Sect. 4, Paris 1898, 139-177 (tradotto in B. Ducati, *La grande gesta di Amda Sire d'Etiopia*, Milano 1939, 109-122); Id., "La leggenda etiopica di re Arwe", «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari» 20 (1901), 523-6; Id., "Studi su popolazioni dell'Etiopia. II. La seconda migrazione Agau dell'Eritrea", RSO 4 (1911-12) 603 e 611-13 (e cf. RSO 10 [1923-25], 664); Id., "Il libro delle leggende e tradizioni abissine dell'Ecciaghi Filpos", RAL-M, ser. v, 26 (1927), 701-2; Id., *Storia d'Etiopia*, Milano 1928, 249-252; A. Jankowski, *Die Königin von Saba und Salomo*, Hamburg 1987; J. Kolmodin, *Traditions de Tsazzega et Hazzega*, II, Uppsala 1915, 3-5; III, Uppsala 1914, 6-7; E. Littmann, *The legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum*, Leiden-Princeton 1904, 1-5; Id., in *Deutsche Axum-Expedition*, I, Berlin 1913, 39 (testo tedesco; testo tigrino e traduzione italiana dello stesso Littmann, "La leggenda del dragone di Axum in lingua tigrai", RSE 6 [1947], 42-43 e 43-44); M. Perret - M. Denais, "La mort du serpent", in:

Nella leggenda figura un serpente o dragone che governa tirannicamente il paese. Un eroe arriva, lo uccide e diventa re in vece sua. Si tratta quindi di un racconto fondante della regalità, e questo, secondo McCall, accomuna questa leggenda con le storie di uccisione del serpente che si trovano in Sudan occidentale (Hausa, Dagomba, Dahomey), citate da Frobenius.⁷ Che fondi la regalità è evidente anche dalle illustrazioni del codice Jankowski, dove si vede l'eroe vestito da re (foto del disegno 17);⁸ inoltre, nelle liste reali figura sempre un re Arwē ("serpente").

Il serpente/dragone è dunque sicuramente connesso con la regalità, e la vittoria su di lui ne è l'elemento fondante. Notevoli comunque altri due elementi. Il primo è che, in alcune versioni, dove il drago viene ucciso nasce il grano. Il mito sembra perciò fondante anche dell'agricoltura. Il secondo è più significativo nel nostro caso, dal momento che riguarda la costituzione della regalità, e consiste in una presenza femminile alquanto ambigua. In molte versioni il drago viene ucciso salvando una fanciulla a lui sacrificata, secondo uno schema favolistico dei più diffusi. In altre invece una fanciulla è sorella del drago, e si hanno quindi due esseri, uno negativo, l'altro (parzialmente) positivo.⁹ Inizialmente, il rapporto fra sorella e drago è amichevole: in alcune versioni lei "gli fa da interprete" con gli uomini; in un'altra la gente intercede presso di lei perché lo plachi, dato che ne conosce la lingua. Per il regime tirannico esercitato dal mostro, si cerca o di ammansirlo in ogni modo (per esempio dandogli un adolescente a turno;

Guirlande pour Abba Jérôme, Paris 1983, 117-153; J. Perruchon, "Légendes relatives à Dawit II", RS 1898, 159 e 166.

⁷ Capp. XXI e XXIII del suo *Und Africa sprach*, trad. ingl. 1913. La Jankowski ne aggiunge altre due: M.G. Smith, *The Affaire of Daura*, Berkeley 1978, 53-54, e K. Arnout, *Auta the giantkiller and other Nigerian folk-stories*, London 1971, 7-180.

⁸ Sul f. 10v, in Jankowski, *Königin von Saba*, cit., 159; testo relativo f. 11r, 160. L'autrice lo afferma esplicitamente a 93.

⁹ Per esempio, in una delle versioni, una donna senza nome, della regione del Madabäy, resta incinta perché si era bagnata nell'acqua dove aveva urinato un boa, e dà alla luce un boa (di nome Agabos, che è lo stesso nome dell'eroe in altre versioni) e una figlia (senza nome); in un'altra data per scontata l'esistenza di due fratelli, Azieb giovane vergine (il nome è semplice abbreviazione di quello della regina di Saba, che era chiamata negešta 'azēb, "regina del sud") e Agabos, grande boa che è re; in una terza vi è una fanciullina Azieb da sacrificare, figlia di un certo Agabios (non il drago, che qui si chiama Arwē), ma secondo altri di un vicario dello stesso re-mostro; in una quarta la regina Azieb resta incinta, e dà alla luce due esseri, una figlia e subito dopo un serpente (dunque Azieb è la madre, non la sorella; ma dopo, lungo tutto il racconto, è considerata la sorella del serpente). Queste indicazioni sommarie bastano ad indicare l'interesse e l'intreccio dei motivi.

ma in una versione la sorella, dietro supplica degli abitanti, fa in modo che si accontenti di un vitello), o di ucciderlo subito (ma la madre intercede per lui). Alla fine, in certe versioni è appunto la sorella che, su richiesta degli abitanti, prima fa anche qui in modo che si accontenti di nutrirsi di bestiame, latte, miele e una vergine, ma alla fine, nonostante che in alcune versioni egli si sia ormai placato, ordisce una congiura contro di lui, o comunque vi partecipa, dietro promessa del regno; il mostro viene ucciso in modo vario, ma sempre in parte col fuoco. È in ogni caso notevole l'atteggiamento ambiguo della sorella, che dapprima aiuta il fratello o ne fa da tramite verso la gente, ma poi ordisce la congiura, o comunque vi prende parte attiva. In qualche versione, tuttavia, non la approva (o spontaneamente, o perché non le viene dato il regno promesso), ed in una versione essa invoca a vendetta il "dio di suo padre" o il "dio di Agabos" (nome del drago, ma anche, come si è visto, dell'eroe). Non è dato sapere chi fosse questa divinità, e anche se la valenza del serpente non potesse essere in certe epoche positiva.¹⁰

2. Il re straniero

Come noto, il cristianesimo etiopico presenta un numero altissimo di elementi giudaizzanti, dovuti non tanto alla presenza colà di comunità ebraiche¹¹ (pure da non escludere),¹² quanto piuttosto all'imitazione dell'Antico Testamento e alla credenza, comune a tante comunità

¹⁰ Come per esempio nel "Racconto del naufrago" egiziano (Medio Regno) esaminato da Lanczowski (v. sopra), ma già citato dal Conti Rossini nell'articolo pubblicato in «Archivio per le Tradizioni Popolari» del 1901, citato sopra. Anche nei miti etiopici il dragone non è sempre negativo: nella "Vita" di Za-mika'el Aragawi (l'unico dei Nove santi che parli di un serpente, oltre alla "Vita" di Garima) un serpente, che parla in linguaggio umano, aiuta con la coda il santo a salire a quello che sarà il convento di Dabra Halleluya (M. A. van den Oudenrijn, *Vie de Za-mika'el Aragawi*, Fribourg 1939, 48-49). Ma è ovvio che così facendo si possono confondere insieme elementi che hanno solo una somiglianza esteriore, ma una funzione e una storia culturale diversissime.

¹¹ E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, London 1968 (parte del materiale è tolto dall'articolo, "Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (Monophysite) christianity", JSS 1 (1956), 216-256. Questa teoria fu però iniziata in epoca moderna da Theodor Nöldeke nella recensione a C.F.A. Dillmann, *Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a Jacob* (Abh. d. k. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1884), in «Göttingische Gelehrte Anzeigen» del 1884, e poi nelle *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910, 32-44.

¹² Cf. C. Conti Rossini, "Appunti di storia e letteratura Falascià", RSO 8 (1920), 607-8, e L. Ricci, RSE 24 (1969-70), 275-277.

cristiane delle origini, ad identificarsi con Israele.¹³ Tale tendenza portò all'invenzione di una discendenza israelitica per la dinastia regnante fino dal 1270, quella cosiddetta "salomonide", invenzione che si concretizzò soprattutto nella redazione del *Kebra Nagaśt*, ("Nobiltà dei re"), grande opera a carattere storico e ideologico composta fra il 1314 e il 1322 per la dinastia locale dell'Endertā, e poi adottata dai Salomonidi. In quest'opera, ai capp. 22-63A, si racconta la storia di Salomone e della Regina di Saba (chiamata sempre in Etiopia, tuttavia, "regina del Sud", come detto sopra, e considerata regina di questo paese) e del figlio da loro avuto, Menelik. Diventato grande, Menelik va a trovare il padre, che lo accoglie calorosamente, concependo il piano di instaurare in Etiopia un governo parallelo al suo; ordina perciò a 21 anziani di Israele di offrire i loro primogeniti, perché vadano assieme a Menelik a costituire l'élite religiosa e amministrativa del nuovo regno. Ne consegue che l'Etiopia è il paese più glorioso del mondo, perché discende dal primogenito di Salomone (mentre Romani e Ebrei discendono dal secondo e dal terzogenito), perché è ortodosso (a differenza dei Romani), e perché non è decida (a differenza degli Ebrei); i nobili discendono dai primogeniti di quelli israeliti; il clero deriva da Azaria, figlio di Zadok, gran sacerdote di Salomone. Questa tendenza a crearsi una discendenza israelitica, tuttavia, non era solo della dinastia dell'Endartā o di quella salomonide, perché Abu Sāliḥ, armeno che nel 1208 scriveva in arabo su chiese e monasteri dell'Egitto,¹⁴ attesta che anche la dinastia allora regnante (quella cosiddetta zague, che dai Salomonidi fu rovesciata) asseriva discendere dalla famiglia di Mosè e Aronne.¹⁵ C'era dunque tutto un pullulare di tendenze giudaizzanti generali,¹⁶ che qui non interessa tanto per la problematica specifica (pur

¹³ M. Rodinson, "L'Éthiopie a-t-elle été juive?", RÉJ 122 (1963), 399-403; Id., BO 21 (1964), 238-245; Id., "Sur la question des "influences juives" en Éthiopie", JSS 9 (1964), 11-19; Id., "Le problème du christianisme Éthiopien: substrat juif ou christianisme judaïsant?"; RHR 167 (1965), 113-117. Sull'identificazione con Israele il lavoro classico è quello di M. Simon, *Verus Israel. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948 (II ed. 1964).

¹⁴ Abu Sāliḥ, *The churches and monasteries of Egypt and some neighbouring countries*, transl. by B. T. A. Evetts, Oxford 1898, 288-90.

¹⁵ Si affermava che Mosè aveva sposato la figlia del re, probabilmente basandosi su Num 12:1, dove si dice che Mosè aveva sposato una 'etiope'.

¹⁶ Probabilmente antiche, e risalenti all'età axumita, dove, su meno di 15 re dopo

^c Ezana (sotto il quale venne introdotto nel paese il cristianesimo), almeno 6 hanno un nome ebraico (Kalēb, Israel, Gershem, Iyo'el, Dāni'el, Esba'el).

di grande interesse storico e antropologico),¹⁷ quanto piuttosto per il fatto che la regalità viene da un altro paese, come del resto negli stessi due racconti sul dragone che nominino l'eroe: in una versione (che si svolge nella regione dei Cabota, fra Zula e Akkele Guzay) il giovane è uno straniero dell'Akkele Guzay; in un'altra (che si svolge nel paese di Madabāy) lui viene dallo Ḥamasēn.¹⁸

Ora, questo è tipico della regalità africana, nelle cui tradizioni i fondatori di regni vengono quasi invariabilmente da un altro paese, portando con sé tecniche e istituzioni.¹⁹

3. Il re sacro

Sotto questa denominazione si celano in realtà due aspetti molto diversi, e cioè da un lato le funzioni sacrali del re, o il suo sacerdozio, dall'altro la sua effettiva santità o sacralità, vale a dire i suoi aspetti divini o semidivini.

Il problema del re sacro è certo un classico dell'etnologia e della storiografia etnologica in generale. Marc Bloch²⁰ afferma che i re di Francia e d'Inghilterra "hanno potuto diventare medici miracolosi perché

¹⁷ Per le classi oppresse v. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli 1960 (II ed. ampliata 1974); P. Worsley, *The trumpet shall sound*, London 1960 (trad. it. *La tromba suonerà*, Torino, Einaudi 1961 (II ed. 1977; il titolo si riferisce a 1 Corinzi 15:51-53). Per San Nicandro Garganico cf. E. Cassin, *San Nicandro. Histoire d'une conversion*, Paris, Plon 1958 (trad. it. 1995). Per le classi dirigenti cfr. M. Bloch, *I re taumaturghi*, 46 ss., 48 n. 37 della trad. italiana (Torino 1973 e 1989); S. Bertelli, *Il corpo del re*, Firenze 1992, 23-25. Sui Khazari del Mar Nero v. D. M. Dunlop, *A history of the Jewish Khazars*, Princeton 1954, 89-170, e P. B. Golden, *An introduction to the history of the Turkish peoples*, Wiesbaden 1992, 241-2, con bibl. anteriore). Per la cosiddetta dinastia "davidica" della Georgia v. Z. Avashvili, *The cross from overseas*, «Georgica» 1, 2-3 (1936), 10. Per i Puritani inglesi e americani cf. L. I. Newman, *Jewish influence on Christian Reform movements*, New York 1926.

¹⁸ È invece del luogo in Jankowski, *Königin von Saba*, cit., 54, ed uccide il drago con una capra avvelenata.

¹⁹ Cf. es. L. Mair, *African kingdoms*, Oxford 1977, 35 sgg. della traduzione italiana (*Regni africani*, Milano 1981). Esempi a caso: M. H. Piault, "Le héros et son destin ...", «Cahiers d'Études Africaines», 87-88 (22) (1982), 418; M.-J. Pineau-Jamous, "Porto-Novo: royauté, localité et parenté", «Cahiers d'Études Africaines» 104 (26, 4) (1986), 551. Naturalmente non ha senso proiettare queste tradizioni sul piano fattuale, come spesso si fa attribuendo all'Egitto il merito di ogni manifestazione di cultura superiore in Africa.

²⁰ *Re taumaturghi*, cit., 37 sgg.

già da tempo personaggi sacri". Le monarchie germaniche sono mal note, ma è certo che presso i Germani, "come presso tutti i popoli al medesimo stadio di civiltà", la regalità "era tutta impregnata di un carattere religioso". Il problema del re sacro è ancor più un classico, se così si può dire, dell'etnologia africana, ma questo ha toccato e tocca solo in parte l'Etiopia, paese che, come detto, si differenzia profondamente dal resto dell'Africa, perché di cultura più evoluta, perché sottoposto in buona parte ad influssi orientali, e perché, alla fine, profondamente cristianizzato. Contatti fra la regalità sacra africana e l'Etiopia vennero cercati soprattutto da Tor Irstam,²¹ energeticamente contraddetto da Conti Rossini²² che negò la maggior parte dei raffronti da lui proposti.²³

È stato notato²⁴ come nell'Etiopia settentrionale, quella per così dire "classica" cui si è accennato sopra, delle antiche qualità sacrali del re sia rimasto ben poco, salvo la capacità di compiere miracoli, anche se il più delle volte i miracoli sono attribuiti ai santi. Residui delle doti miracolose del re etiopico sarebbero la profezia, la capacità di dividere le acque, e "un certo potere sulla pioggia" - tutti elementi che si ritrovano nell'Antico Testamento, il quale, qui come innumerevoli volte altrove, avrebbe potuto fornire all'Etiopia un preciso modello da imitare. Passiamo dunque brevemente in rassegna queste ed altre qualità del monarca etiopico.

a. Il re-sacerdote

Nella regalità etiopica vige un concetto del tutto parallelo a quella europea, vale a dire quello del re che è al tempo stesso sacerdote. In Europa abbiamo il re come *persona mixta*, o anche *gemina persona* modellata su Cristo in seguito all'unzione (e del resto il battesimo stesso conferiva a ciascuno la dignità regale e sacerdotiale, facendolo diventare "membro del corpo di Cristo re e sommo sacerdote").²⁵

Il re era considerato *sacerdos iustitiae*, e non *omnino laicus*, come un

²¹ *The Kingdom of Ganda*, Lund 1944.

²² "La regalità sacra in Abissinia ...", SMSR 21 (1947-8), 12-31.

²³ P. es. il regicidio, a proposito del quale Irstam interpretava male il racconto di J. Bruce, che parlava di uccisioni politiche nel Caffa, e di altri autori, che parlavano di Meroe.

²⁴ Haberland, *Untersuchungen*, cit., 152.

²⁵ Così Isidoro di Siviglia in R. Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI-XIII siècles)*, Bruxelles 1984, 58.

presbitero; di vari re-santi si diceva che erano “re” e “sacerdote” (S. Etelberto di East-Anglia, m. 794), o che “governavano come un buon sacerdote” (Gontrano, m. 592), o ancora che “esercitavano un sacerdozio regale o un governo sacerdotale” (S. Luigi, m. 1270).²⁶ Più o meno lo stesso può dirsi dei re d’Etiopia, che erano diaconi e ricevevano certi elementi di acconciatura ecclesiastica, come il taglio dei capelli, la corona e il turbante, e sono talvolta accreditati esplicitamente di sacerdozio.²⁷ Molto importante, da questo punto di vista, il parallelismo spesso istituito dai testi storici fra il re e Melchisedec (v. sotto).

b. Il re invisibile

Anche un elenco degli elementi sacrali africani, opera di S. Lagercrantz,²⁸ rivela scarsi tratti in comune con l’Etiopia, tranne appunto quello che potremmo chiamare del “re invisibile”, o meglio, che non deve essere visto. In molte culture africane il re si mostra solo nelle grandi occasioni, o durante le feste, quindi anche solo una o due volte all’anno; è visibile normalmente solo a familiari e dignitari; se deve uscire, tutto il popolo si copre la testa (questo spesso vale anche per le regine); chi lo vede o lo tocca muore; spesso viene tenuto isolato o prigioniero nel palazzo, oppure può mostrarsi o dare udienza solo dopo il tramonto, o di notte. Di giorno, chi parla col re deve stargli dietro, o volgergli la schiena. L’uso più diffuso è quello di usare una *cortina* che lo nasconde.²⁹ Questo ha un riscontro preciso in Etiopia:³⁰ il re Ba’eda Maryām (1468-1478) una volta si fece vedere ad una festa “e tutto il popolo si rallegrò perché era una cosa nuova che non aveva mai avuto luogo”;³¹ di questo re e di suo padre Zar’ā Yāqob (1434-1468) si sa che, quando si

²⁶ Cf. Folz, *Saint rois*, cit., 74, 109.

²⁷ Haberland, *Untersuchungen*, 100, 106-7, 142-4; «Oriens Christianus» 43, 106. Si è talvolta esagerato questo ruolo di sacerdote come specifico del re zague Yemrehanna Krestos: v. J. Pirenne, “Le ‘Prêtre Jean’ en Éthiopie: Yimrehanne-Kristos”, in: *Études éthiopiennes. I: Actes de la X.e Conférence Internationale des Études Éthiopiennes*, Paris 1994, 121-126; Ead., *La légende du ‘Prêtre Jean’*, Strasbourg 1992. Del resto, Abu Ṣalih (citato sopra, e cf. Taddese Tamrat, *Church and state in Ethiopia 1270-1527*, Oxford 1972, 58 n. 1) la dice caratteristica di tutti i re etiopici.

²⁸ *Contribution to the ethnography of Africa*, 1950.

²⁹ Moltissimi esempi *ibid.*, 338 sgg.

³⁰ Cf. Haberland, *Untersuchungen*, cit., 165-168.

³¹ Si veda J. Perruchon, *Les Chroniques de Zar’ā Yāqob et de Ba’eda Maryām*, Paris 1893, 114-115.

trovavano in pubblico, solo gli occhi restavano visibili; il cappellano dell’ambasceria portoghese del 1520-1526, Francisco Alvarez, dice che il re aveva bocca e barba coperti da stoffa blu; il re riceveva su un trono recintato da cui vedeva senza essere visto, o stava dietro una tenda; normale che il re si nascondesse quando mangiava, e che nelle udienze avesse dei portavoce (*qāla ḥadē* “voce dell’imperatore”, *’afa neguš* “bocca del re”). Questo succedeva spesso anche per l’imperatrice, e al tempo di Menelik ci si ritirava se la regina appariva in pubblico.

c. Il re profeta

La capacità profetica del re viene sottolineata sia da Haberland³² che da Caquot,³³ la si inserisce nel novero delle conoscenze sovrumanee del re (che nei testi per via di esse viene avvicinato a Dio), nel quadro del suo “carattere religioso”. Gli esempi vanno però vagliati attentamente. In molti casi si tratta di indicazioni estremamente generiche, dove non si allude certo a vere capacità profetiche, come p. es. nella Cronaca di Zar’ā Yāqob,³⁴ dove si dice che “il re può essere assimilato ai profeti e agli apostoli per l’eccellenza della sua predicazione e della sua dottrina”. Qui si ritrova il solito paragone usuale per i santi, e perciò una considerazione del re come santo che come profeta. Altri casi sono sì concreti, ma quanto mai banali. Nella Cronaca di Sarṣa Dengel (1563-1597), il re, ad un ufficiale che riferiva di avere inteso da un mendicante che un nemico sarebbe stato vinto, risponde adirato che egli stesso avrebbe potuto fare una profezia simile, dato che il Signore punisce immancabilmente gli oppressori.³⁵ In un altro passo della stessa Cronaca³⁶ il re “predice” che nessun danno capiterà all’esercito prima dell’uscita dal paese nemico (e tutti restano stupiti quando ciò si realizza davvero). Altrove alla profezia viene dato un contenuto ancor meno concreto, perché ingenuamente subordinato a funzioni di propaganda, come nel caso del re dello Scioa Sāhla Šellāsē (1813-1847), padre di Menelik, che profetizza la grandezza

³² *Untersuchungen*, cit., 152.

³³ *Royauté sacrale*, cit., 213-4.

³⁴ Perruchon, *Chroniques*, cit., 80.

³⁵ C. Conti Rossini, *Historia regis Sarṣa Dengel (Malak Sagad)*, CSCO 21, SAE 4, Parisiis - Lipsiae 1907 = Louvain 1962, 80, e citato da Haberland, *Untersuchungen*, cit., 152: “Il Signore non fa forse giustizia con l’oppresso contro l’oppressore? Vi sembra dunque che la Scrittura dica una menzogna assicurando che l’uomo confidente non perirà per le disgrazie della sua casa?”.

³⁶ Conti Rossini, *Sarṣa Dengel*, cit., 48-49.

del figlio "come Geremia, Isaia e gli altri"³⁷ o in quello nella Cronaca di Claudio (1540-1559),³⁸ in cui si racconta che il padre Lebna Dengel (1508-1540) ne aveva profetizzato la grandezza e le vittorie sui nemici. La Cronaca di Iyāsu II (1730-1755)³⁹ ci conferma la chiave in cui queste capacità profetiche vanno lette: i ribelli erano periti perché avevano toccato l'unto del Signore, in favore del quale, prosegue il testo, "Dio dice: 'Non toccate i miei Unti, e non fate del male ai miei Profeti'⁴⁰ perché i re d'Israele sono dei profeti' ". In tutte le Cronache reali non c'è un solo caso in cui il re compia azioni profetiche come sua prassi usuale, senza che il testo lo dica espressamente o non vi insista a lungo. Non si tratta quindi di elementi di sopravvivenza "africana", ma di accostamenti del re ai grandi personaggi d'Israele, in modo non diverso da quello che nell'agiografia viene chiamato, sulla scorta di Evelyne Patlagean, il "modello scritturale".⁴¹ Qui il modello sono indubbiamente David e Melchisedec,⁴² come confermato dai passi già citati di Šarṣa Dengel⁴³ e di Claudio.⁴⁴ Altrove non si tratta neppure di vera profezia, ma solo di capacità di adempiere alle promesse fatte.⁴⁵ In pratica, dunque, l'unica affermazione non ricalcata sull'Antico Testamento è quella, peraltro assai generica, su Bakāffā (1721-1738), del quale la Cronaca di Iyāsu II p. 20

³⁷ Guébre Sellassié, *Chronique du regne de Ménélîk II, roi des rois d'Éthiopie, traduite de l'amharique par Téssfa Sellassié, publiée et annotée par M. de Coppet*, I, Paris 1930, 75, citato da Haberland, *Untersuchungen*, cit., 152.

³⁸ W. E. Conzelman, *Chronique de Galāwēwos (Claudius), roi d'Éthiopie*, Paris 1895, 125, citato in Caquot, *Royauté sacrale*, cit., 214 n. 3, e in Haberland, *Untersuchungen*, cit., 152.

³⁹ I. Guidi, *Annales regum Iyasu II et Iyo'as*, CSCO 66, SAE 29, Romae - Parisiis - Lipsiae 1912 = Louvain 1954, 85.

⁴⁰ Cf. Salmi 104(105):15.

⁴¹ E. Patlagean, "A Byzance: ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", «Annales ESC» 23 (1968), 106-126.

⁴² Sul quale cf. Genesi 14:17-20, dove il suo sacerdozio è anteriore a quello levitico; in Salmi 110:4 prefigura il Messia. Il concetto della superiorità del suo sacerdozio viene ripreso in Ebrei 7.

⁴³ "Sentendo queste cose, noi ammirammo la scienza del suo linguaggio e la sottigliezza della sua intelligenza; conservammo questo discorso nei nostri cuori per vedere se era veridico o no. Ma in seguito, quando lo vedemmo realizzarsi, fummo meravigliati e dicemmo: 'La profezia e la regalità sono state dunque date a questo re, come a David e a Melchisedec?'" (passo a p. 40 della Cronaca, citato sopra).

⁴⁴ "Perché suo padre aveva ricevuto il dono della profezia, il sacerdozio e la regalità come Melchisedec e David".

⁴⁵ È il caso di Ba'eda Maryam (Perruchon, *Chroniques*, cit., 148-9; citato da Haberland, *Untersuchungen*, cit., 152), il quale fa voto di non uscire da una certa regione senza averla resa prospera; avendo rispettato tale voto, il testo dice che "fu profeta per se stesso".

dice che "conosceva tutto quel che doveva accadere prima che accadesse".⁴⁶ L'esame di questi passi ci porta dunque all'eliminazione del concetto di "re (realmente) profeta", ed al suo inserimento, piuttosto, in un parallelismo fra re e santo, sottolineato, del resto, da espressioni come quella nella stessa Cronaca di Šarṣa Dengel, dove il padre del re, Minās (1559-1563), viene detto *mankerāwi*, "taumaturgo",⁴⁷ come del resto lui stesso,⁴⁸ con la stessa denominazione, ad esempio, del santo Aron. Come detto sopra, il re non è molto diverso dal santo, e la narrazione delle sue gesta non molto diversa da un testo agiografico; sì che anche per il re si può parlare di un certo "modello scritturale" a lui proprio, o almeno di una serie di modelli ideali paralleli a quelli dei santi. Il re etiopico non è soltanto uguale a Giosuè, a Baraq, a Gedeone, a Iefte, a Sansone, e ad altri condottieri israeliti, nonché ad Alessandro Magno; è anche simile, oltre che a Melchisedec e a David, ad Abramo, a Isacco, a Giuseppe, a Salomone, a Giosia, a Eliseo, a Giobbe, a Daniele, a Esdra; a Tolomeo II Filadelfo "che amava sua madre" (Filometore); a Ciro che aveva liberato gli Ebrei; a Costantino distruttore degli idoli; ai profeti e agli apostoli, come visto sopra, ed in particolare a Barnaba, a Pietro e a Paolo.⁴⁹

d. Il re delle acque

Colpisce invece il fatto che quasi tutte le azioni miracolose compiute dai re etiopici siano in qualche modo connesse con il passaggio di fiumi. Secondo Haberland quello della partizione delle acque è motivo mitologico frequente in Africa Orientale e Nord-Orientale.⁵⁰

Gli esempi da lui citati sono solo tre,⁵¹ ma se ne possono invocare molti di più. Tratto in certo modo sorprendente è che si ricorre di rado all'esempio di Mosè e del passaggio del Mar Rosso, e molto più spesso a quello di Giosuè e del passaggio del Giordano;⁵² questo può essere

⁴⁶ I. Guidi, *Annales Iohannis I, Iyāsu I et Bakāffā*, CSCO 22/23, Sae 5/6, Louvain 1961², 20; citato in Caquot, *Royauté sacrale*, cit., 214 n. 3.

⁴⁷ Conti Rossini, *Šarṣa Dengel*, cit., 7.

⁴⁸ *Ibid.*, 156.

⁴⁹ Citazione dei passi in P. Marrassini, *Lo scettro e la croce. La campagna di 'Amda Seyon I contro l'Ifat (1332)*, Napoli 1993, 31-32.

⁵⁰ *Untersuchungen*, cit., 152. Cf. H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischer Völker*, Berlin 1936.

⁵¹ Lebna Dengel, a cui Dio apre il Takkaze, e Šarṣa Dengel, a cui Dio fa calmare sia il Nilo Azzurro che il fiume Zebē.

⁵² Cf. Giosue 3:14.

dovuto al fatto ovvio che gli Etiopi avevano a che fare assai più col passaggio di fiumi che non del mare, e che buona parte degli esempi a nostra disposizione provengono dalla Cronaca di Iyāsu I (1687-1706), in onore del quale il cronista cita il più possibile il suo omonimo biblico, talvolta con esplicito raffronto.⁵³ Tuttavia gli esempi non mancano anche in altre Cronache, sia relativi al passaggio dei fiumi, tanto da smentire, afferma un testo, il passo biblico che dice “Tu non avrai il potere sulla corrente del fiume”,⁵⁴ sia relativi a miracoli compiuti in occasione di esso, come il corno trovato più volte pieno di idromele nell'imminenza del passaggio del Takkāzē ad opera dello stesso Śarṣa Dengel,⁵⁵ oppure la sepoltura del mitico re Teodoro, avvenuta durante la stagione delle piogge, con le acque che si dividono al passaggio del corteo funebre.⁵⁶

e. Il re della pioggia

Secondo Haberland⁵⁷ la sacralità del re si esplica anche attraverso “un certo potere sulla pioggia”. Per Caquot⁵⁸ questo si inquadra nella più importante delle caratteristiche sovrumanne del re etiopico, quella di garantire pace e prosperità al suo paese, con la sua stessa presenza. Gli esempi citati da Caquot sono tuttavia troppo generici, e vertono sulla pace, l'ordine, la giustizia, il benessere, e così via, come per qualunque re di ogni parte del mondo. Occorre invece soffermarsi su attribuzioni specifiche di prosperità, legate a concezioni ed espressioni particolari; in questo specifico rientrano per l'Africa, soprattutto, l'immobilità o la semplice presenza inattiva del re, e, connessa con lei, la pioggia.⁵⁹

Quello dell'immobilità è un carattere non solo africano, dove è spesso sufficiente la mera presenza del re a garantire il benessere,⁶⁰ ma è

⁵³ Cf. Guidi, *Annales Iohannis I, Iyasu I et Bakaffa*, cit., 57-58, 67-68, 209.

⁵⁴ Così Conti Rossini, *Śarṣa Dengel*, cit., 15.

⁵⁵ *Ibid.*, 155-6.

⁵⁶ E. A. W. Budge, *The book of the saints of the Ethiopian Church*, Cambridge 1928 (= Hildesheim 1976), 1045 (e cf. Haberland, *Untersuchungen*, cit., 152); H. Duensing, *Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens?*, Göttingen 1900, 42. Il re Teodoro I storico regnò dal 1411 al 1414.

⁵⁷ *Untersuchungen*, cit., 152, 153-4.

⁵⁸ *Royaute sacrale*, cit., 214-5.

⁵⁹ Cf. Haberland, *Untersuchungen*, cit., 152, 153-4.

⁶⁰ Cf. V. van Bulck, “La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique Noire”, in: *The sacral kingship/La regalità sacra*, Leiden 1959, 98-134; Haberland, *Untersuchungen*, cit., 153, 164-5; L. Mair, *Regni africani*, cit., 41, 59, 61, 67.

diffuso in molti tipi di regalità, come quelli dell'America settentrionale,⁶¹ ed anche in Europa.⁶² Per l'Etiopia si citano spesso⁶³ il mitico Teodoro I, di cui si diceva che avrebbe portato gioia e pioggia senza nubi, o il re del Kaffa, che restava sempre immobile;⁶⁴ Abba Jifar di Jimma, al momento della visita di Cerulli nel 1927,⁶⁵ non aveva lasciato il suo palazzo da ben tredici anni.

Per quanto riguarda il benessere, la connessione con la fertilità è molto sensibile anche per la regalità sacra europea, specialmente quella germanica pre-cristiana, dove, secondo Bloch, un aspetto caratteristico dei re divini era “un certo potere sulla natura”.⁶⁶

Per l'Etiopia occorre eliminare, come detto, i passi troppo generici,⁶⁷ o in contesti del tutto diversi,⁶⁸ o francamente fuori luogo.⁶⁹

⁶¹ Cf. P. Radin, “The sacral chief among the American Indians”, in: *The sacral kingship*, cit., 83-97.

⁶² Cf. Bertelli, *Corpo del re*, cit., 21-23.

⁶³ Haberland, *ibid.*

⁶⁴ Haberland, *Untersuchungen*, cit., 165.

⁶⁵ E. Cerulli, *Etiopia occidentale*, I, Roma 1930, 110.

⁶⁶ Bloch, *Re taumaturghi*, cit., 40. Bloch cita fra gli altri il caso della Heimskringla norvegese del XIII sec., dove il re Haldfan il Nero era “quello che fra tutti aveva avuto maggior fortuna nei raccolti”; alla sua morte il corpo fu tagliato in 4, e ogni pezzo seppellito nei 4 principali distretti del paese, perché “il possesso del corpo sembrava una buona speranza per i raccolti”. In Danimarca nel XII sec. si pensava che il tocco del re sul grano procurasse buoni raccolti. Se il raccolto mancava, si deponeva il re (p. es. presso i Burgundi sec. Ammiano Marcellino). Nella Heimskringla si pensa che la mancanza di messi sia dovuta a qualche colpa del re, e lo si depone.

⁶⁷ P. es. Claudio (Conzelman, *Galáwdéows*, cit.) 131, citato da Haberland e Caquot: “... Gli abitanti, che non avevano da mangiare che le radici degli alberi durante la grande carestia, calpestavano coi piedi il pane divenuto, in quegli anni, abbondante come le pietre; gli uomini che erano coperti di pelli di animali si mostravano con delle vesti bianche, e la spada dell'angelo della morte che copriva come una nube il paese tutto intero si era allontanata per la preghiera e per la richiesta di questo re, il cui sacrificio era gradevole come l'aia di Araunà” (2 Sam. 24:18-25). *ibid.*, 141: “il re C. si costruì un palazzo in una regione del Dawaro ... Fu da questa terra benedetta che egli diffuse in Etiopia la ricchezza e la prosperità; è là che egli ricevette la grazia di ricostruire le chiese che erano state distrutte, e di riaprire quelle che erano state distrutte”. Generico anche, in quanto mirante solo a stabilire un parallelo con Cristo, Conti Rossini, *Śarṣa Dengel*, cit., 98, in cui il re viene appunto paragonato a Nostro Signore “che fa levare il sole sui buoni e sui malvagi, e fa cadere la pioggia sui giusti e sui peccatori”, riferendosi a Matteo 5:45-46 (“amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti”).

⁶⁸ P. es. esaltanti le capacità magiche del re, come nella canzone in amarico antico di Galáwdéows citata da Haberland e pubblicata da C. Conti Rossini, «Aethiopica», RSO 9 (1923), 462-3 (testo trovato dal Conti Rossini nel fondo Mondon Vidailhet 29, e

Più utile un altro passo della Cronaca di Claudio,⁷⁰ dove si dice che “I coltivatori non ebbero bisogno di irrigare la terra per seminarla, come nel pese d’Egitto, perché il cielo donava la pioggia al momento voluto quando il re Claudio era al potere”⁷¹

Ma è soprattutto con la regalità zague che in Etiopia si sottolineano questi caratteri di immobilità e di pioggia. Il fatto è che nei testi zague, e specialmente nella “Vita” del re Yemrehanna Krestos,⁷² compare una concezione della regalità che sembra molto diversa da quella etiopica tradizionale.

Per quanto riguarda l’immobilità,⁷³ occorre notare che la regalità etiopica tradizionale è sempre stata fortemente bellicosa ed aggressiva; certo il re etiopico, come visto sopra, è un campione di virtù umane, ma esso è ancor più un sovrano che trova nella guerra la sua più compiuta realizzazione: “con la guerra, noi affrontiamo veramente la funzione sacra del re, perché la guerra non è solo sfoggio di forza sovrumana, ma è la guerra santa”,⁷⁴ ed ogni “Cronaca” reale etiopica non è che un seguito di più o meno gloriose campagne militari. Ma alla guerra può equivalere la caccia, la quale “non è che una preparazione alla guerra”,⁷⁵ e le stesse Cronache reali etiopiche mettono spesso sullo stesso piano i nemici e gli animali uccisi dal re. Del resto, è noto che i re etiopici dovevano in antico uccidere, al momento dell’incoronazione, un bufalo e un leone,⁷⁶ e che nel sud del paese vigeva fino ad epoca recente una

non incluso nella raccolta Guidi), secondo cui quel re non aveva bisogno di sacerdoti o di stregoni [probabilmente per gli esorcismi], e che riusciva perfino ad arrestare la pioggia: “Claudio un sacerdote quando cercava? ma la pioggia da se stesso egli faceva restare”).

⁶⁹ P. es. Conti Rossini, *Şarṣa Dengel*, cit., 159-160 (citato da Haberland) che rese “piene di benedizione e di abbondanza” certe regioni del Tigré, per contrasto col fatto che le aveva fatte saccheggiare solo per le necessità di approvvigionamento delle sue truppe, e chiedendo scusa ai capi locali.

⁷⁰ Conzelman, *Galawdəows*, cit., 174.

⁷¹ Da notare comunque che la “pioggia” viene citata, in questo passo, solo in uno dei tre codici, dei quali non abbiamo stemma.

⁷² P. Marrassini, *Il Gadla Yemrehanna Krestos*, Suppl. n. 85 ad AION 55 (1995), Napoli 1995.

⁷³ Sull’immobilità del re si veda Haberland, *Untersuchungen*, cit., 163-165 (il termine di “roi fainéant” da lui usato è ovviamente inesatto).

⁷⁴ Caquot, *Royauté sacrale*, cit., 212. Questo è ovvio, dato che il re d’Etiopia è “re d’Israele” e “unto del Signore”.

⁷⁵ Caquot, *ibid.* Su di un aspetto del problema si veda ora E. Patlagean, *De la chasse et du souverain*, «Dunbarton Oaks Papers» 46 (1992 = A. Cutler-S. Franklin, *Homo Byzantinus. Papers in honour of A. Kazhdan*), 257-263.

⁷⁶ Perruchon, *Chroniques*, cit., 123; Haberland, *Untersuchungen*, cit., 146.

equivalenza di punteggio fra l’uccisione di nemici e quella di animali.⁷⁷

I testi zague ci mettono invece di fronte ad una visione della regalità che non potrebbe essere più radicalmente diversa, ispirata alla pace piuttosto che alla guerra. Na’ak^weto La’ab combatte un ribelle “senza arco né lancia”, ma solo con l’aiuto del Vecchio e del Nuovo Testamento,⁷⁸ e per il resto della sua via comanda senza uccisioni né litigi;⁷⁹ Lālibalā piega un ribelle non personalmente, ma inviando contro di lui il figlio, che combatte a ‘singolar tenzone’ non con il ribelle stesso, ma con il figlio di lui; dopodiché il ribelle muore in un incidente.⁸⁰ Ma soprattutto, il re zague sembra legato al fatto di non andare a caccia/in guerra in connessione con l’azione di far cadere la pioggia, come mostrano due passi, entrambi dalla “Vita” di Yemrehanna Krestos. Il primo è il seguente:⁸¹ [parla il Signore] “Di questo dunque si gloria l’uomo, se sottomette elefanti, rinoceronti, bufali, leoni, leopardi e serpenti possenti e spaventevoli, ma di quelle monde gli bastano cinque creature: esse sono le mucche, le pecore, le capre, i polli e le api; di quelle immonde cinque, cioè il cammello, il cavallo, l’asino, il cane e il gatto’ Tutto questo è quello che Egli creò per noi per via dei nostri peccati, perché li sottomettessimo. Ora invece abbiamo paura di loro. Vedete dunque, fratelli miei, se noi arassimo con elefanti, bufali o rinoceronti non conosceremmo il Signore che ci ha creato!”. Il secondo:⁸² “Il mattino dopo ordinò al suo seguito: ‘Venite a caccia di fieri?’ Lo seguirono dove andò, tutti contenti, e dissero: ‘L’animò del re si è volto alla caccia delle fiere, come i re di prima; poi tornerà alle nostre esortazioni, e prenderà molte mogli, come gli abbiamo detto, perché appunto ha cominciato a cacciare le fiere. A noi infatti duole di questo fatto, che sia un re sacerdote, e se ne stia solo com’è abitudine dei monaci, mentre noi siamo rimasti a chiederci che fare. Ora invece il Signore ci ha visitato, e ha dato inizio per noi alla regola dei re?’ Altri dicevano: ‘È buono, e non c’è chi faccia guerre sotto di lui. Quanto agli uomini di Roma, obbediscono a lui non per il suo giavellotto, ma per la sua preghiera. Noi stiamo tranquilli nel suo regno, e il Signore manda la pioggia per noi ogni momento; col suo aiuto c’è stata sazietà per il suo seguito. Perché ingiuriate un simile re?’ dissero uomini che era lo Spirito

⁷⁷ Haberland, *Untersuchungen*, cit., 193.

⁷⁸ C. Conti Rossini, “Gli Atti di Re Na’aküeto La’Ab”, AION NS 2 (1943), 204.

⁷⁹ *Ibid.*, 148/207.

⁸⁰ J. Perruchon, *Vie de Lalibala, rois d’Éthiopie*, Paris 1892, 117, 119.

⁸¹ Marrassini, *Yemrehanna Krestos*, cit., 77.

⁸² *Ibid.*, 85.

Santo a far parlare.”

Quello che non può non colpire è sia la capacità di far cadere la pioggia, sia, come detto, questa connessione fra la pioggia e la scarsa attività del capo/re. Si può quindi dire che la regalità zague appare in questo caso più “africana” di quella etiopica tradizionale.

f. Il re divino

La tendenza alla divinizzazione del sovrano è in certe società talmente irresistibile da sconfinare, se queste sono cristiane, nel sacrilegio; e se essa riesce ad affermarvisi, questo dice di per sé molto sulla sua forza in generale. Si è detto sopra della equiparazione del re etiopico a profeti e ad apostoli. Da notare qui che ci sono numerosi casi in cui esso viene paragonato a Gesù Cristo. I paragoni sono talvolta vaghi, come nel caso di Bakaffà, che viene paragonato a lui perché riesce a saziare i commensali, come Gesù Cristo, “quando saziò 5.000 persone con 5 pani e 2 pesci, ciascuno nel suo ordine, senza calcolare le donne e i bambini”⁸³ o in quello di Iyāsu II, che, nascostosi da bambino, viene cercato da tutti in gran pena, come per trovare Nostro Signore si dettero pena Giuseppe e sua madre,⁸⁴ per lui la madre si addolora come Maria “quando Erode ordinò di uccidere il suo figlio unico”⁸⁵. Più probanti confronti come quelli nella Cronaca di Šarṣa Dengel: per esempio quando il re perdonava dei nemici e li fa pentire, con una virtù “simile alla virtù di Nostro Signore Gesù Cristo, che attirava con l'amore e la serenità chi era lontano da lui; che non scacciava e non gettava fuori chi veniva da lui, ma lo attaccava a sé”;⁸⁶ o quando si reca presso dei ribelli pensando che essi provino vergogna ad andare da lui, con una condotta che somigliò “a quella di Nostro Signore Gesù Cristo, che discese dal cielo sulla terra quando gli errori degli uomini si moltiplicarono”.⁸⁷ Vi sono parecchi altri casi che riguardano questo re (per il quale, come è stato notato, il confronto con Gesù Cristo è particolarmente frequente):

⁸³ Guidi, *Annales Iohannis I, Iyāsu I et Bakaffà*, cit., 297.

⁸⁴ Guidi, *Iyāsu II*, cit., 23.

⁸⁵ *Ibid.*, 57.

⁸⁶ Conti Rossini, *Šarṣa Dengel*, cit., 38.

⁸⁷ *Ibid.*, 50. Il testo prosegue: “Si rivestì di carne e chiamò tutti i peccatori dicendo: ‘Venite tutti a me, voi che siete stanchi e carichi; io vi darò riposo, perché io sono pacifco e il mio cuore è umile. Troverete riposo per voi stessi, perché il mio giogo è dolce e il mio peso leggero’” (Matteo 11:28-30).

quando finge di aver paura dei musulmani per farsi inseguire, con una saggezza simile a quella di Nostro Signore, che finse di temere la morte per ingannare il demonio;⁸⁸ o per la sua fulminea venuta,⁸⁹ o per i ribelli che si uniscono a lui dopo aver abbandonato i loro capi, “come Giacomo e Giovanni, che seguirono Nostro Signore Gesù Cristo dopo avere abbandonato Zebedeo loro padre con i suoi mercenari”⁹⁰ o per la sua misericordia verso i ribelli,⁹¹ o per quella verso i ciechi e gli zoppi che ne seguono l'armata rallentandone la marcia,⁹² o per il suo rispetto per i genitori.⁹³ Altri confronti potremmo aggiungere, come p. es. nella

⁸⁸ *Ibid.*, 58: “[Gesù Cristo] a proposito del quale si dice: ‘Ebbe timore e persisté nella preghiera, al punto che il sudore divenne come delle gocce di sangue, e disse: ‘Padre, allontana da me questo calice!’ Non fu per paura della morte che disse questo, ma per impedire al demonio di conoscere la sua divinità e per non respingerlo da sé, [sembrando] pieno di spavento; con questo timore lo fece avvicinare, perché per lui era simile ad un uomo ordinario, e lo condusse ad una grande sconfitta”.

⁸⁹ *Ibid.*, 62: “Mandò un messaggio a Takla Giyorgis, dicendo: ‘Ecco che siamo arrivati: vieni a riceverci!’ Takla Giyorgis, udendo queste parole, fu atterrito, perché questo arrivo era improvviso, come sarà la venuta di Nostro Signore” (Matteo 24:26-27 = Luca 17:23).

⁹⁰ *Ibid.*, 70: “Ma la loro sottomissione, prima degli altri capi, fu simile alla priorità di tutti gli altri apostoli di Andrea e dei suoi compagni, che seguirono Nostro Signore Gesù Cristo alla sua prima chiamata”.

⁹¹ *Ibid.*, 106: il ribelle Rada'i “si affidò a questo re misericordioso e clemente, come i peccatori si affidano a Nostro Signore Gesù Cristo, che ha detto: ‘Non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori per la penitenza’ (Matteo 9:13)”.

⁹² *Ibid.*, 163-164: “Il re avanzava lentamente, a causa dei ciechi, degli zoppi e dei deboli; perché essi lo seguono sempre, quando lui va in spedizione per saccheggiare, aspettando il soccorso della sua mano, generosa per i poveri e i miserabili. La loro abitudine nel seguire questo misericordioso nelle sue spedizioni prende origine da una tale virtù, similmente ai 5000 uomini che si rifiutarono di separarsi da Nostro Signore Gesù Cristo, e che lui saziò con 5 pani e 2 pesci. Come dice un uomo sapiente, come il miracolo dei pani non ha permesso a tutti di separarsi da Gesù Cristo, così i poveri e i miserabili, che erano nutriti dalla misericordia del nostro signore, rifiutarono di separarsi da lui; quando ne fece proclamare l'ordine da un araldo, rifiutarono di separarsi e lo seguirono. Non si offese per quelli che avevano violato il suo ordine; al contrario, ebbe pietà; sosteneva quelli che dondolavano, e sollevava quelli che cadevano. Nostro Signore disse in questa occasione al popolo che lo seguiva: ‘Voi non mi cercate per aver visto i miracoli, ma perché avete mangiato il pane e vi siete saziati!’” (Giovanni 6:26).

⁹³ *Ibid.*, 181: “Qui parleremo della sua giovinezza, quando non era che un ragazzo di 14 anni. Fino al momento in cui non arrivò completamente all'età della ragione, lui affidò il suo potere nelle mani di sua madre e della sorella di sua madre. Non fece nulla senza di esse, fino a che non fu cresciuto, similmente a Nostro Signore Gesù, che obbedì a sua madre, a suo padre e ai suoi parenti più anziani fino al momento in cui ricevette il battesimo dalle mani di Giovanni, all'età di 30 anni; e allora cominciò a predicare la dottrina che noi dobbiamo ascoltare e seguire”.

Cronaca di Iyāsu I,⁹⁴ dove il re libera una popolazione dalla schiavitù, come Mosè liberò gli Ebrei dall'Egitto, e come Ciro li liberò da Babilonia, ma soprattutto come “Gesù Cristo di Nazareth, che predicò la liberazione delle anime”; o anche l'allegrezza al momento dell'incoronazione di Bakaffā, simile a quella alla nascita di Nostro Signore.⁹⁵ A questa tendenza possono infine includersi anche raffronti fra Gesù Cristo e personaggi importanti ma non regali, come p. es. rās Mika'ēl nella Cronaca di Iyo'as, dove i Galla progettano di uccidere ras Mika'ēl, “come in quel giorno di mercoledì fu decretata dai giudei la morte di Nostro Signore Gesù Cristo”.⁹⁶

In altri testi, comprensibilmente rari, il monarca viene paragonato francamente a Dio. Così nella Cronaca Šarṣa Dengel, in cui il re tiene a battesimo un pagano, imponendogli un nuovo nome (naturalmente cristiano), e parlando “in presenza di tutti gli abitanti del paese, dicendo: ‘Ecco il figlio mio che amo! Obbeditegli!’, allo stesso modo che la voce del Padre discese dal cielo per il Figlio suo, Nostro Signore Gesù Cristo, quando egli ricevette il battesimo da Giovanni nel fiume Giordano”.⁹⁷ Di Bakaffā si dice che scrutava i cuori e gli animi perché aveva il dono della conoscenza, essendo egli “Dio per grazia”.⁹⁸ A questa piccola raccolta di

⁹⁴ Guidi, *Annales Iohannis I, Iyasu I et Bakaffā*, cit., 268.

⁹⁵ Ibid., 292: (il giorno dell'incoronazione, marzo 1721) “All'indomani di questo giorno (cioè della morte del re Dawit III, 1716-1721), festa di S. Raffaele, per ordine di tutto il mondo l'araldo uscì, suonò la tromba e disse: ‘Ecco che il re David è morto, e il nostro re Bakaffā regna. Che i nostri nemici ne siano confusi e che i nostri amici ne gioiscano!’ Allora regnò una grande allegrezza, come non ce n'era stata dalla creazione del mondo fino a lui. In questo giorno la gioia degli angeli si mescolò a quella degli uomini. Questo giorno assomiglia a quello dell'uscita degli israeliti dalla schiavitù d'Egitto; ugualmente somiglia al giorno della nascita del nostro salvatore il Cristo, perché gli angeli discesero dopo di lui, dicendo: ‘Gloria a Dio nei cieli e pace in terra; il suo gradimento sugli uomini’. E come gli angeli dettero la buona novella ai pastori, dicendo: ‘Oggi il Salvatore vi è nato nella città di David’ (Luca 2:11, 14), ugualmente l'araldo dette la buona notizia a tutti gli uomini del mondo, dicendo: ‘Oggi ha regnato il signore Bakaffā’.”.

⁹⁶ Ibid., 254.

⁹⁷ Conti Rossini, *Šarṣa Dengel*, cit., 138.

⁹⁸ Guidi, *Annales Iohannis I, Iyasu I et Bakaffā*, cit., 327: “Entrato nel suo appartamento, un pensiero lodevole venne allo spirito del re compassionevole di cuore Bakaffā istruito nel distinguere le azioni, e che era compassionevole verso gli affamati e i sofferenti, come la madre si intenerisce per il bambino che serra al seno. Egli scruta i cuori e i reni come il Signore, perché egli è Dio per grazia (*'esma we'etu 'amlak baṣagga'*). Non aveva bisogno che lo si informasse sulla condotta delle persone, perché aveva il dono della conoscenza. Se rimproverava qualcuno subito consolava quello che aveva rimproverato, come dice Paolo: ‘Rimprovera e consola’” (1 Tess. 5:14). Epilogo di tutte queste lodi è che il re offre il gigantesco banchetto cui si è fatto cenno sopra.

testi possiamo aggiungere tre composizioni poetiche in rima, di un tipo (detto *malke* “immagine”), normalmente dedicato ad angeli, santi o entità divine (Madonna, Gesù Cristo, Spirito Santo, Dio, Trinità), che sono invece dedicate a dei re: uno all'imperatore Yohannes I (1667-1682),⁹⁹ ed altri due all'ultimo imperatore d'Etiopia, Hayla Šellāsē, e a sua moglie Walatta Giyorgis, l'imperatrice Manan.¹⁰⁰

4. La forza della dinastia

Come noto, in Etiopia è esistita una dinastia particolare, quella zague, ritenuta usurpatrice dalla tradizione, ma al tempo stesso quasi tutta composta di re-santi. Tutte le “Vite” di questi re sono costruite secondo lo schema e i luoghi comuni letterari tipici delle vite dei santi, e non secondo la tipologia delle Cronache reali: le visioni dei monaci buoni e cattivi, il pensiero costante del regno celeste, i baci e gli atteggiamenti affettuosi da parte della Vergine o di altri personaggi celesti, le tematiche della verginità e della castità, il digiuno e le penitenze più severe, le ascese al cielo, l'apprendimento prodigioso delle Scritture, la predestinazione al bene, la protezione divina contro il martirio, il viaggio a Gerusalemme, la compagnia degli angeli, l'ispirazione dallo Spirito Santo, i miracoli. Oltre alle “Vite” finora note di alcuni di essi (Yemrehanna Krestos, Na'ak^weto La'ab, Lālibalā e Masqal Kebrā), sappiamo che erano considerati santi anche Harbē, fratello di Lālibalā, chiamato *qeddus* nelle liste reali,¹⁰¹ e specialmente dichiarato santo nella tradizione riportata dall'ečagē Fileppos,¹⁰² Bahayla Masqal, figlio di Na'ak^weto La'ab, morto prematuramente ma non senza un suo personale *kidān*,¹⁰³ e infine l'ultimo re, Yetbārak, titolare di un *gadl* dalle caratteristiche particolari.¹⁰⁴ Questo ha poco a che vedere con il problema della santità regale per così

⁹⁹ Ms. EMML 2706, ff. 130r-131r, del XVIII sec., contenente un “Arpa della lode” (*Arganona Weddase*), un'ampia raccolta di *malke*, e altro; la composizione, che si trova anche nel ms. British Library Orient. 575 = n. CLXXXVI:6 del catalogo Wright, ff. 36r-[40v], era stata creduta in precedenza essere in onore di Giovanni Battista.

¹⁰⁰ Ms. EMML 1396, ff. 2r-9r e 11r-19 bisr, del XX s., non contenente altro.

¹⁰¹ Perruchon, *Lalibala*, cit., XCIV.

¹⁰² C. Conti Rossini, *Il libro delle leggende e tradizioni abissine dell'ecciaghicé Filpōs* RAL-R, ser. v. 26 (1928), 708.

¹⁰³ Conti Rossini, “Na'akuēto La-'Ab”, cit., 220-2.

¹⁰⁴ Cf. Taddese Tamrat, *Church and state in Ethiopia 1250-1527*, Oxford 1972, 63 n. 4.

dire “individuale”, ben noto in Europa con una quindicina di esempi,¹⁰⁵ e dove il tipo più antico di re-santo fu quello del re-martire, iniziato da S. Sigismondo re dei Burgundi (526-523) e finito verso il XIII secolo;¹⁰⁶ assai meno diffuso in Etiopia, dove esistono solo due re-martiri, il re Claudio, ucciso in guerra dai musulmani nel 1559,¹⁰⁷ e il re Iyāsu I, assassinato in una congiura nel 1706, e quindi anch’egli vittima di una vicenda che dovette colpire particolarmente l’immaginazione popolare.¹⁰⁸ Anche il concetto di santità regale sembra del tutto diverso in Europa e in Etiopia. In Europa, a parte i re fattisi monaci,¹⁰⁹ la maggior parte dei re-santi “non-martiri” (cioè, in generale, “confessori”) risponde a criteri di santità che per gli *standards* etiopici sarebbero quanto mai banali:¹¹⁰ non una delle qualità ritenute eccezionali in Europa è assente dalla figura media del re etiopico - senza che per questo qualcuno di essi sia stato mai fatto santo. Infatti, in Etiopia la santificazione dei re¹¹¹ è fatto assolutamente eccezionale. In pratica, se si eccettuano i re favolosi,¹¹² i

¹⁰⁵ Cf. inoltre il fenomeno parallelo del cosiddetto principe “vittima” (strastoterpcy) che compare nell’agiografia russa.

¹⁰⁶ V. Folz, *Saints rois*, cit., 23-67, e prima A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma 1981, 187-197; cf. anche K. Górska, “Le roi-saint: Un problème d’idéologie féodale”, *«Annales ESC»* 24 (1969), 370-376, e F. Graus, “La sanctification du souverain dans l’Europe centrale des X.e et XI.e siècles”, in: *Hagiographie, cultures et sociétés, IV-XII siècles*, Paris 1981, 559-572.

¹⁰⁷ Il suo cadavere, ritrovato dopo tre giorni, non si è corrotto, come quello dei martiri (Conzelman, *Galáwdēwos*, cit., 179): egli è inoltre chiamato *mar* ed il suo nome è iscritto nel Sinassario al 27 di *maggabīt*.

¹⁰⁸ Oltre alla sua Cronaca di carattere storico (Guidi, *Annales Iohannis I, Iyasu I et Bakaffa*, già citato), gli venne dedicata anche una “Vita” di tipo agiografico (C. Conti Rossini, “Iyasu I re d’Etiopia e martire”, RSO 20 (1942), 66-128).

¹⁰⁹ Sebbe di Essex, Etelredo di Mercia, Ina di Wessex, Ceowulf di Northumbria; v. Folz, *Saints rois*, cit., 70-71.

¹¹⁰ Ad esempio, di Edga di Wessex (959-975) si dice che con lui “nessun re inglese poteva rivaleggiare nella quiete della pace, l’abbondanza di ricchezze, la *pietas* ardente verso Dio” (*ibid.*, 72-73); di Sigisberto di Austrasia (633-656) si sottolineano la saggezza e la generosità verso il clero (*ibid.*, 75); di Edoardo il Confessore (1042-1066) la benevolenza, l’umiltà, la giustizia (*ibid.*, 93; gli attributi di castità, profezia e taumaturgia appartengono già alla sua classificazione come santo); di Ladislao di Ungheria (1077-1095) la bellezza fisica, la carità, la generosità, e soprattutto la sete di giustizia e la *pietas* (*ibid.*, 103-104); di Luigi IX (S. Luigi, 1226-1270) la cultura, la saggezza, l’amore per le discussioni dotte, lo zelo per la fede e per la giustizia, ecc. (*ibid.*, 108-109).

¹¹¹ Santificazione che, in mancanza di processi ufficiali di canonizzazione, possiamo dedurre, come sempre per l’Etiopia, solo dalla presenza del titolo di *qeddus* dall’esistenza di un *gadl*/dell’iscrizione nel Sinassario.

¹¹² Come quelli axumiti nella tradizione medievale, quali Abreha e Aṣbeḥa, Kaleb o Gabra Masqal.

casi che possiamo citare sono soltanto i due re-martiri citati sopra.

Piuttosto, la santità generalizzata degli zague si inserisce nel problema della santità dinastica, ben nota sia in Europa¹¹³ che nel Maghreb.¹¹⁴ Il fatto di appartenere a lignaggi aristocratici, benché spesso venga posto a mo’ di premessa al nostro problema,¹¹⁵ è in realtà anch’esso poco pertinente, dato che rispecchia un dato generale di realtà effettiva “non-regale” e di sensibilità popolare, e costituisce un luogo comune diffusissimo anche in Etiopia, del tutto al di fuori della santità regale e degli zague.

La trasmissione ereditaria della santità regale sembra invece essere problema molto più concreto, come prova il fatto che essa, in Europa, è limitata a certe aree ben precise, tutte situate nell’Europa centrale ed orientale, dalla Slesia (dove i conti di Andechs ebbero 32 santi fra il 1150 e il 1500) alla dinastia ungherese (soprattutto nell’XI secolo, ma poi anche fino al XIV), alla quale questa santità venne attribuita dalla Chiesa per aver convertito il popolo al cristianesimo. Tale santità fu così forte che continuò anche dopo: in una delle molte “Vite” di S. Margherita (morta nel 1270) si dice che essa aveva venerazione per i santi della sua stessa casata (S. Stefano, S. Imre, S. Ladislao, S. Elisabetta); nel suo monastero dell’Isola del Danubio c’era un altare a S. Elisabetta davanti al quale si svolgevano le funzioni conventuali più importanti (voti, prese d’abito ecc.). Poi molti altri santi e sante: “Una tale abbondanza di santi... non può essere dovuta al caso...”, c’è dunque da credere che la dinastia degli Arpad godeva di un prestigio sacrale fortissimo, che si trasmetteva di generazione in generazione”.¹¹⁶ Tale tradizione fu ripresa dagli angioini di Napoli, che presero nel 1307 la corona di Ungheria. In un ornamento d’altare donato a S. Pietro di Roma verso il 1350, sono raffigurati la Vergine al centro; a destra S. Paolo, S. Stefano, S. Imre, S. Luigi d’Angiò (canonizzato 1317); a sinistra S. Pietro, S. Ladislao, S. Elisabetta e S. Margherita. Un leggendario ungherese della Vaticana, del 1331, contiene le “Vite” di S. Stefano, S. Imre, S. Ladislao, S. Elisabetta e S. Luigi d’Angiò.

¹¹³ Cf. A. Vauchez, “‘Beata stirps’: sainteté et lignage en Occident aux XIII.e et XIV.e siècles”, in G. Duby-J. Le Goff (edd.), *Famille et parenté dans l’Occident Médiéval. Actes du Colloque de Paris (6-8 juin 1974)* ... Rome 1977, 397-406 (407-411 discussione); id., *Sainteté en Occident*, cit., 209-215.

¹¹⁴ E. Gellner, *Saints of the Atlas*, London 1969, e “Pouvoir politique et fonction religieuse dans l’Islam marocain”, *«Annales ESC»* 25 (1970), 699-713.

¹¹⁵ Vauchez, “Beata stirps”, cit., 396-9.

¹¹⁶ Vauchez, “Beata stirps”, cit., 402.

Questo non è fenomeno limitato all'Ungheria, ma si trova un po' in tutte le zone periferiche in via di cristianizzazione, come la Svezia e la Russia,¹¹⁷ anche se talvolta si tratta non più di dinastie sante, ma di singoli re. Gorski sottolinea che la figura del re-santo fu particolarmente forte nel nord e nell'est dell'Europa, dove le tradizioni pagane della sacralità del re erano più forti, essendo più debole il cristianesimo, ma le considerazioni di Marc Bloch hanno una portata più generale, e con molte affinità con quella zague: la concezione sacrale del re cristiano sarebbe in buona parte l'erede di quella pagana preesistente, dove il re aveva un certo potere sulla natura (cf. quanto osservato sopra per i re della pioggia, ugualmente documentati soprattutto presso gli zague), e le regole di successione erano mal stabiliti, ritenendosi veramente importante, più che i singoli individui, la dinastia in sé. Per questo ultimo aspetto è ben noto che la successione dei re zague era particolarmente disturbata, e dava luogo a disordini a non finire,¹¹⁸ in misura nettamente superiore a quella etiopica classica, dove tutto sommato la successione padre-figlio era quella più frequente.¹¹⁹ In Europa dunque, proprio in virtù di questa antica tradizione sacrale, molti re venivano santificati dopo la morte. Secondo Tacito, i re germanici erano tratti solo da alcune famiglie, dotate ereditariamente di una virtù sacra come p. es. gli Amali, discendenti degli dèi; secondo Jordanes i Goti "(proceres suos) non puros homines, sed semideos id est Ansis vocaverunt".¹²⁰ Un esempio tipico è riportato nel VI secolo da Procopio, secondo cui una parte degli Eruli stanziatisi sul Danubio si era portata dietro un ramo della stirpe dei capi, e nonostante che essi avessero ucciso il re, suo ultimo rappresentante, ne mandarono a chiamare un altro della stessa stirpe, in Scandinavia.¹²¹

Questa teoria è certo molto invecchiata, nonostante non poche

¹¹⁷ Vauchez, "Beata stirps", cit., 400.

¹¹⁸ Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, Milano 1928, 307; Haberland, *Untersuchungen*, cit., 59; Taddese Tamrat, *Church and state*, cit., 55 n. 3, 60-61. L'esempio tradizionalmente citato è quello di *Lalibala*, avvelenato da una sorella (Perruchon, *Lalibala*, cit., 80 sgg.), e poi fatto frustare dal re suo fratello (*ibid.*, 97 sgg.; cf. anche 80 e 92). Ora si può aggiungere il *Gadla Yemrehanna Krestos*, dove il protagonista è oggetto della gelosia del re suo zio fin da prima di nascere (Marrassini, *Yemrehanna Krestos*, cit., 64), e poi rischia di essere fatto uccidere da questi quando è ancora bambino (*ibid.*, 65-66).

¹¹⁹ Haberland, *Untersuchungen*, cit., 56 sgg.; Taddese Tamrat, "Problems of royal succession in fifteenth century Ethiopia", in: IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici, II, Roma 1974, 501-535.

¹²⁰ Asen indica nelle lingue scandinave gli dèi o alcune loro categorie, e molte genealogie reali anglosassoni risalgono a Wotan.

¹²¹ Su tutto ciò che precede v. Bloch, *Re taumaturghi*, cit., 38-40.

riprese,¹²² ed ha avuto anche di recente i suoi avversari, come i già citati Vauchez¹²³ e Folz.¹²⁴ Ma anch'essi devono poi ammettere, in un modo o nell'altro, una qualche continuità pagano-cristiana.¹²⁵ Quello che suggerisce nel modo più cogente uno stretto parallelismo fra i due fenomeni, quello zague e quello europeo, è appunto la santità dinastica, così rara (o meglio, al di fuori di questo caso, inesistente) in Etiopia, e limitata originariamente alle aree marginali (il che non può non legarla, in un modo o nell'altro, per continuità o per contrasto, alla tradizione pagana) in Europa.

5. Matrilinearità e regine

La dinastia etiopica degli zague ci offre altri spunti interessanti.

Il primo dato riguarda la struttura familiare. In una contesa fra due fratelli nella "Vita" di Yemrehanna Krestos¹²⁶ l'eredità viene divisa in cinque parti, delle quali ben tre, assieme alla casa, vanno al fratello più giovane. Ma anche la continua oscillazione della terminologia della famiglia nelle altre "Vite" del ciclo costituisce una forte indicazione in tal senso. Certo, non conosciamo la terminologia zague "autentica" (cioè agaw di allora) per la famiglia; ma, mentre nei testi geez di ambiente

¹²² P. es. W. A. Chaney, *The cult of kingship in Anglo-Saxon England. The transition from paganism to christianity*, Manchester 1970, su cui si veda A. Crépin (non "Pépin" come in Vauchez, *Beata stirps*, cit., 404 n. 18) in RHR 181 (1972), 195-198, e J. M. Wallace-Hadrill, *Early Germanic kingship in England and on the continent*, Oxford 1971, passim.

¹²³ In *Beata stirps*, cit., 403-4 (*ibid.*, 403 qualche insofferenza per la nozione di regalità sacra, "chère aux ethnologues africains"), che non nega però in assoluto che la santità dinastica sia legata alla regalità pagana, ma tende a sottolineare piuttosto l'azione della Chiesa, visto che di tale santità dinastica non esistono solo esempi nell'Europa orientale, ma ve ne sono forti propaggini (come detto sopra) anche in Francia e presso gli ungheresi-angioini di Napoli; ma i due fenomeni non si escludono, specie se il primo viene riferito alle fasi più antiche.

¹²⁴ Cf. il suo invito alla cautela in merito alla continuità pagano-cristiana in *Saints rois*, cit., 19-21.

¹²⁵ Cf. la messa a punto bibliografica sulla santità regale in Vauchez, *Sainteté en Occident*, cit., 187-188, e Folz, *Saints rois*, cit., 137 ("Lorsque disparut le paganisme, parfois par l'action du saint roi, celui-ci prit tout naturellement la place de l'ancêtre divin et devint ainsi la tête de la lignée désormais chrétienne.") e 142 ("Comme les royautes germaniques, celle de saint Étienne plonge par ses racines dans un long passé mythique").

¹²⁶ Marrassini, *Yemrehanna Krestos*, cit., 77-79, e cf. il cenno di Taddese Tamrat, *Church and state*, cit., 60-61.

etiopico tradizionale tale terminologia è articolata e stabile,¹²⁷ in quelli di ambiente zague è monocorde e incredibilmente confusa. In particolare, nella “Vita” di Na’ak^weto La’ab la madre del re/santo è anche “sorella” di Lālibalā, cosa che altrove viene detta anche della regina; re e regina sono indicati spessissimo come “padre” e “madre” di Na’ak^weto La’ab,¹²⁸ con tale frequenza da escludere un uso puramente metaforico, che in questa misura sarebbe senza paralleli nella letteratura agiografica etiopica; e mentre della regina si dice ad un certo punto che non era la madre vera¹²⁹ (della quale si indica altrove il giorno della morte, nonché il nome),¹³⁰ il re Lālibalā (che almeno ufficialmente non era nemmeno lui il padre vero, del quale pure viene indicato il nome¹³¹) è indicato come “padre suo carnale e spirituale”, e che il fanciullo “era uscito dai suoi lombi”;¹³² del resto, il re Lālibalā viene gratificato in questo testo di tutte quelle predizioni e annunci divini sul nascituro, che nei testi agiografici spettano normalmente al padre reale. Qualcosa di simile anche per lo stesso Lālibalā la cui moglie viene una volta indicata anche come sua “sorella”.¹³³

Ma i casi più significativi sono quelli in cui i problemi di rapporti familiari si uniscono a quelli dinastici, che costituiscono appunto un ulteriore elemento di forte differenziazione rispetto alla società etiopica per noi più conosciuta. Come detto sopra, la successione dei re zague era estremamente irregolare, e in generale si può dire che essa avveniva da fratello a fratello (come nel caso di Harbē-Lālibalā e Na’ak^weto La’ab-Yetbārak) o da zio a nipote (come nel caso di Ṭanṭawedem-Yemrehanna Krestosm e Harbē-Na’ak^weto La’ab).¹³⁴ Indizi di successione matrilineare? Non può dirsi con certezza; ma è sicuro che dietro questa confusione terminologica si cela una struttura familiare diversa da quella etiopica “semitica”, e frasi come “io sono il figlio di Gerwā Šeyum e il mio padre più anziano (è) Ṭanṭawedem, e quello più giovane (è) Zan

¹²⁷ Cf. in generale R. Schneider, “Les noms de parenté en éthiopien”, GLECS 6 (1954), 76-77.

¹²⁸ Conti Rossini, “Na’akuēto La’Ab”, cit., 178, 183-4, 188-9, 191-4, 197-9, 200 sgg., 207 gg., 211, 219, 220, 222, 228.

¹²⁹ *Ibid.*, 184.

¹³⁰ *Ibid.*, 180, 232.

¹³¹ *Ibid.*, 180.

¹³² *Ibid.*, 183, 220.

¹³³ *Ibid.*, 220.

¹³⁴ Si veda, per brevità, l’albero genealogico in Taddese Tamrat, *Church and state*, cit., 55 n. 3 56; una diversa genealogia nella “Vita” amarica di Lalibala nel ms. EMML 1614.

Šeyum mio padre”¹³⁵ indicano che forse siamo qui di fronte ad un residuo di una terminologia del tipo cosiddetto “classificatorio”;

Definito a suo tempo da A. P. Radcliffe-Brown, “The social organization of the Australian tribes”, «Oceania» 1 (1930), pp. 34-63, in questo tipo di terminologia, come noto, vige il principio della equivalenza dei fratelli e di quella degli affini: un uomo viene classificato come lo è suo fratello (quindi “padre” non è solo il genitore effettivo, ma anche tutti i suoi fratelli, ed il marito della madre), e una donna come lo è sua sorella (“madre” è la madre effettiva, le sue sorelle, e la moglie del padre).

Potremmo allora rintracciare, in connessione non strettissima con questo dato, ma comunque indicativa di una tendenza generale di certe società, tutta una serie di notizie su un tipo di successione diversa da quella più frequente padre-figlio, e sulla regalità femminile, in una fascia africana che va dalla Nubia al sud dell’Etiopia; dalla XXV dinastia egiziana, detta appunto “etiopica” (naturalmente nel senso di “nubiana”, e non in quello odierno),¹³⁶ alla “Candace”, regina-madre di Meroe,¹³⁷ attestata dal III sec. a. C., alle reggenti dei paesi circonvicini,¹³⁸ presso i quali, nel I sec. d. C., Nicola Damasceno, citato da Stroboeo, dice che “i re (“etiopici”, vale a dire meroitici o nubiani) lasciano il più delle volte la successione non ai loro figli, ma a quelli delle sorelle/fratelli”,¹³⁹ alle

¹³⁵ Marrassini, *Yemehanna Krestos*, cit., 6 (introduzione), 43 (testo) e 79 (traduzione). La proposta di Taddese Tamrat, che sia stata saltata una parola come “fratello” è inaccettabile dal punto di vista testuale, e lo stesso Taddese preferisce mantenere la lezione originaria, proprio in connessione con la possibile “clannish connection in the family” denunciata dal resto della terminologia (Taddese Tamrat, *Church and state*, cit., 61 n. 1). La frase si trova in due dei tre mss., e che la loro lezione sia quella originaria (i due mss. provengono da uno stesso subarchetipo; l’archetipo è poi lo stesso per tutti e tre) è dimostrato dal fatto che essa si presenta già di per sé come *difficilior*; inoltre, nella seconda parte della frase la lezione dell’altro ms. (“e Zan Šeyum è quello più giovane di mio padre”) viene ad essere del tutto inaspettata e asimmetrica rispetto alla prima.

¹³⁶ Sec. B. G. Haycock, “The kingship of Kush in the Sudan”, in «Comparative Studies in Society and History» 7 (1965), 466, in questa dinastia “the crown was intended to pass to the brothers of a king, and perhaps his cousins of the same age-set, before being handed on to the next generation”.

¹³⁷ Cf. S. Wenig, “Bemerkungen zur Chronologie des Reichs von Meroe”, MIO 13 (1967), 1-44; L. Török, “Der meroitische Staat. 1.”, «Meroitica» 9 (1986).

¹³⁸ Si veda J. Desanges, “Vues grecques sur quelques aspects de la monarchie meroïtique”, BIFAO 66 (1968), 69-104.

¹³⁹ C. Müllerus, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, Parisiis 1849, 463 n. 142. Bione, nel III sec. d. C., nota come “gli etiopi non mostrano i padri dei re” (C.

leggendarie regine di Axum,¹⁴⁰ da riconnettere forse, in qualche modo, al dato storico fornito da un governatore dello Yemen nel IX secolo,¹⁴¹ alle regine nel sud dello Scioa,¹⁴² del Wağ,¹⁴³ del Sidama (qui è d'obbligo citare la famigerata Gudit, a proposito della quale Ibn Hawkal, nel X secolo, diceva che “l'Etiopia è governata da una regina da una trentina d'anni”),¹⁴⁴ e del Bali.¹⁴⁵ Del resto, la stessa assunzione della leggenda della regina di Saba rispecchia tale tendenza, e nelle vicende della dinastia zague l'azione delle donne ha sempre un rilievo notevole (Terdā' Gabaz, la stessa Gudit ecc.).¹⁴⁶

6. L'animale sacro

Animali esemplari per il sovrano etiopico sono, come era da aspettarsi, il leone (ben noto anche come simbolo regale nel Vicino Oriente) e l'elefante.¹⁴⁷ Ma è soprattutto di uno degli animali sacri tipici dell'Africa, l'ape,¹⁴⁸ che i testi etiopici cristiani confermano in pieno l'importanza. A parte casi marginali, dove si riecheggia piuttosto la formula biblica del “latte e miele”,¹⁴⁹ agli esempi citati in Haberland

Müllerus, cit., IV, Parisiis 1851, 351 = F. Jacoby, *Die Fragmente griechischen Historiker*, III/C 1, Leiden 1958, 280.

¹⁴⁰ C. Conti Rossini, “Appunti e commenti. Leggendarie regine di Axum”, RSE 2 (1942), 102-103.

¹⁴¹ Mohammed el-Chennufi, “Mention nouvelle d'une ‘reine éthiopienne’ au IX.e s. ap. J. C.”, AE 10 (1976), 119-121.

¹⁴² Cf. E. Cerulli, “Il sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico”, RSE 1 (1941), 10, 21-22 (regina Badit, regina Fatima).

¹⁴³ A proposito del quale A. Zorzi dice che gli abitanti “non voglion se non regine che li governino” (O. G. S. Crawford, *Ethiopian itineraries 1400-1524 ...*, Cambridge 1958, 161; già citato in Conti Rossini, GSAI 11, 1897, 15 n. 1).

¹⁴⁴ Cf. Taddese Tamrat, *Church and state*, cit., 38-41.

¹⁴⁵ J. Perruchon, *Le Livre des mystères du ciel et de la terre*, PO I/1, Paris 1903, 25 (cf. anche J. Perruchon, “Notes pour l'histoire d'Éthiopie. Le Pays de Zagoue”, RS 5, 1897, 280); secondo Conti Rossini, GSAI 11, 1897, p. 155 n. 1 non sarebbe il nostro, ma forse il Liba; a proposito di Motalami, Taddese Tamrat, *Church and state*, cit., p. 121 n. 5 nota che di questo re viene citato solo il nome della madre.

¹⁴⁶ E cf. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia*, cit., 304.

¹⁴⁷ Cf. Caquot, *Royauté sacrale*, cit., 211; Haberland, *Untersuchungen*, cit., passim.

¹⁴⁸ Haberland, *Untersuchungen*, cit., 123-127, con carta di distribuzione per l'Etiopia a p. 124.

¹⁴⁹ P. es. nella “Vita” di Marḥa Krestos (S. Kur, *Actes de Marḥa Krestos*, CSCO 331, SAe 63, Louvain 1972, 4), dove alla nascita del primogenito (che non è il santo, ma solo un suo fratello), un'ape entra in casa facendo gocciolare del miele, seguita da vacche che vi fanno colare il proprio latte.

occorre aggiungere quelli di ambiente cristiano nella “Vita” inedita di Gabra Manfas Qeddus,¹⁵⁰ dove un'ape esce e rientra nella bocca del re Lālibalā che sta accogliendo il santo in paradiso, della santa Walatta Petros, presso la quale si raccolgono le api “circondandola, come si raccolgono... presso il loro re, ponendogli intorno”,¹⁵¹ e forse della santa Krestos Šamrā, che molto vagamente allude alle api come simboli dei suoi fedeli;¹⁵² quello di ambiente musulmano, quando l'imām Ahmad ibn-Ibrāhim (detto Grañ “il mancino” nella tradizione cristiana, e al-Gāzi “il vittorioso” in quella islamica) viene circondato da uno sciame di api che gli nasconde la testa, lo lascia al momento della sua visita a Abu Bakr, e lo ri accompagna poi a casa;¹⁵³ e quello di ambiente pagano, dello sciame di api che, se presente, determina la scelta del re presso i Giangero.¹⁵⁴ Tuttavia l'ape presenta un simbolismo molto complesso, sebbene non connesso con la regalità, anche nell'area mediterranea (Pindaro, Platone, Lucano, Ambrogio, Isidoro),¹⁵⁵ e possibili confronti meriterebbero forse di essere indagati ulteriormente.¹⁵⁶

7. Regalità e agiografia

Si è visto sopra più volte come certi motivi della regalità siano in realtà comuni anche all'agiografia. Qui si può aggiungere che il carattere di splendore e luminosità, ritenuto tipico del re etiopico,¹⁵⁷ o quello, già di per sé piuttosto generico, della sua bellezza,¹⁵⁸ o ancora quello più specifico dell'elezione fino dal ventre della madre,¹⁵⁹ sono tutti motivi

¹⁵⁰ Ora in corso di stampa, da parte dello scrivente.

¹⁵¹ L. Ricci, *Vita di Walatta Pietros*, CSCO 316, SAe 61, Louvain 1970, 51.

¹⁵² E. Cerulli, *Atti di Krestos Samra*, CSCO 64, SAe 34, Louvain 1956, 33.

¹⁵³ Traduzione in R. Basset, *Histoire de la conquête d'Abyssinie (XVI.e siècle)*, par Chihab ed-Din surnommé Arab-Faqih, Paris 1897, 26.

¹⁵⁴ A. Cecchi, *Da Zeila alle frontiere del Caffa*, II, Roma 1886, 356.

¹⁵⁵ Classificato da I. Opelt, “Das Bienenwunder in der Ambrosius-biographie des Paulinus von Mailand”, «Vigiliae Christianae» 22 (1968), 38-44.

¹⁵⁶ Si vedano anche il ricco commentario di Basset (notoriamente studioso di ricchissima cultura folklorica ed etnografica), cit., n. 1 26-28; aggiungere le osservazioni di E. Giannarelli, *Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica*, cit., 47, e P. Marrassini, “L'infanzia del santo nel cristianesimo orientale: il caso dell'Etiopia”, in: A. Benvenuti Papi - E. Giannarelli (edd.), *Bambini santi*, Torino 1991, 47, 156-7, 177.

¹⁵⁷ Haberland, *Untersuchungen*, cit., 150-151; Caquot, *Royauté sacrale*, cit., 209-210.

¹⁵⁸ Haberland, *Untersuchungen*, cit., 151; Caquot, *Royauté sacrale*, cit., 209-210.

¹⁵⁹ Caquot, *Royauté sacrale*, cit., 213.

che si trovano attribuiti ai santi in quasi ogni testo agiografico.¹⁶⁰ Possiamo perciò concludere che le esigenze a cui devono rispondere testo storico e testo agiografico (con tutti i suoi equivalenti in una religione qualsiasi) sono in buona parte le stesse; perciò, lo studioso del primo non deve ritenersi svincolato da certe problematiche di interpretazione e di valutazione che sembrerebbero dover preoccupare solo il secondo.

LA CHARGE DES MOTS

Emilia Masson, CNRS, Paris

Aucune étude relevant des sciences de l'homme ne devrait être linéaire ni obéir à une démarche plus ou moins mécanique, comme lorsqu'on analyse un objet de laboratoire. Autrement dit, pour aboutir à des résultats aussi satisfaisants que possible, toute recherche consacrée à tel ou tel domaine spirituel ne devrait pas seulement prendre en compte le faisceau de données directement associées à lui, mais en faire intervenir bien d'autres aussi, à première vue sans rapports apparents avec elle.

L'étude d'un mot, de son évolution, des sens, connotations ou nuances qu'il est susceptible de revêtir au cours d'un cheminement plus ou moins long et sinueux, ne saurait échapper à cette règle. Les langues vivantes fournissent à cet égard des illustrations invitant à redoubler de vigilance quand il s'agit d'appréhender la ou les notions sémantiques de vocables appartenant à des idiomes anciens. Évoquons à titre d'exemple, le cas du terme *lettre*: comme son modèle latin, il a pour sens premier, celui d'un signe graphique et, par là, de phonème représenté par un caractère d'alphabet. A partir de cette notion se crée toute une série d'acceptions partageant, à la base, un même concept, celui d'un écrit composé de graphèmes¹ texte, au sens général, et, à côté de lui, une série de documents spécifiques, comme inscription, légende, épître, message, missive, billet, écrit officiel, etc. Le choix entre ces divers sens se fera, pour ainsi dire, automatiquement, grâce au contexte.

Comment procéder dans le cas d'une langue pratiquée des millénaires auparavant par des locuteurs dont le fonctionnement mental est loin d'être le nôtre et dont le mode d'expression doit varier sensiblement par rapport à celui qui nous est familier ? La tâche, déjà complexe en soi, s'avérera d'autant plus difficile que les tentatives visant à définir les valeurs d'un vocabulaire se fondent sur le raisonnement qui est le nôtre, souvent trop rationnel par rapport à celui des anciens, ou encore sur des identifications trop sommaires. En d'autres termes, il convient d'entreprendre une étude circonstanciée des textes et d'engager ainsi l'enquête de l'intérieur, qui, seule, permettra de cerner les faits sémantiques tels qu'ils furent connus au sein d'une société limitée dans l'espace et dans le temps.

¹⁶⁰ Il paragone del santo con il sole o la luce è frequente da non aver bisogno di esempi, così come la sua elezione fino dal ventre della madre, sull'esempio del profeta Geremia, e ancor più la sua bellezza e maestà. Da notare semmai che la luminescenza dei santi è anche conseguenza della penitenza della macerazione nell'acqua, ma non solo per i monaci di Dabrat Libānos (così Ricci, RSE 22, 78 e 184 n. 99; RSE 23, 200), come dimostrano le Vite di Iyasus Mo'a (S. Kur, *Actes de Iyasus Mo'a*, CSCO 260, SAe 50, Louvain 1960, 40; P. Marrassini, "A proposito di 'Iyasus Mo'a'", E.V.O. 9 (1986), 186. o Ēwostatēwos (B. Turaev, *Vitae sanctorum indigenarum. I. Acta S. Eustathii*, CSCO 32, SAe 15, Parisiis - Romae - Lipsiae 1906, 52).