

EDIPO E STORIA

LANFRANCO RICCI

Accadde a me, allorchè, giovane ancora, mi calai per la prima volta fra le genti che avevo scelto come oggetto dei miei studi per prenderne conoscenza diretta. Ma sarà accaduto certamente a tanti altri. Vi arrivavo preparato all'indagine dall'esercizio della scepse illuministica del pensiero europeo, di cui ero parte integrante e del cui scaltrito rigore e arditezza di penetrazione analitica avevo cominciato a fare palestra negli studi classici e indoeuropei. Ciò era come dire sentirsi sicuro e come corazzato alle sorprese dell'incontro, in grazia del possesso di un metodo provato e indiscutibilmente valido, sostenuto e guidato da categorie di giudizio di portata indubbiamente universale.

Or m'avvenne, ben presto, di constatare che certe interpretazioni, e deduzioni conseguenti, presentate con la certezza della verità raggiunta, si sbriciolavano miseramente, mettendo in mostra materiali costruttivi inerti, già apparsi brillanti di ingegnosità, appena venute a trovarsi a confronto con la realtà del contesto locale, che faceva apparire la infondatezza degli assunti di partenza o dei sussidi chiamati in soccorso. Le prime delusioni si verificarono nel settore primario della filologia; poi, le stesse disanimanti esperienze ebbero modo di ripetersi nel campo più vasto della espressione culturale. La sicurezza del neofita ci rimase male di fronte all'incrinatura del dubbio e la baldanza del giudizio si estenuò in una guardinga sfiducia sulla liceità di ogni affermazione conclusiva che troppo si fondasse sulla seducente ma capziosa catena delle nostre deduzioni. Fu una lacerazione nel vivo della carne, e non è rimarginata. Anche perché sul suo rossore dolente venivano a urtare i non infrequenti atteggiamenti dell'indagine europea, che troppo spesso ricordavano quelle situazioni fallaci, sperimentate direttamente. E' infatti in questi ultimi decenni che il combinato antropologia culturale-sociologia-psicologia analitica, inforcato il pegaso della ricerca delle strutture, si è avventato, con vorace avidità, sulle culture esotiche e meno avanzate, per scoprirne le cosmiche intuizioni di perenni valori dello spirito umano, annidate nella trama di leggende e credenze apparentemente grossolana o ingenua, di cui lo studioso europeo fino a quel momento aveva avuto la colpa di non avere saputo cogliere gli ascosi profondi significati concettuali e si era contentato di registrarne i dati e i termini, anche se con male celata mortificazione del suo pensiero, abituato a riflettere sui valori finali e assoluti della sua esistenza e del suo operare con raffinata compiacenza speculativa. Ne viene fuori una sorta di narcisismo di rivalsa, soddisfatto del suo virtuoso giuoco intellettuale, che stenta ad accogersi, sovente, come quel modo di interpretare va incontro al temibile equivoco di prendere per autentico quel che è soltanto il frutto del suo appropriarsi soggettivo di forme e aspetti di diversa provenienza e significazione, sottoposti ad un'aggressione di fagocitamento con il proprio metro di giudizio, che ne divora la reale sostanza, a guisa di un cannibale, che è spiritosa immagine di Ioan Lewis (*The Anthropologist's Muse*, The London School of Economics and Political Science, London, 1973, p.3).

Il contagio ha rapidamente attaccato il vicino campo dell'arte figurativa: basta appena richiamare l'idoleggiamento dell'arte "negra", per esempio, di moda fra gli artisti europei, con cui si compie un'altra sistematica adulterazione di valori espressivi diversi.

La mia poco originale tirata ha il suo movente prossimo in un esempio ancor fresco (almeno come data di stampa) di cosiffatto virtuosismo intellettuale, offerto negli studi etiopistici, campo nel quale ho l'uzzolo di impiegare tanto malamente il mio tempo, da D.N. Levine, che questa volta ha preso di mira la saga, di formazione e redazione dotta, e, nel caso specifico dell'Etiopia, di ricezione dal difuori e di elaborazione da parte del clero (cristiano) e dunque ecclesiastica,

— particolare importante, che va subito messo avanti —, la saga, dicevo, di Salomone e della regina dell'Austro (= regina di Saba), e di Menilik, loro progenie, interpretandola con il forcipe psicanalitico secondo il modello edipico (*Menilek and Oedipus: Further Observations on the Ethiopian National Epic*, in "H.G. Marcus (Ed.), Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies, 1973", African Studies Center, Michigan State University, East Lansing. U. S.A., 1975, 11-23; — rinvii nel testo fatti con la semplice citazione della pagina si riferiscono a questo articolo), divenuto così alla mano lippis et tonsoribus (fui scosso da un brivido paralizzante allorché un'assai avvenente fanciulla nordica volle un giorno dichiarare di sentirsi attratta verso di me — unicamente, ah! dio! — dal complesso edipeo, di cui si considerava prigioniera).

Nessuna obiezione a simile giuoco labirintico, anche se in definitiva più di una volta, nella sua elaborazione in assoluto, l'autore dura fatica a far quadrare i dati della saga con i requisiti del modello proposto dalla ricostruzione psicanalitica. Già altra volta, scorrendo di altra opera dello stesso autore, sentii il bisogno di notare che le sue considerazioni e interpretazioni in sede psico-sociologica erano un parto fortemente soggettivo, di cui si lasciava la paternità tutta intera a lui. Ce n'è in abbondanza per convincersi che io, personalmente, debbo confessarlo (e si gridi pure al crucifige per tanta ottusità impermeabile), di fronte a cosiffatte esercitazioni speculative in vitro mi senta non di rado avvilito dalla frustrazione della futilità.

Ma i guai cominciano, voglio dire che non si può restare impassibili, quando l'analisi dal piano dell'assoluto vuole scendere a toccare il reale storico. Per continuare con l'esempio offerto dallo scritto del Levine, avviene che questi, terminata l'analisi della saga, voglia trovare un intimo nesso fra la configurazione del rapporto padre-figlio quale egli crede di ravvisarvi freudianamente espresso e l'eguale rapporto esistente nella struttura sociale della famiglia delle genti amara e tigrine, quelle, cioè, che nella loro classe ecclesiastica — che in pari tempo costituisce la classe depositaria esclusiva del sapere e della dottrina politico-religiosa della società — si tramandano il testo letterario della saga. Da questa corrispondenza di concezioni, conclude il Levine, discende che quest'ultima debba considerarsi, a tutti gli effetti, un'epopea nazionale. Deduzione, presentata come una rivelazione, alla quale la più spontanea e immediata obiezione che viene da opporre è il suo molto peccare in arbitrarietà. Premesso che non è già rigorosamente esatto parlare, dal punto di vista sociologico, di due blocchi compatti di genti, tra loro distinti, sotto questo aspetto, solo linguisticamente, dal momento che entro ognuno dei due gruppi, quello tigrino e quello amara, e in modo forse più accentuato in quest'ultimo, esistono differenze strutturali a causa della molteplicità dei raggruppamenti umani regionali, va anzitutto rilevato che quel medesimo tipo di rapporto ricorre in compagini sociali con analoghe caratteristiche e che quindi esso si ripete non solamente fra altre popolazioni, se non quasi tutte, che, sotto il profilo storico-politico, sogliono essere considerate etiopiche, ma anche presso altri raggruppamenti umani sia d'Africa che di altro continente, compresa l'Europa. Ne consegue che, semmai, si potrebbe parlare di epica internazionale e non più nazionale. Ma, al di là di questa osservazione di principio, se ne presenta un'altra, che mette in forse la legittimità della deduzione del Levine: sembra che a lui sfugga, nel condurre il suo sottile esame, che i confronti vengono effettuati fra due entità storicamente incomparabili. Da una parte infatti si pongono le strutture sociali delle genti sopra indicate, con una loro continuità storica definita e un ambiente umano contraddistinto da una sua propria capacità costante di relazioni reciproche, dall'altro sta il contenuto della saga, che appare come un conglomerato letterario, messo insieme, in epoca assai tarda, con materiali di provenienza eterogenea, dei quali una parte essenziale derivata da aree culturali non etiopiche ma vicino-orientali, e, almeno parzialmente, di certa tradizione cristiano-giudaica. La finzione, operata dalla manipolazione etiopica della saga, tutta artificiosa e letteraria, che configura un rapporto diretto fra gli elementi costitutivi della composita società umana in essa rappresentata e quelli,

reali, propri della società etiopica che l'ha adottata e custodita — a livello unicamente dotto e letterario, e cioè ecclesiastico cristiano, ripetiamo —, è una mera elaborazione secondaria riflessa, dove i meccanismi di relazione fra i protagonisti sono escogitati esteriormente, per riuscire a creare i fittizi collegamenti richiesti dal fine dello scritto. Inoltre, per giudicare pertinentemente lo stabilirsi di tali correlazioni, andrebbero prese in considerazione le molteplici varianti della saga diffuse nel nord dell'Etiopia, nelle quali si nota come l'indigenirsi della leggenda ne alteri decisamente gli ingredienti, conferendole quelli di una più genuina etiopicità, che si esprime con fatti, valori e simboli diversi. Considerazione valevole anche per l'analisi psicoanalitica della saga, che da quelle varianti non può prescindere, quando voglia ottenere una interpretazione consapevolmente equilibrata del simbolismo ricercatovi.

Epoepa (sia pure) nazionale sì, anche nel senso strettamente politico, non psicoanalitico, ma purché immediatamente sie delimiti con precisione il valore dell'aggettivo nel modo imposto dal contesto storico: nazionale qui vuol dire riguardante la figura sacrale del re, il quale in sé riassume ed esprime "la terra d'Etiopia" (parallelo dotto con "la terra d'Israele") ed a cui si intendono uniti, come partecipi inscindibili del suo magistero di vita sociale-politica il clero, custode e ministro del suo potere sacrale, e insieme politico, e i maggiorenti laici, suoi vicari nella estrinsecazione esecutiva di quel potere, di cui sono parte integrante. Clero e maggiorenti, in quanto espressione unitaria della società politica, essendo insieme al re l'essenza dell'Etiopia, rappresentano l'Etiopia in quanto popolo eletto, alla stregua del popolo d'Israele, per il quale è concepita la legittimazione affidata alla saga, secondo una visione aulico-trascendentale che ha durato fino ad oggi e che ebbe la sua sanzione dottrina più esplicita attraverso la parola scritta all'incirca un secolo dopo il *Kebra Nagast*, per opera, appunto, di un re, Zar'a Yā'qob; evenienza significativa anch'essa. E' in questo senso certamente che devono essere intese espressioni come "sentimento nazionale", "letteratura e popolo d'Etiopia", fino a "popolari leggende", adoperate dal Conti Rossini in riferimento alla saga, ch'egli vede manipolata dai "dotti d'Etiopia", "dotti abissini" (*Storia*, pp. 253, 256-57; 251, 252). D'altronde, dell'appartenenza di tale saga esclusivamente al sapere, di derivazione forestiera, della classe dotta, e cioè quella sacerdotale (cristiana), che lo detiene e di cui, nell'estimazione dell'uomo comune etiopico cristiano e di lingua semitica, è considerata l'unica intenditrice e dispensatrice, come di patrimonio del tutto esoterico e estraneo alla realtà del suo presente, ne avemmo proprio oggi un esempio vivissimo allorché, sulla stampa quotidiana locale, nell'agosto del 1974, fu iniziata la distruttiva campagna di accuse contro il re Hayla Sellā-siē, che preluse alla sua deposizione pochi giorni dopo: chi poté sentirsi in diritto di contestare, e contestò, al sovrano la sua discendenza da Salomone e dalla regina di Saba fu un ecclesiastico.

A riguardo della quale saga, su un piano di generalizzazioni relativo costanti del comportamento politico della società umana, poteva essere anche lecito il richiamo a quella di Enea e Roma, essa stessa, non si dimentichi, di ispirazione e codificazione dotta. Ma ciò va fatto con il garbo sfumato del Conti Rossini ("... leggenda carissima agli Etiopi, loro fonte di orgoglio e di sentimento nazionale, come per i Latini la storia di Enea fuggiasco da Troia", *Storia*, p. 253 cit.); mentre il paragone con l'Eneide, ripreso dal Levine, non appare già più accettabile, spostandosi su quello letterario e concettuale dell'opera scritta. Ma ecco poi che il Conti Rossini, con la sua abituale acribia, temperando subito quel ricordo della leggenda di Roma, passava a richiamare più aderenti manifestazioni, che avevano vita nell'ambiente storico in cui maturò il *K.N.*: come si creavano genealogie posticce per autenticare l'appartenenza alle scaturigini dell'Islam, così fu architettata questa genealogia consegnata nel *K.N.* Talché a me parve del tutto consentaneo di considerare lo scritto come il "libro araldico" dei sovrani etiopici, la patente di consacrazione della loro linea di discendenza, voluta e sostenuta dal Dio d'Israele, e, quindi, da Cristo, il Dio del Nuovo Testamento (concezione adombrata anche in una delle varianti della

saga). In virtù di questo congegno il re d'Etiopia veniva innalzato, nella visione cristiana in cui si inquadrava, alla qualità di re per antonomasia, di investitura del Dio unico, con il diritto di dominare sul "mondo". Questa appunto è la "Nobiltà dei re", senza parametri di confronto, che già il titolo dell'opera afferma con la tipica laconicità di cosiffatte asserzioni di solennità perentoria.

La legittimità di discendenza da Salomone, d'altra parte, non aveva bisogno di speciali giustificazioni per l'etica dell'ambiente etiopico: il fatto che il figlio della regina dell'Austo e di Salomone fosse il frutto di una regina legittima del paese e, in più, di un re legittimo, predestinato da Dio a fecondare la regina per diventare il progenitore della dinastia etiopica, rendendola eletta da Dio a dinastia erede di Israele, rientrava nella norma che guidava le consuetudini successorie nella monarchia storica del paese.

Era una coonestazione di principio, dunque, che faceva parte del grande solco concettuale da cui promanava, in altra sede, l'esercizio legittimatore della Sunna islamica.

E allora è perfettamente storico, ancora una volta, il giudizio del Conti Rossini, quando vedeva nel *K.N.* l'espressione della sanzione solenne in favore della legittimità della dinastia salita al trono pochi decenni prima, dopo avere tolto il regno a quella che aveva le sue radici in una società etnicamente estranea a quella nella quale il potere monarchico di tradizione sudarabico-etiopica si era formato e aveva avuto i suoi fasti per secoli, con cardine in Aksum.

Con ogni verisimiglianza, per mezzo di un giuoco politico accorto, che la mancanza di documentazione diretta non ci permette di cogliere nei suoi sviluppi, la dinastia degli Zaguè del Lasta era giunta a svuotare di valore o a obliterare quella tradizione precedente e i luoghi su cui essa si impervia, creandone ex novo un'altra in proprio, la quale tuttavia aveva anch'essa come premessa sottintesa, e indispensabile per l'esistenza e l'esercizio del regno, l'adesione fattiva e militante alla fede cristiana e al suo apparato funzionale. L'uso di un protocollo reale che ricalca quello dei re antichi di Aksum, la legittimazione a regnare mediante l'allacciamento della dinastia alla linea di discendenza sacrale dai re d'Israele; la continuazione della politica estera del tempo in tutta e pacifica autorità; l'edificazione di chiese che nello stile, magnificenza e venerabile imponenza per il credente, replicavano quelle di Aksum, fino a produrre la strabiliante novità di realizzarle ricavandole dalla viva roccia con quelle stesse mirabili caratteristiche architettoniche, sbalordendo così i depositari della tradizione pia ecclesiastica, cui non restò altro che spiegare quel miracolo, umanamente inconcepibile, come opera di intervento celeste (cristiano) e considerare santo il re cui erano attribuite; l'aver creato con quel sorprendente complesso di chiese monolitiche, costruito secondo un piano architettonico unitario di eccellente perizia, un centro sacro, Roha/Lalibela, che in questo modo si poneva, di necessità, aldisopra di ogni altro per solennità di luoghi di culto, in cui i membri più rappresentativi del pantheon cristiano erano ciascuno onorati con il proprio tempio, sì da contrapporsi inevitabilmente ad Aksum e farla apparire senza dubbio sminuita per rilevanza culturale — e sociale e politica —, residua che questa fosse, dal momento che Aksum doveva trovarsi in uno stato di rovina e decadimento; il convergere verso Roha/Lalibela dell'attenzione della pietà escatologica cristiana, come può testimoniare il riconoscimento, messo sulla bocca di Cristo, del valore supererogatorio del pellegrinaggio compiuto dal credente a Lalibela come equipollente a quello al Santo Sepolcro, e il conseguente affluire in massa di pellegrini in quel luogo, pellegrinaggio che si ripeteva per altra monumentale chiesa, costruita in elevazione, in tutto analoga a quelle di Aksum, da un altro re Zaguè, anch'egli considerato santo, Yimrahanna Kristos; perfino il diffondere la credenza che la pietra impiegata nella chiesa ora menzionata venisse da Gerusalemme; tre re della dinastia Zaguè riguardati come santi dalla chiesa etiopica; questi e altri particolari sembrano provare che quella dinastia avesse consapevolmente cercato di ricostituire, sostituendolo con il nuovo, il passato regno eti-

opico, riportandolo pienamente in vita, in tutte le sue strutture, dal buio di uno scompaginamento che aveva creato il vuoto nella condizione politica dell'epoca. Questa operazione di recupero dell'eredità del passato da parte della dinastia del Lasta, pur se guidata da abili mire di preponderanza, nel modo come essa fu condotta porta a non escludere che fosse sentita come convinta e giustificata continuazione, legale a tutti gli effetti, di quell'eredità. Non va trascurata in proposito la tradizione corrente nel Lasta (registrata già ai principi del sec. XVI), secondo la quale il cristianesimo era giunto nella regione subito dopo Aksum e i re precedenti vi tenevano corte, "come le regine in Aksum". Tale tradizione appare significativa doppiamente, in quanto mostra, da una parte, il permanere di una considerazione di ossequio verso l'antica e celebrata sede regia e i suoi diritti di primogenitura, e, dall'altra, una memoria di stretti rapporti con la monarchia del passato sullo stesso piano di Aksum; e ciò indipendentemente dal fatto che la tradizione potesse essere "a posteriori". Ma vi è poi un particolare da osservare: questa stessa tradizione richiama la presenza di resti archeologici di epoca molto antica – diciamo pure convenzionalmente, con pericoloso termine generico, *aksumita* –, la cui esistenza nel Lasta è documentata fino ai nostri giorni, testimonianza di una innegabile estensione in quelle zone della civiltà dell'Etiopia antica, di cui quella tradizione appunto par serbare traccia. Di conseguenza, la dinastia Zaguè dovette di fatto credersi inserita come parte integrante in quella continuità storica del passato e legittimamente considerarsi la restauratrice e proseguitrice del precedente regno in tutto il suo apparato morale e organizzativo (strutturale). Questo stato di cose dovette riconoscere la classe responsabile, clero e notabili, dell'Etiopia a lingua semitica, abitante preminentemente il nord del paese, quella classe che non cessava certo di considerarsi l'erede autentica di quel precedente passato, la cui culla e il cui affermarsi e formarsi avevano avuto come teatro quella medesima parte d'Etiopia, se è vero che essa continuò a partecipare attivamente alla vita sociale-politica sotto la dinastia di novella affermazione del Lasta, contro la quale non pronunciò mai una *damnatio memoriae*, chè, anzi, all'opposto, non ebbe alcuna esitazione a esaltarne alcuni re come santi, il che equivaleva a riconoscerne *kat'exochen* la legittimità. Nonostante ciò, è del tutto plausibile supporre che in quella stessa classe potesse serpeggiare una insoddisfazione critica latente, capace di trasformarsi in tensione, per quello stato di cose che, con tanta evidenza, aveva privato della loro importanza le sedi storiche del potere regio d'un tempo e, prima fra tutte, Aksum, la quale, poco per volta, era venuta a costituirne l'intangibile palladio. Allorché le deteriorate condizioni della dinastia Zaguè, in preda a lotte intestine, ne mostrarono l'incapacità a tenere oltre il potere, tanto esposto alle rivendicazioni di forze che non mancavano di vantare pretese anche di maggiore peso storico-morale, fu operata la restituzione della monarchia al suo pristino ambiente cristiano di lingua semitica, che se ne riteneva, e colse l'occasione per affermare esplicitamente di ritenersene, il depositario per diritto d'origine. Il Conti Rossini, con la consueta sua penetrazione, vide questo latente stato di tensione quando noto che "evidentemente il fiorire religioso di Roha dovette accendere una grande gelosia nella città abissina [sc. Aksum], che scese in campo contro gli Zaguè" (*Storia*, p. 318), appuntando la sua attenzione su quello che poté essere il motivo singolo più vistoso nel moto che spingeva, o aizzava, all'azione di recupero. Il Cerulli, per parte sua, pur con tutte le riserve del caso, era giunto a sospettare che il nome Roha conferito al centro religioso-politico di Lalibela volesse esprimere una contrapposizione simbolica, di parte Zaguè, alla tradizione che mirava a rendere sacra l'origine dei re d'Etiopia col farli discendere da Salomone, e quindi da Davide¹.

1 Su questa ipotesi circa il nome di Roha fui condotto a formulare qualche riserva, di ordine etimologico, alcuni anni fa, fortuitamente. Da etiopici mi veniva detto, infatti, che *roha* fosse un termine tipico del Lasta, che aveva il corrente significato di "roccia". Il dato non poteva non impressionare per l'aderente corrispondenza con la natura fisica del luogo cui veniva attribuito. Non mi fu però poi possibile andare oltre con la ricerca, per accertare se quel significato non fosse per caso di origine secondaria, derivato proprio dalla esistenza dei monumenti in roccia, le chiese monolitiche, nel luogo.

Recuperato il potere, fu potuto concepire il *Kebra Nagast*, molto verisimilmente anche o forse soprattutto sotto lo stimolo di quel notevole fiorire della letteratura etiopica che segnò i secoli XIII-XIV, dietro l'esempio dell'Egitto cristiano (è del sec. XIV l'illuminato metropolita Salama, egiziano). Esso doveva servire a garantire, con la solennità sacrale della parola scritta (*ke-ṯāb*), i pretesi diritti rivendicati, mettendo a profitto la leggenda accattata dall'Oriente cristiano-musulmano. Un atto notarile, potremmo dire, con squisite finalità politiche, e il Levine, che a questo giudizio del Conti Rossini rimproverava un'angustia di visione locale, se ne può convincere leggendo l'explicit del *K.N.*: esso fu composto dal signore (un ecclesiastico) di Aksum, che ne ebbe l'iniziativa e ne chiese il beneplacito a colui che doveva essere l'uomo politico di maggiore rilievo della regione, da lui governata, — come convincentemente ha potuto dimostrare il Conti Rossini —, “per l'esaltazione dell'Etiopia. . . , per l'esaltazione del Re d'Etiopia”. Il sociologo poi si pone fuori della realtà storica quando, con l'intento di rintuzzare l'or detta definizione politica tacciata di ristrettezza di visione, vuol vedere in quell'opera un atto di autodifesa di un'élite letterata tigrina in favore dei diritti di Aksum, di contro all'emergere degli Amara. Ora, in questo momento storico e a questo livello della massima potestà politico-religiosa, non vi era posto per contrapposizioni del genere, di ordine etnico. Come si è detto, il *K.N.* ha come scopo la riaffermazione del diritto a governare l'Etiopia per le genti cristiane a lingua semitica, fra le quali la monarchia si era formata e aveva dominato, creando in Aksum, attraverso i secoli, il suo fulcro politico, punto di concentrazione materiale e quindi morale. Che poi la vita dello Stato etiopico continuasse esclusivamente, si può dire, a svolgersi nelle regioni settentrionali, quelle che sarebbero state o cominciavano ad essere di lingua tigrina, è un particolare di necessità storica naturale, secondario, sotto tal riguardo, non utilizzabile per una contrapposizione nei confronti del resto del paese. Se si può parlare in termini regionali rispetto ai diritti che emergevano dal *K.N.*, ciò si può solo fare quando si volesse mettere in risalto quella che era la conseguenza attuale di una situazione storica, la consapevolezza, cioè che l'Etiopia, stato-società, si identificava con le sue sedi tradizionali geografiche del nord, riassunte in Aksum, divenuta punto essenziale di riferimento per consuetudine antica, fatta canone, in seguito a precisi eventi e sviluppi storici. Dunque, un canone, una prerogativa di primogenitura derivata dall'ordine naturale delle cose, non messa in discussione perché di un carattere assoluto e come trascendente, la quale faceva dei luoghi settentrionali, ma, in concreto, di Aksum, l'emblematico depositario del crisma di autenticità della potestà dello stato; un canone puntualmente rispettato per secoli a venire dalla società etiopica, senza distinzione fra tigrina e amarica. Ecco come, ad esempio, ci si esprimeva nel secolo XVI, e non ha rilevanza l'osservare che chi scriveva era un ecclesiastico. “Da quando fu lasciato il trono dei re di Aksum... Sceso nel paese di Aksum, 130 anni dopo che era stato lasciato, compì quanto prescritto e rinnovellò il trono dei re di Syon, madre di tutti paesi, orgoglio di tutte le genti e emblema dei re”. “... la madre nostra Syon, Patrona di Aksum, che è la fonte del potere regio e della dignità sacerdotale e fonte del cristianesimo a confronto di tutti i paesi d'Etiopia, ai quali si conviene grandezza, esaltazione e rinomanza. Essa [sc. Aksum] è la seconda Gerusalemme... A cagione poi della sua grandezza e della preminenza della sua nobiltà tutti i re vengono chiamati re di Aksum; ed anche i metropolitani, che vengono d'Egitto, ricevono il nome di metropolitani di Aksum ... Onorano poi il di lei capo dei sacerdoti aldisopra di tutti i grandi di corte, principi e governatori, e gli hanno predisposto un trono come quello del regno nel recinto di Syon, Patrona di Aksum”. “... Tutto questo abbiamo disposto e ordinato a motivo della grandezza e nobiltà di Syon, Patrona di Aksum, orgoglio di tutti emblema dei re, affinché essa ci sia di guida al regno dei cieli e benedica il frutto del nostro ventre, che siederà sul trono di Davide” (cfr. K. Conti Rossini, *Liber Axumae*, pp. 67. 1.15-18, 72. 21 sgg., 73. 1-2, 74. 21-24; brani di documenti riguardanti il re Sarsa Dengel, seconda metà del sec. XVI).

E' in questo senso che, più di dieci anni orsono, scrivevo che nel *K.N.* si può riconoscere anche "un preciso fine di riaffermazione perentoria di un primato regionale". In questo quadro e a questo livello, ripeto, non poteva avere senso, e non aveva posto, una presa di posizione in termini di contrasto fra gruppi etnici, i quali si sentivano membra dello stesso corpo sociale, come vorrebbe proporre il sociologo con l'immagine di un "gruppo di letterati tigrini" perpetratore di tale supposta impostazione di contrasto; il *K.N.* non poteva essere opera altro che di letterati, ma questi non potevano essere altro che ecclesiastici, per quanto accennato prima; e che poi essi appartenessero all'Etiopia settentrionale, che diciamo ora a lingua tigrina, era un portato della situazione storica, quale è stata sopra adombrata.

L'appendice costituita da atti di donazione regale di feudi ad Aksum, che nei manoscritti suole seguire al testo del *K.N.*, insieme con la descrizione del luogo e dei suoi edifici sacri, ha il preciso significato di un'indispensabile vidimazione dell'asserto che promana dal *K.N.* nei riguardi di Aksum, attuata per mezzo di quegli atti concreti di riconoscimento del suo status da parte della potestà politica, senza la quale, per converso, quello status e l'esistenza stessa di quel centro come espressione di un simbolo non sarebbe concepibile.

Ora, alla luce delle indicazioni fornite nelle righe che precedono, riesce davvero assai difficile stare dietro al Levine quando muove al Conti Rossini, storico piuttosto attento, come si è cercato di mostrare, l'addebito di considerare il *K.N.* anzitutto come strumento di "propaganda a beneficio di ristretti interessi locali di potere" (!).

Altro equivoco particolarmente evidente, tra quelli in cui noi europei non restiamo dall'incorrere per la ragione indicata in premessa, si verifica quando applichiamo le categorie di giudizio a noi proprie per valutare quello specifico aspetto della cultura di una società diversa che chiamiamo letteratura (termine etimologicamente improprio). Il pericolo è grosso: con la più disinvolta confidenza pronunziamo pareri e "mandiamo" nei riguardi di valori etico-estetici ai quali il nostro metro è incapace di dare misurazione, giungendo così a alterarli, snaturandoli, o a considerarli esistenti là dove non sono e viceversa. Un tranello, giocatoci ancora una volta dalla convizione innata di possedere gli universali per tutto intendere, a cui non si sottrae il sociologo. Se ne può vedere un caso rimanendo nell'ambito dell'esempio fornito dal *K.N.* di cui mi sono servito fin qui. Il sociologo (Levine), dovendo corroborare la sua tesi — di stampo europeo, ovviamente — che lo scritto rappresentasse un'autentica epopea delle genti tigrine e amara, non ha potuto esimersi dall'affermare, come premessa di base, l'"impressionante" (!) unità organica, concettuale e compositiva, dell'opera, secondo la visione della critica europea. Il peccato di astoricità della valutazione era così inevitabile. Ed esso ha pesato anche nell'ulteriore esemplificazione delle autorità che quella unità negavano, o propugnavano. Autorità europee, appunto, anch'esse; e quelle negatrici scelte nelle persone di due viaggiatori del secolo scorso, non idonei alla faccenda, e nel Bezold, il cui giudizio sulla mancanza di "unità letteraria" dell'opera — riguardata secondo i nostri canoni, che esigevano l'opera di "un sol getto", e il filologo mette ciò bene in chiaro — appare non recepitibile, ricadendo esso sul metro europeo. Ma il Levine tace però che il Bezold aveva convenuto, con altri eminenti studiosi, di dovere riconoscere attraverso tutta l'opera, sia pure declassato a "tendenza", il filo conduttore di un'ispirazione unitaria di fondo, a tesi, troppo "evidente" per non essere percepito, mentre non poteva fare a meno di affermare l'inevitabile segmentazione strutturale dell'opera, individuandone le parti singole, tra loro formalmente connesse in modo "piuttosto libero". Messe quindi da parte queste voci ottusamente negative, il Levine salta di piè pari alla rinfrancante opinione positiva dello Haberland, di cui pare che il suo proprio giudizio, su richiamato, sia piuttosto debitore, facendo tabula rasa dei pareri competenti di studiosi a ciò qualificati. Ignorato lo Zotenberg, che classificò il *K.N.* come "romanzo storico"; ignorato il Conti Rossini, che ripeteva lo Zotenberg, dichiara-

rando l'opera "vero romanzo". Ma questi giudizi, in definitiva, vogliono dire pur sempre poco. In realtà il *K.N.* possiede la sua propria unità d'ispirazione, la quale, però, obbedisce ai canoni concettuali cui sottostà, nella letteratura etiopica (stiamo ora in questo campo), ogni altra opera originale; e questa ispirazione si muove in senso del tutto diverso da quello a cui il sociologo voleva piegare, secondo i suoi fini intellettuali, il valore letterario dell'opera. Solo mettendosi a contatto con le fonti della materia narrativa ed apocalittico-escatologica con cui il *K.N.* è stato impastato si può giungere ad intendere a dovere lo spirito che ne informò la genesi e gli scopi e il valore che esso ha come opera scaturita dalla forma mentis del suo ambiente e dalla cultural del suo tempo. Questo ha fatto la messa a punto analitica del Cerulli di circa vent'anni fa, la quale offre allo studioso la visione più penetrante e adeguata dell'opera unitaria rappresentata dal *K.N.*, rivelandone la complessità degli strati compositivi, dove sono confluiti molteplici succhi storico-letterari delle più diverse provenienze esterne, che hanno suggerito i temi del *K.N.*, disponendovisi a comporre il tessuto tanto variegato. Solo così il sociologo potrà darsi una ragione fondata anche della parte apocalittica di quel quadro, la quale era richiesta da una necessità strutturale rispondente a una tradizione propria del pensiero del Vicino Oriente del tempo; in Guidi si era soffermato sulla somiglianza, "curiosa", del tratto apocalittico relativo al re futuro d'Etiopia con la credenza sciita sul Mahdi.

Una rinuncia alla cognizione della qualità del contenuto del *K.N.* può fatalmente viziare, dunque, l'analisi sociologica, che, allora, si smarrisce in spinte interpretative senza garanzia. Così, per continuare negli esempi forniti dal Levine, un giudizio corretto sul simbolismo di Sion/Arca dell'Alleanza non può in nessun modo prescindere dal suo inquadramento storico nella tradizione concettuale islamico-cristiana, donde si è poi travasato nella letteratura etiopica. Si potrebbe dire che il nome stesso del protagonista della storia, Menilik (aggiustato ulteriormente in Menilik sulle strutture dell'amarico per arzigogolo dei dotti etiopici), ultima tappa dello stravolgimento che l'arabo *ibn al-hakim* ha subito attraverso le fasi di adattamento documentate nel *K.N.*, pare emblematicamente la freccia di direzione indicatrice del percorso sul quale il *K.N.* è avanzato, portandosi dietro il conglomerato dei suoi sensi e dei suoi valori.

L'impegno, comunque, che richiede l'analisi psicoanalitica, concentrata sullo scandaglio dei tratti significativi profondi, e quindi per essa essenziali, del fenomeno, sembrerebbe favorire, in più, una certa qual inclinazione a negligere il particolare di sussidio, col sacrificarne i connotati esatti. Ancor dallo studio del Levine, a cui ci si è rifatti finora, qualche caso può attingersi a esempio: l'Arca dell'alleanza non è rappresentata da "una scatola cava oblunga" nelle chiese etiopiche, come si legge a p. 14; il fatale vaso con l'acqua che decide della sorte della intatta Makeda non è posto nella stanza di lei (*ibid.*) — e come avrebbe potuto? — ma si trova vicino al giaciglio di Salomone, che si è coricato in un lato dello stesso ambiente dove, dall'altro lato, giace Makeda morsa dalla sete (e solo così Salomone può coglierla in flagrante e ghermirla, con le risapute conseguenze); non appare dal *K.N.* che Makeda sia di razza camitica (ben pour cause!), come si dice a p. 17, donde la deduzione, *ibid.*, resta priva di base; Makeda è già indicata come dotata da Dio di conoscenza e intelletto fin dal primo momento della sua presentazione nel testo (*K.N.*, cap. 21), e non quindi solo in concomitanza con la cessione del trono al figlio (p. 17); non si può condividere la deduzione che l'asserita discendenza dei re da Sem voglia provare, in punto di cultura politica, la superiorità della razza semitica (p. 17), concetto che potrà piacere al "razzismo" di moda in cui gavazziamo, ma che è certamente estraneo agli intendimenti del *nebura ed Yishaq*, per il quale la discendenza da Sem voleva semplicemente dire appartenenza alla stirpe di Davide, da cui venne il Salvatore e Maria, e quindi possesso del titolo a regnare per legittimazione divina.

Mi convien concludere questo sermoncino con la moralina che l'ha snocciolato: bello onorevole e grande è sondare l'inconscio per sceverarvi gli impalpabili filamenti degli universali del nostro umano annaspere; soltanto, un occhio andrà tenuto verso il lato dove c'è pericolo di toccare il dato storico fenomenico, che per sua natura deve vedere rispettate le sue ferree limitazioni, imposte dalle forche caudine dei condizionamenti di tempo e luogo, per non colpirlo con tale urto che faccia scoppiare un corto circuito, a causa di quella tale "contradizione che nol consente".

Bibliografia

Per non inceppare lo scorrere di tanto poche righe ho evitato ogni volta i rinvii puntuali alle opere su cui le varie asserzioni contenutevi si appoggiano, dal momento che la ridottissima rosa di dati citati può senza fatica alcuna subito ritrovarsi nel pur ridottissimo numero di quelle opere. Delle quali, perciò, qui appresso fornisco solo gli estremi bibliografici, accompagnati, ove necessario, dall'indicazione del volume e/o della pagina interessati.

- C. F. Beckingham and G.W.B. Huntingford, *The Prester John of the Indies*, The Hakluyt Society, Cambridge University Press, 1961, Vol. I, pp. 202-205, 227; [contiene la traduzione in inglese della relazione dell'Alvarez].
- C. Bezold, *Kebra Nagast - Die Herrlichkeit der Könige*, München, 1905; [i richiami concernenti il *K.N.* si riferiscono a questa opera].
- E. Cerulli, *La letteratura etiopica - Con un saggio sull'Oriente Cristiano*, Terza edizione ampliata, Sansoni-Accademia, Firenze, 1968.
- , *Punti di vista sulla storia dell'Etiopia*, in "Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)", Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1960, pp. 5-27.
- C. Conti Rossini, *Note per la storia letteraria abissina*, Reale Accademia dei Lincei, Roma, 1900 (estratto dal Vol. VIII dei Rendiconti, 1899).
- , *Documenta ad illustrandam historiam. Liber Axumae*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Aethiopici, Textus, Parisiis, 1909, Versio, Parisiis, 1910; (Series altera - Tomus VIII).
- , *Aethiopica (IIa Serie)*, in "Rivista degli Studi Orientali", Vol. X, Roma, 1925, pp. 483. 28, 506. 41.
- , *Storia d'Etiopia*, Milano, 1928.
- , *Geographica. 3. Itinerari di Alessandro Zorzi*, in "Rassegna di Studi Etiopici", III, II, 1943, p. 184, [Carta 42] Verso, sv. "Da Asquaga . . ." [sul pellegrinaggio a Lalibela].
- I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1932.
- L. Ricci, *Letterature dell'Etiopia*, in "Storia delle Letterature d'Oriente", Editrice Vallardi, Milano, 1969, Vol. I, pp. 805-911.
- , in "Rassegna di Studi Etiopici", Vol. XXIII, Roma, 1969, p. 102 nota 195 [a proposito del pellegrinaggio a Lalibela].
- Bl. Thomson, *Ethiopia - The Country That Cut Off its Head, A Diary of the Revolution*, Robson Books, London, 1975.
- H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, [Parigi, 1877].