

ENRICO CERULLI

13

SOMALIA

SCRITTI VARI EDITI ED INEDITI

III

LA POESIA DEI SOMALI
LA TRIBÙ SOMALA
LINGUA SOMALA IN
CARATTERI ARABI
ED ALTRI SAGGI



MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI
DIREZIONE GENERALE DELLE RELAZIONI CULTURALI



PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Stampato in Italia - Printed in Italy

(1212670) - Roma, 1964 - Istituto Poligrafico dello Stato P. V.

LA RACCOLTA di questi miei scritti sulla Somalia prosegue nel terzo volume che oggi qui presento. Questo terzo volume è composto quasi interamente di miei lavori inediti e particolarmente dalle note che raccolsi durante la mia prima permanenza in Somalia. Il quadro della società Somala che così viene delineato è quello della struttura gentilizia tradizionale; ed ha quindi, a mio avviso, un interesse storico per la conoscenza del punto di partenza della rapida evoluzione sociale della Somalia negli ultimi cinquanta anni e, si intende, in modo speciale ai nostri giorni. Quelle tradizioni, poi, sembrano importanti anche per gli studi etnologici e sociologici in generale, in quanto rendono possibili alcune sicure comparazioni con stadi analoghi, attraverso i quali sono passati altri popoli, vicini e lontani dalla Somalia.

Non basta. La ricostruzione delle norme e degli schemi della poesia dei Somali è utile anche ad attestare l'antica consistenza di un patrimonio letterario di valore estetico e di interesse storico del quale la nuova Somalia odierna può essere fiero custode. E quei successivi tentativi di scrivere in lingua Somala adattando i caratteri arabi provano l'ansia che i Somali più colti già agli inizi del secolo XX avevano per affermare nel campo degli studi ed in quello pratico la loro personalità nazionale.

Ringrazio il Ministero degli Affari Esteri, che ha assunto l'iniziativa e le spese di questa pubblicazione; e specialmente l'Ambasciatore Giulio Del Balzo cui tanto devono tutti gli studiosi italiani per l'opera, ricca di risultati, svolta in questi anni per l'incremento delle relazioni culturali con i Paesi esteri e le organizzazioni internazionali.

Non avrei bisogno, poi, di dire ancora una volta quanto io sia grato al dott. Elpidio Jannotta per la fedele e competente assistenza datami per la stampa di questo volume.

I

LA POESIA DEI SOMALI

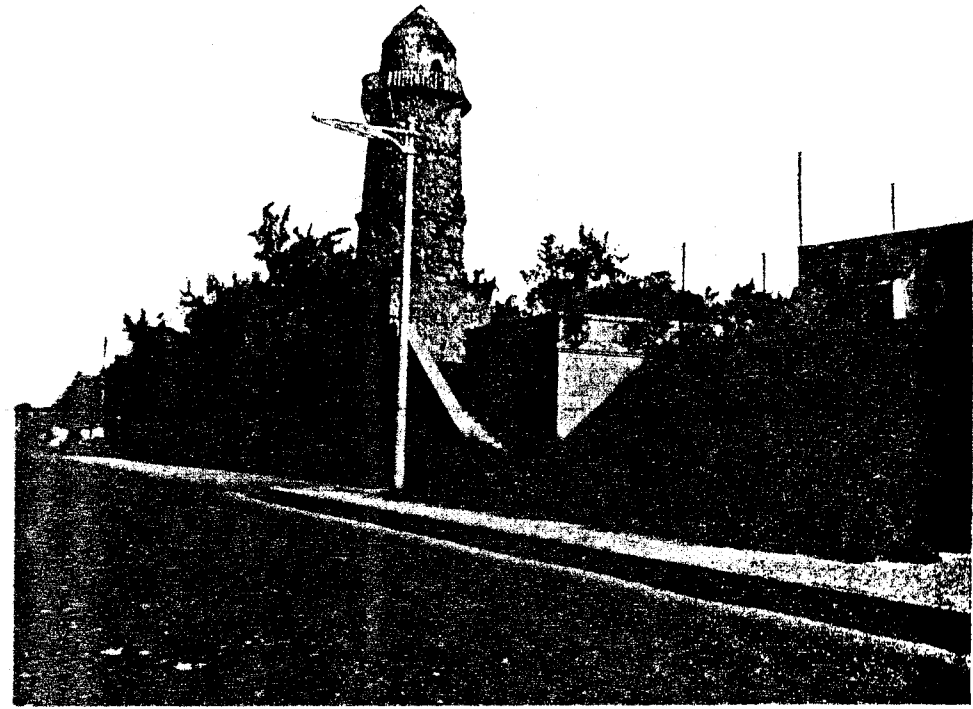


FIG. I - MOGADISCIO - MINARETO DELLA MOSCHEA 'ABD AL-'AZIZ

LA POESIA DEI SOMALI

La poesia dei Somali merita certamente uno studio organico. Qui di seguito ho cercato di darne una visione di insieme, giovandomi delle mie note di viaggio e perciò di quanto raccolsi allora dalla viva voce dei cantori, sia nella Somalia meridionale nella vallata del Wēbi che nella Migiurtinia. Sono trascorsi ormai molti anni (la raccolta fu da me iniziata nel 1919) e molti avvenimenti hanno mutato le condizioni anche sociali della Somalia che avevano ispirato e modellato la poesia qui descritta. Per altro questa mia descrizione di oggi gioverà in avvenire a segnare il punto di partenza di quella che è già ed ancor più sarà l'evoluzione del popolo Somalo anche nel campo letterario.

Mi sono limitato, almeno per ora, alle mie note, come ho detto sopra. Naturalmente avrei voluto poter trattare di altri problemi collaterali che concernono appunto la poesia dei Somali; ma — a parte ogni altra considerazione — non ho voluto uscire dalla via tracciata negli altri due volumi di questa opera che sono essenzialmente l'edizione delle mie raccolte.

Uno studio completo della metrica della poesia Somala sarebbe desiderabile, ma, a mio parere, esso non può esser fatto in questa poesia prescindendo dalla musica. Se ad un Somalo si domanda se un verso è giusto, egli lo canta e solo così può accorgersi se mancano parole o se sono state introdotte nel verso varianti inaccettabili. Anche per questa ricerca converrà attendere chi possa — con maggior plettro — dedicarsi in avvenire.

Può darsi che le regole e convenzioni dell'arte poetica dei Somali, delle quali esporrò intanto alcune, siano una sorpresa per chi ancora pensa che 'il canto del pastore errante' sia libero effetto della ispirazione. La situazione, invece, è molto più complicata; ed è dunque, di per sé stessa, una prova della lunga secolare tradizione che ha segnato queste leggi della poesia dei Somali.

I. L'ALLITTERAZIONE

La poesia somala è fondata anzi tutto sulla allitterazione.

La lettera scelta per l'allitterazione del canto è di solito, nella poesia degli Hawiyya della valle del Wēbi, indicata nel primo verso. Questo primo verso, particolarmente presso i Guggundabó, è di lode per Dio o per il Profeta. Vi sono repertori, per così dire, di questi primi versi, conservati a memoria dai cantori; e di tali repertori essi si servono per scegliere il verso che darà poi l'allitterazione alla poesia che intendono recitare. Eccone uno da me raccolto da un poeta dei Molkāl:

ālef wayé Qurān ḍigān ilāhāyno wā Allāh, Nabigāyno wā udgōnō
bā wayé Qurān ḍigān bāhsi wā Rabbigāy
tā wayé Qurān ḍigān tawāu wā Rabbigāy
ḡim wayé Qurān ḍigān ḡallāl wā Rabbigāy
ḥā wayé Qurān ḍigān ḥalīm wā Rabbigāy
dāl wayé Qurān ḍigān dāyin wā Rabbigāy
rā wayé Qurān ḍigān Rasūl wā Nabigāyna
gā wayé Qurān ḍigān ḡullā wā Rabbigāy
sīn wayé Qurān ḍigān siyou wā Ilāhāy
sīn wayé Qurān ḍigān sāhid wā Nabigāyna
'āyn wayé Qurān ḍigān 'asīs wā Rabbigāy
fā wayé Qurān ḍigān ferīd wā Rabbigāy
qāf wayé Qurān ḍigān qādir wā Rabbigāy
kāf wayé Qurān ḍigān kerīm wā Rabbigāy
lān wayé Qurān ḍigān latīf wā Rabbigāy
mīn wayé Qurān ḍigān mōula wā Rabbigāy
nūn wayé Qurān ḍigān nūrrā wā Nabigāyna
ḥā wayé Qurān ḍigān ḥādī wā Rabbigāy
wā wayé Qurān ḍigān wāḥid wā Ilāhigāy
yā wayé Qurān ḍigān yāllā wā Ilāhigāyna

'Alef' è il Corano che qui si pone: il mio Dio è Allāh, il nostro Profeta è il profumato.

'Bā' è il Corano che qui si pone: salvezza è il mio Signore.

'Tā' è il Corano che qui si pone: perdonante è il mio Signore.

'Ġim' è il Corano che qui si pone: maestoso è il mio Signore.

'Ḥā' è il Corano che qui si pone: clemente è il mio Signore.

'Dāl' è il Corano che qui si pone: eterno è il mio Signore.

'Rā' è il Corano che qui si pone: Inviato è il nostro Profeta.

'Gā' è il Corano che qui si pone: magnifico è il mio Signore.



FIG. 2 - PASTORE GALGIAL

- 'Sin' è il Corano che qui si pone: donatore è il mio Dio.
 'Šin' è il Corano che qui si pone: Testimone è il nostro Profeta.
 'Ayn' è il Corano che qui si pone: possente è il mio Signore.
 'Fā' è il Corano che qui si pone: incomparabile è il mio Signore.
 'Qāf' è il Corano che qui si pone: forte è il mio Signore.
 'Kāf' è il Corano che qui si pone: generoso è il mio Signore.
 'Lām' è il Corano che qui si pone: benevolo è il mio Signore.
 'Mim' è il Corano che qui si pone: sovrano è il mio Signore.
 'Nūn' è il Corano che qui si pone: luminoso è il nostro Profeta.
 'Hā' è il Corano che qui si pone: guida è il mio Signore.
 'Wū' è il Corano che qui si pone: unico è il mio Dio.
 'Yā' è il Corano che qui si pone: esistente è il mio Dio.

Alcune volte il poeta dà prova della sua abilità tecnica accumulando i versi allitterati, secondo la lettera da lui scelta, versi che non hanno riferimento al vero tema che egli vuole svolgere. Alla fine, quasi a sorpresa, in pochissime linee canta il suo vero argomento. Così in una poesia d'amore di un poeta dei Molkāl (allitterazione in t):

*tā wayé Qurān đigān tawāu wā Rabbigāy.
 tā wayé Qurān tātūwō wā hilib tattāksi gēlo ā kú ka lá ġābā;
 tāsa m-ōgāne?
 tūg la ga mā tūgāysto. tāsa m-ōgāne?
 wēbiga tar-dōb wadō la ga mā tillābsadāe. tāsa m-ōgāne?
 marōdiga in la tūḡiyo lō gu mā tāgsado. tāsa m-ōgāne?
 'érkan tāgan ō-n tīr lāhēn tāla Ilāh wayé. tāsa m-ōgāne?
 dūl terriqmi la ma tōli karó. tāsa m-ōgāne?
 ninki ābihis tāli ġirāy ā tālo lō sārta. tāsa m-ōgāne?
 tūbada addūnya ka bahdó āhir ū tōsiso. tāsa m-ōgāne?
 bāriḡi la is ka tāḡi wāyo ō la is kḡi sō kor tūrto tūhīd ā lo gú guddā.
 tāsa m-ōgāne?
 tōsanāy tībāl quruḡsanāy timirti gēdkēda,
 lammādi tūbo ō ka lá tagāyso ti hūn inād qādīn;
 tolkāḡi an ahāy, tūhun hā i yēlīn!*

- 'Tā' è il Corano che qui si pone: perdonante è il mio Signore.
 'Tā' è il Corano; tātūwō è la carne conservata; col troppo andare i camelli si rovinano.

Questo non è risaputo?

Al ladro non si ruba. Questo non è risaputo?

Non si guarda il fiume che porta la piena fangosa. Questo non è risaputo?

Non si ha la forza di far accucciare un elefante. Questo non è risaputo?

Questo cielo, che si tiene su senza pali, è per consiglio divino. Questo non è risaputo?

La terra che si fende non può esser ricucita. Questo non è risaputo? A colui i cui avi comandavano si dà il comando. Questo non è risaputo? Le vie che escono dal mondo portano nell'oltretomba. Questo non è risaputo?

Quando non si potrà andare e ci si affollerà l'un sull'altro, si attraverserà mediante il *tawhīd*.¹⁾

Questo non è risaputo?

O tu diritta, bella, slanciata, tronco di palma,
delle due vie che divergono non prendere quella cattiva!
Sono della tua tribù, non farmi torto!

Ed ancora, con allitterazione in *ḥ*:

*Hâ wayé Qurân ḍigân ḥalīn wā Rabbigāy
haddi addúnyada ḥēllāy taháy ō wālibá ḥāl ḡḡgto
'aḡaylīnta wā ḥúkmisa doḡón ma ḥāḡḡiyāysó
ḥāḡada wolālkā ḥukmāy lō ma ḥikkāyo
ḥour sō búran ō-n hanfár lāhēn wodá harēd wāye
múggi hamín dambó ā galāy ḥourár wāḡbári
ḥúrmo ádag adiga an ká rābá íyyo wórran ḥalāle
ḥaraftás an ku lá imid haddi ḥaraf ku lābāysid*

'Hā' è il Corano che qui si pone; clemente è il mio Signore.
Se il mondo è riguardoso ed ancora vi è riparazione da pagare,
i capi decideranno, gli stolti non trattano affari.

La questione che tuo fratello ha deciso non la si narra più.

La nuvola che è gonfia e senza vento è tutta acqua piovana.

Sono arrivato nella notte che declina ed è prossima la stella di Venere;
molto onorevole accoglienza da te desidero ed una parola lecita.

Con questa lettera son venuto, se tu la replichi con una lettera.

Ed infine (allitterazione in *d*):

*dal wayé Qurân ḍigân dáyyaha ā dāl-lóuriyo
dáyyaha dul badán ā ku ḍélmada
dogób dul badán ā daddámiya*

1) Il verso allude all'attraversamento del ponte che, secondo le tradizioni musulmane, passa sul fuoco dell'Inferno e che le anime debbono percorrere per giungere all'eterna salvezza. Cfr. qui appresso pagg. 132 n. 2, 133 n. 1. Il *tawhīd* è l'affermazione dell'Unità di Dio.



FIG. 3 - CAMMELLI ALL'ABBEVERATA

du'áda dui badán ā durēriya
du'áda wálid wā mouǧád dōhó
dīm an oǧón dúgsi lō má óto
dabála aǧán wēbiga lō gu ma dīfo
dála aǧán dibidda ma séhado
dáyyah ka nār badan iy dóuli nāǧód
maráda déǧ ka rid ē dáb ī kēn !

Dál è il Corano che si pone; la luna illumina il paese.
 Con la luna molta folla cammina di notte.
 Un tronco molta folla lo spinge.
 La benedizione molta folla la riprende in coro.
 La benedizione di un padre è ondata di prati.
 Per chi non sa di religione non si recinge una scuola.
 Chi conosce il nuoto non lo si affoga nel fiume.
 Chi conosce i paesi non dorme all'aperto.
 O tu, che hai più luce della luna, eletta donna,
 getta via la veste dalla spalla e dammi il fuoco !

Così con versi di proemio che ricordano la scuola (ed allitterazione in s):

sīn wayé Qurān dīǧán sūbano Nabīgāyna.
Subhāna iyyo alqāf an dīǧó wā saǧūdayé.
sáraf iyyo náhwo hā la ī dīǧó an ka lá sifāynayé.
sanqarór ūl wāranlā sūlku ma dēre
sádar mánse intin ka irá ī lá surnáu mēša.

Sin è il Corano che qui si pone: buono è il nostro Profeta.
 Porrò la sura Subhāna e quella Alqāf; ¹⁾ e mi prosternerò.
 La grammatica e la sintassi mi si pongano; le distinguerò.
 Naso diritto come l'asta della lancia; e pollice non lungo,
 sin che io ti reciti i versi del canto trattieniti con me qui!

Ancora di un poeta dei Badi 'Addo (allitterazione in d):

dāl wayé Qurān dīǧán dāyin wā Rabbīgāy.
dāl an marāy dōhāda Nūǧālle wahán ku dawāfe.
só'odki dabēša-háy wā ka sō dālāye.
dād badán wahás ī módi ġirāy sídi Imān dūban.
só'odki dabēša-háy wā ka sō dālāye.
dāl wāǧóy haddī la is ū dumó inti díše Wēbigéd

1) Le sure XVII e L del Corano sono indicate nelle scuole somale anche con la parola che rispettivamente le inizia: *Subhāna* ed *al-Qāf*.

'el dul wên haddi lô hortó ô-s mâl ī dâba ġôga
 Dúbbo ádag hádday horánta ô Dêra 'olóliso
 doulaga sídi an yêli ġirây wâ ka sô dâlâye.
 haddi la is ku sô dûlo ô lá is ku sô dêsto
 darbányaha wóran sídi-n yêli ġirây wâ ka sô dâlâye.
 nin ī diló nin ī dôhó nin is ka kây dâyo
 dû'a tyyo habâr ô 'ólka hígán wâ ka sô dâlâye.
 Dâród Ismâ 'il dô' is yirá dô' ka dihiddisa
 gabâr abihêda dôr yaháy idaná dirindirónâyso
 áqal dâš ka wên arôs wahán âhên wâ ka sô dâlâye.
 dauláy adiga an la daháda tyyo déq an kâ hêló
 tyyo daráġo ī yêšo tās wahán âhên wâ ka sô dâlâye.

Dâl è il Corano che qui si pone: eterno è il mio Signore.
 Ho passato vari paesi e nella prateria del Nogal ho errato.
 Del muoversi del vento mi sono stancato.

Molta gente mi credeva come un Imâm incoronato.

Del muoversi del vento mi sono stancato.

Nel paese del Settentrione se ci si riunisce, sino alla riva del Wêbi;
 se si avanza al pozzo dal gran fosso ed il gregge mi sta dietro;
 se Dubbo la forte (cammella) è condotta a bere e (la cammella) Dêra
 muggisce;

di (abbeverarle) come col secchio io facevo una volta mi sono stancato.

Se a guerra si parte e ci si azzuffa,

dello scagliar lancie come io facevo una volta mi sono stancato.

Che un uomo mi uccida, che un uomo mi sventri, che un altro mi lasci
 andare;

il replicare parole alle parole dei Dâród Ismâ'il;

delle parole e delle maledizioni che col combattere sono collegate: mi sono
 stancato.

Una fanciulla, il cui padre sia eletta persona ed essa si muova dondo-
 lando;

una capanna più grande di una tettoia: di quel che non sia sposarla mi
 sono stancato.

O nobile (amica), trattenermi con te e da te ottenere il dono

e che tu mi faccia onore: di ciò che non sia questo mi sono stancato.

Altra volta il poeta sfida un suo rivale a cantare un avvenimento in
 versi composti su di una stessa allitterazione. Così un cantore dei Migiur-
 tini sfidava a poetare di una battaglia con l'allitterazione in *h*:

hig dâh ô hanqârraha ġigriyo halógi mađđin dâh
hughúgti resâsti tyyo mádfa' hininigtîsa î dâh



FIG. 4 - PASTORI GALGIAL

'ir habqamäy harêd hililiqlâ iyyo higig rôb dâh
hog 'agârrâ hâro buhsântiyô hêla dog badân dâh

Di': «hig!» e di' lo strepito dei Gras ed il luccichio dei Winchester!
Dimmi il sibilare dei proiettili e lo scrosciare del cannone!
Di' il cielo che si rannuvola, il crepitare delle gocce, il palpito della pioggia!
Di' la valle rinverdita, il bacino colmo e la campagna dal ricco prato!

Ed analogamente ancora nella sfida di un cantore dei Migiurtini:

gôg dâh ô gédan orân ġirây gininigtêda î dîg
guggûdaha kan rôb iyyo darâr gugu 'yadêda î dîg
'ir godlodây kullâ garabyadîs iyyo galâl harêdâd î dîg
gûnyaha kân la ga sô degâyô gêla nô dalây î dîg
gîbniga Suldânî iyyo 'ólki galây Darawiš î dîg
rag bâ arârta gulgulâye gabâyadây î dîg

Di' geg! e poni per me il fruscio dell'albero di cui parlavo!
Poni per me il mormorio della pioggia ed il rimbombo della nuvola!
Poni per me il cielo che si rinchiude; il susseguirsi dei fulmini e le pozze
d'acqua di pioggia!
Poni per me queste vallate dove ci siamo fermati e le cammelle che per
noi hanno partorito!
Poni per me la truppa del Sultano ed i Dervisci coi quali è entrata in
guerra!
Poni per me le mie canzoni ed il guerriero che mormorò minaccia!

II. I GENERI POETICI

La poesia tradizionale Somala ha suoi generi, ben distinti da caratteristiche di contenuto e di forma che venivano rigidamente osservati. Poesia melica, le diversità di tali generi corrispondevano a diversità di motivi musicali sui quali i versi venivano cantati. Darò qui di seguito alcune notizie su queste differenti poesie: *gabây*; *ġērâr*; *širib*; *manso*.

I. *gabây*

Gabây è la canzone, la più elevata delle forme poetiche per i Somali. Etimologicamente, a mio parere, il nome *gabây* può essere riconnesso — entro il cuscitico — con l'Agau: *hamta ġim*; *damot ġim*; *awiya ġam* 'cantare'; *hamir ġim* 'ballare'.¹⁾

1) Infatti non mi sembra più accettabile l'etimo proposto dal Reinisch entro il cuscitico con l'Agau *gâb*, Saho-Afar *yâb* 'parlare, narrare'.

Nella composizione della canzone vigono le seguenti convenzioni:

a) il proemio — particolarmente tra i poeti della Somalia Settentrionale — contiene la dichiarazione del poeta di avere ormai tralasciato di comporre e di cedere soltanto per la canzone, che segue, alle esortazioni degli amici o ad avvenimenti straordinari. Così, nella canzone di 'Anšuro, un poeta dei Marrēhān, di cui darò appresso il testo integrale, il proemio dice (allitterazione in s):

«In queste mattine, 'Anšuro, non hai più preso a giocare nella via del canto; ora e dianzi ci avevi rimandato delusi.

Se il canto non è rettamente guidato, vanamente erra.

Amico mio, ascoltami! Non farci attendere la rugiada! »

Così la notte scorsa mentre dormivo, mi avete carezzato.

Così in una *gabäy* degli Habar Auwal (allitterazione in d):

áwal mánsó wā tán daya 'é dáuga ló maroé
wórka haläyto dōháda ġid Nūgál tan wolbá ū gú qādäy
ō äy dabēluhu wādén bān kú dirsádayé.
wā tō Darwišī kúfriga nō gá digáye.

Già avevo smarrito il sentiero per dove si passa al canto.

Eppure quello ho ripreso, a causa della notizia di stanotte del prato della via del Nogal;

(notizia) che i venti hanno portato e te ne informerò.

È quella che i Dervisci ci hanno narrato degli Infedeli.

Ed in una *gabäy* degli Habar Yūnis (allitterazione in g):

gabäy bān is ká dāyāy ġērār-na wā ī gú yār ahā
sīdī árka Gardūr ō gābantīs hor ka'ayá
golayidkāyga an bihiya ō ġurhankāyga degāysta
halāy bān sīdī gálka gol'adkāyga an af haystāy

Avevo abbandonato la canzone e non avevo in me che poca *ġērār*.¹⁾

Ma come il maschio leone di Gardūr che si muove innanzi ai suoi piccoli, la mia voce leverò e voi udite il mio grido!

Stanotte io, come l'Infedele, ho affilato il mio pugnale.

Così un altro poeta degli Habar Auwal (allitterazione in g):

gabāyga basarkīs iyyo ġērārka ġūhīsa an aqīnē
hādā wahān ka ġūrāy ġardárradi ġūgan ī gú ḍa'dāye

1) Per il *ġērār* cfr. qui appresso pag. 24.

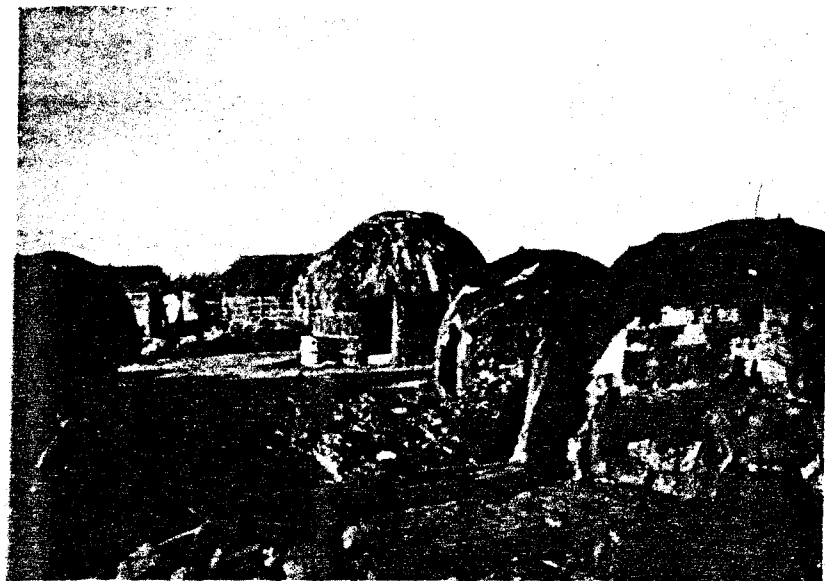


FIG. 5 - CAPANNE CIRCOLARI ALLA PERIFERIA DI MOGADISCIO



FIG. 6 - UN MERCATO DI GRANAGLIE



FIG. 7 - PAESAGGIO PRESSO KARIN NELLA MIGIURTINIA



FIG. 8 - UNA CAROVANA PRESSO KARIN IN MIGIURTINIA

ga'aló gabäy nō tiri! wā idin ka yēdāy gogōša intān ku gamá'sanahayé
'alošāydaná wihi ku gubtäy bā idin gaḍsinayae

Conoscevo l'arte della canzone ed il grido del *gērār*;
 ora me ne ero allontanato per il torto che mi aveva colpito in questa stagione.
 'Amico, componici una canzone!' è risonato da voi, mentre io sul giaciglio sonnacchiavo.

Vi farò partecipi di quello per cui il mio cuore si è infiammato.

Ancora in una *gabäy* dei Migiurtini 'Umar Maḥmūd (allitterazione in *h*), il poeta che un dubbio aveva frenato dal comporre, vince questa sua esitazione:

hēsāga gabäyga iyyo hōyga mānsade
ma halläyá hēllada haddán ī gú hagāgāynin
án hagāgiyò wā tí bāriyahán ī gū hadesnāydi
húgunka ī ga sō baháy iyyo hóuda ī ga yēri
habsadán 'ēšadāy máyyada huruddá labtäyda
hagár nim an oqón bān āhē. hāu an ká ga siyo.

« Il suono della canzone e la durata del canto:

li guasterò, se il motivo non mi cammina rettamente? »

— Io lo guiderò: esso è stato chiuso in me in questi giorni.

La voce che da me usciva ed il grido che da me risuonava:

questo dubbio li ha impediti sì che un mare mi dorme nel petto.

Sono uno che non conosce il rifiuto; che io ti dia l'inizio!

In un'altra *gabäy*, anche essa di un Migiurtino degli 'Ismān Maḥmūd, il poeta non vuole cantare e se ne va nella boscaglia deserta, ma la piena dell'ispirazione lo costringe a comporre (allitterazione in *g*):

Gōnóu galgalád bā ī dilāy gogól lā'anēde
gabäygi ī ga má imán géyraha an tagāye
gōh bān ka tāgnay sídi gorāyo 'aulēde
garanūgti bān wehēsada gódir iyyo sigā
gúryaha an ka hasāwi girāy didāy gogošóda
galóuga ī ōgá ḥalāy markān gisāy keligāy
gaurirka iyyo fōrarka dehdán gīgāy maradāyda
gúntiga maroqsadāy gibíl madōbadēne
gašān bi 'id iyyo wórmaha gamāšiyadā an qātāy
gardárrada an ra'dāynayó iyyo gárti ōgadāyda
garbidán idin, furáhayó iyyo gáḥda ī gú ḡōgta
gurhánka ī ga sō baháy iyyo gūh ī gá yera

O Gōni, ravnoltolar mi ha rovinato e senza giaciglio.
 La canzone non da me è venuta; alla pianura sono andato.
 Nella radura mi sono drizzato in piedi come struzzo ed antilope;
 le gazzelle ho preso a compagni: il maschio kudu ed il sīg.
 Le capanne dove andavo a trattenere: ho rifiutato il loro giaciglio.
 Il genio *galou* mi conosce quando ieri notte parlavo da solo.
 Dal curvarmi e piegarmi il corpo mi si è annerito.
 Ho stretto il nodo e frenata ai lombi la mia veste.
 Ho preso uno scudo di oryx e lance e giavellotti.
 Inseguirò il torto; ed il diritto è quel che conosco.
 Vi aprirò così questo petto ed il pensiero che in esso si è fermato.
 Il grido da me uscirà e da me risuonerà l'urlo.

Ed ancora (allitterazione in g):

Ebedkāy wā ū gābsi girāy gabāy arārtisa
gufada ī dilāy rēr tolkāy ī lā oqón wāye
ūrkāyga sīdi gōto fāras giririgti yēdāy
intin gudāy ḥalāy gurḥān ī gā baḥdāy

Sempre avevo abbreviato il senso della canzone.
 Il torto che mi aveva colpito: la gente della mia tribù non lo ha riconosciuto.
 Il mio cuore risuonò di battiti come uno squadrone di cavalli.
 Mentre la notte scorsa andavo, un grido è da me uscito.

b) un altro tipo di proemio, che appare piuttosto diffuso anche nel Sud, è l'itinerario del poeta, il quale elenca una lunga lista di località che egli avrebbe percorso prima di giungere al luogo dove canta. Così in una *gabāy* di Ammān Fārah, Ogadēn Makāhīl (allitterazione in b):

Bur'ó iyyo Tōyo, būraha Qotār, Adari bāsēda
béydkī Gīgīgā dārihi bōrki la gā dūšāy
Būlahār Bērsūg iyyo Bartīrrā qourarkōda
kā sō bīdeḥ bīyaha 'Ēlisēd gobōbki burbūran
Bullālā iyyo 'ēlo bohōša wēn, dānnaḥa Bārḡēḥ
Burḡiya ō beyāda ku tāl noqḏāy bannankēda
ba'ād Wēbiga hīladi Basrād nimánka rēr Barrā
Bayḏabō bān galāy iyyo Bulāy Barrīyo bērrā
būsta bāddaha iyyo boqōrki Hobyōd bāraha Dārōde
Būr 'ād wēn, dōḥāda Battūn inti iyyo Bosāso
badnidōda boqollālinkī bušiyada 'Īsā
badbāda hā la yēl Nur 'Ismān bāri inti gōgto
berrimada Nūgālēd, fārdaha, gēdka lō gu bēro
Barḏera inti iyyo Bērbera, ō sūqa lō gu būqo.
bagāy bagāy! māntabā ka ḏiba Muḥammad bēntisa

Bur'ó e Tōyo, i monti di Qotār a lato di Harar;
 le case di Giggiga, gli edifici dai quali la polvere vola;
 Būlahār e le colline dei Bērsūg e dei Bartirre;
 più a sinistra, l'acqua di 'Ēlisa ed i notabili ingrassati;
 Bullale ed i pozzi della grande valle, l'acqua salina di Bārḡēḥ;
 a Burḡiya, dove c'è l'incenso, nella sua radura son tornato.
 La sponda alta del Wēbi; l'abbeverata di Basra; gli uomini del Rēr Barre;
 sono entrato in Baidoa ed in Bulō Barri dai giardini;
 la polvere marina ed il principe di Obbia, latte puro dei Darod;
 il grande Būr 'ad; i prati di Battun e di là a Bosaso;
 gli 'Īsa Maḥmūd la cui prosperità si numera a centinaia;
 — salvezza sia fatta, Nūr 'Isman, a quanti dimorano ad Oriente! —
 la vallata del Nogal dove i cavalli son legati agli alberi;
 da Bardera a Berbera dove ci si affolla al mercato.
 Sta bene! Sta bene! Oggi mostrerò le menzogne di Muḥammad.

Ed ancora in una *gabāy* dei Migiurtini 'Umar Maḥmūd (allitterazione in b):

bādda gāulā bārriga 'Arbēd 'Al iyyo Bosāso
Bērbera iyyo Bombāsa iyyo Adari bāsēda
Ḥāmar iyyo Berāwa Bāyga iyyo nimánka Lūq gōgān
bánka Nōbir iyyo Meladēn tan iyyo Bohódlā
mīyi gudūbsan góddiga Yaḥēd garangārta Mērsan
samadāda an ma sēḡin intān so'tadīn gāḏḏo

Il mare che strepita; la terra degli Arabi; i (monti) 'Al e Bosaso;
 Berbera e Mombasa ed i fianchi di Harar;
 Mogadiscio e Brava; il Bay e gli uomini che abitano Lūq;
 la piana del Nobir e Meladēn e di là a Bohodlā
 la boscaglia di Gudubsan; il fosso del Yaḥ; la radura di Mersan;
 non ho trascurato il tuo elogio, dovunque ho raggiunto il vostro cammino.

c) Altra volta questi due tipi di proemio sono riuniti insieme nella stessa canzone. Così in una *gabāy* dei Migiurtini 'Īsā Maḥmūd (allitterazione in k):

kināyadi iyyo gābaga an aqīn wā ka sō hārāy
haddī an mānta wodā kēno wā ka lā hādfeysā
kistō gāban yān orānaya kāfka ka hidgāšo
kāša Wēbiga iyyo Kismāyu iyyo Doy iyyo Nayrōbi
kambāllaḏa Hargāysa iyyo Bura'ó iyyō kaddimādi Sāhel
karāmī rālli Adarī iyyo Ḥabēša konkēda

kāsiga 'Adméd iyyo kan iyyó Bosāso
sīdi libāh kāynka ka sō bahāy kelmaddāyda an kū ki'inaya

Avevo lasciato da parte la metafora e la canzone che io conoscevo. Se oggi tutte le riportassi, (il canto) procederebbe a rilento. Ne dirò un breve tratto, prendendo per essa il *kāf*. Per la riva del Wēbi e Kisimayo ed il Doy e Nayrobi; le travi di Hargäysa e Burao e le greggi del litorale; Harar contenta in santità e la schiera degli Etiopi; il bacino di Aden e di qui a Bosāso: come leone che dalla tana esce, la mia parola leverò per te.

d) Ancora, quando la canzone specialmente vuole rivestirsi di solennità, essa si inizia con una vera e propria protasi che sommariamente ne indica agli ascoltatori l'argomento. Così, ad esempio, è in queste due *gabäy* di cui darò qui di seguito il testo integrale, raccolto da me anni or sono dalla viva voce dei loro autori.

La canzone (*gabäy*), come ho detto sopra, è dedicata alla trattazione di gravi argomenti che interessano tutta la tribù. Essa è normalmente cantata dal poeta nell'assemblea annuale della tribù; oppure in raduni particolari (mercati periodici; danze gentilizie, ecc.). E dall'assemblea o dai raduni si diffonde rapidamente, affidata alla svelta memoria degli ascoltatori, si da rappresentare l'opinione della tribù o di un gruppo di essa su quel determinato avvenimento.

La più apprezzata, e perciò la più celebre canzone, dei poeti Migiurtini è la canzone di Ḥasan Ḥodäy. Essa fu composta per trattare la situazione nella quale vennero a trovarsi i Migiurtini della tribù degli 'Umar Maḥmūd dopo l'uccisione di 'Umar Dörrä. Costui era un notevole, assai noto pel suo valore e pel prestigio acquistato nella tribù. Gli 'Umar Maḥmūd avevano un capo ereditario che portava il titolo di *islān*. Quando negli ultimi due decenni del secolo XIX si costituì il Sultanato di Obbia, mediante l'immigrazione ad Obbia di un gruppo di Migiurtini 'Ismān Maḥmūd del Rēr Bah Yaḳūb comandati dal futuro Sultano Yūsuf 'Alī, si pose subito la questione dei rapporti tra il nuovo Sultanato (che comprendeva: gli immigrati Bah Yaḳūb; i Migiurtini 'Umar Maḥmūd e gli Hawiyya Habar Gidir, che abitavano le varie regioni dal Nūgāl ai Benādir) ed i capi tribù e principalmente appunto l'Islān degli 'Umar Maḥmūd. Ad un certo punto, nell'ottobre 1912, il Sultano di Obbia per eliminare uno dei più importanti capi dell'opposizione al nuovo Stato convocò in Obbia proprio 'Umar Dörrä, che in una rissa sorta nella città rimase ucciso. Dovevano gli 'Umar Maḥmūd levarsi in armi per vendicarlo, prendendo aperta

posizione di ostilità contro il Sultano? oppure il nuovo Stato territoriale avrebbe prevalso contro le norme dell'antico diritto gentilizio? E proprio, mentre questa grave offesa ancora travagliava la tribù, nel febbraio 1913 i Dervisci del Mullah (Muḥammad 'Abdallāh Ḥassān) compievano a Gar'ad una grande razzia a danno degli 'Umar Maḥmūd. Questi si vedevano così attaccati dai Dervisci da Nord e colpiti da Sud dal Sultano di Obbia, dal quale si sarebbero aspettata una valida difesa, almeno in compenso della sottomissione da lui reclamata. In questa circostanza il poeta Ḥasan Ḥodäy cantò la seguente canzone in dodici lasse allitterate in *d*.

LA CANZONE DI ḤASAN ḤODÄY

lāba iyyo tobān hāl ō wāda dā'wiyā
ō wah_ī darān ō wadā darbā
ō_ān qābō dāysin ma_awādo.
wah_dām bān dunūb iyyo kū ka'āy 'ōl iyyo dullāne
inan dīn dīgta bān rābā dāš qurān galaé
dāmbi an_šāfi'i lahāyn dāysin ma_awādo.
gū dannagāy degān la_'unāy dalāl barwāqōbāy
dūnya bannān la_gū degā la_gū dangigaye
darāgāda addūn wā_ninki ay dālabka fōftae
mālkāyga ān ī_dēqi karin dāysin ma_awādo.
anigo dal_dēro an_kā imid Ḥimān duladkōda
ō tobān habēn sō dīb gīrāy dālla ī_gū rāgāy
ō dauladdāydi ī_gū yimid dūbiyo bōqorka
degdeg nō_gū salān! yiri wah_badān yān ū_dāli gīrin
albāb lā_is_kū damagsīnayo ō la_is_ū dīdayo
qālfād mādaḥa la_sō dēgiyo dībād tannagōdka
da'adārro iyyo dullū wā_kū nogāy tobān dirā'ōda
da'ēr la'āntās qābō dāysin ma_awādo.
gūga iyyo dāyr dirā' iyyo ḥagā dūba qalonkāga
dadki ra'iyyaḥa hā_ī_yā ki'in yāna ku_gū darīne
dalla'āna tobān dāu_gōg dūlaha bērade
ḥukūnkanā dadāl lā_ī_gā maqāl ō hā_ī_gā dīdīn
dīb gīri asalkēdi noqdō dāysin ma_awādo.
dēgma guḍḍāy dūhurki haddī aūrta la_gā dādšo
ō yākada haddān mēl dēgiyo ō_ḥera ū_sō dēyro
asāy dōyya sō'ota hēsō ō dagallāda ū_qāddo
dīlād iyyo haddī an_ān hēlāyn kālka dāba gōgi
asān musānno kū_lā dūl imid dūbana ō_bōqorka
haddī an_rāg ḥōg lā_nō_gū dirīn dāga ku_lā_ānšo
ō ad_ān danqānahayn fi'il dāysin ma_awādo.

dúgsi gobánnimó rêr tolkây dúgo ú laháy
 égganá rún bā_dá'ada é ámarki dūgó yaháy
 nín dugág 'únaya haddú dēris ī_sō modó
 é dúd Magērtēn ka_rā'á aniga ī dōrtāy
 haddi nín báddil lō_gú yimid ōn dili awádaynín
 asāyysa magán ahírā dáb taháy ad_ábsi ú dāysāy
 'ēbtan dālmūdkēda dāysin ma_awádo.
 haq wā dabéyl iyyo úffi iyyo dúnyo wārerrōu
 darbád iyyo awāra á ka'áy iyyo mógana dohāne
 dál inti tolkây gōgi girāy dērāda á túbane
 Golól damihisa biqān la_gá dāymónāyn
 Mudúg wā hūruqđāur noqđāy iyyo dabáto qoyskēdo
 dáb daqāqā Himán lō_má ōgá dūnidi turrāydi
 Marrēhán darwiš bū qabtīye iyyo dōha Šillabōde
 ābtirsīnyo nō gu má dorán ō dúdka nō_simāne
 áнна ināy dallēr hēlahayán ī_ga ma_dimōne
 rēr_Mahád-darbi nō ahā_dāyr-la_nō_đigāye
 wuhū mánta Lāndád ú_dēgi dāqād gābnidā'é
 wahá qāhdōda lō_qādāya wā_darēni'ē
 inkásto addūn lō_gú dūgō ō_dāhabka lō_kilo
 nín qābiladīsi dam tiri da'ás hīllōu_yah
 Dārōd la'án ku_má galó dāysin ma_awádo.
 dād nink_annu muránno haddú dībis ú_lābaya
 ō dabafūr qādānaya ō_dūb'ad ku_abbāysan
 ō aniga an_qaúlo dallā'in ī_gú dāmsīnaya
 ōy da'wadīs taháy haddán hádal la_dardāro
 m-áda ka_dorrán dorrád dirá'iyadi gīfāy
 naftāy án dagnín u_gá baqāy dāysin ma_awádo.
 darāwiš wahán ū_gá fākkadāy dil iyyo lufluf
 dúhurki la_dilāy Gānni bū_dugāy qābilka'é
 dayyaháy madōbe haddi ú Dāusarāy la_gaura'é
 māntán án darén ka_má lohsó ō_ī_ga sí darāne
 wahá dirá'iyadāydi la_đigāy dēgalka bērēde
 dúrdur āy_ká qādén kui hádka ī_dirāye
 bēl haddánan ár dōnanāyn án is_ká_bā dāyo
 šerī'adda haddi la_dāyo ōn dīnta la_gá bōdín
 dīyyo iyyo qīsās mid an_dórta lá_aháy
 dúdsida kan_mānta ī_gú qa'āye dāysin ma_awádo.
 dāwannāya gabāyāne iyyo sōfa duá_lā'e
 qalád nimán gób án aháy haddán la_ī dayya'ahāyn
 wīl dūbi bān aháy gobtāy darāga ī_tāl
 dúhur iyyo ka_dúhur iyyo ka_dúhur gabāy haddán dēqdo

án mánsa tí dōra iyyo du'áda ku_kéylo
 mandád aúrka má_ka_lá deđiyo iyyo wāliba dardāre
 dúkkámada đár wahá ku_ammirán degád iyyo fōqā
 dānlá hēlōy iyyo haddi an_lá hēlin hāylo dá'al đērļa
 hadda aniga dōlab wah_lā_ég_lā_ī_gú dāyhāynín
 dalkāyga án šāqānāyssa dāysin ma_awádo.
 afartās dalél ka_má hadlé da'ad ma_ū_šēge
 madanāya gabāgāyga wā_tī la_mōgihāya
 dōd kalé ō_aniga hāli_gēdāl dogtāy
 Dārōd Ismā'il ka_badán digāda hōlāde
 daā ninka ká_biršābe wā_dāysinahayē
 gūgan iyyo labátan sanó ō anán hoyán ō_hāsna ī_dāba gōgin
 haáddád ī_daratán Ilāhi haggisa dēqđi bā_badāne
 'ámriga dawilāy ina dúnyada sí_gōgto
 dōnyaha ka_rā'aya ī_dú'a galābta
 ī_ga_ná is_ká_dā boqorkāy inānan dugōbin.

Dodici cose, e tutte litigiose,
 che mi accendono, che tutte mi colpiscono,
 io ho e non posso tollerare.
 Da tempo ai peccati mi mossi ed a guerra e razzia;
 voglio ora osservare la religione, entrare sotto la tettoia del Corano;
 un peccato senza un intercessore non posso tollerare.
 La pioggia del 'gū'¹⁾ è scrosciata, sicomoro è stato mangiato, i terreni
 inumiditi sono germogliati.
 Col bestiame si dimora nella pianura, ci si sta bene.
 Il rispetto del mondo è per l'uomo, i cui camelli come flutti s'avanzano;
 i miei beni, che non possono bastarmi, non posso tollerare.
 Da paese lontano son venuto, da sopra Himán;²⁾
 dieci notti ho sofferto la fame, e si indugiò in me la stanchezza;
 e venne a me il mio governo, il giovane principe:
 "Presto salutami!" disse, perchè molto non stessi a stancarlo.
 La porta si serra e si nega l'entrata;
 la testa sporta dalla finestra, fuori si parla.³⁾
 Di maltrattamenti ed inimicizia fui annoiato per dieci estati;
 l'aver questa mancanza di cortesia non posso tollerare.
 "D'inverno e d'autunno, in estate ed in primavera abbrustolisci il
 tuo 'qalon'!"⁴⁾

1) gū è la stagione delle grandi piogge da marzo a giugno.

2) Himán è la zona al confine tra gli Ogadēn ed i Marrēhán.

3) Il poeta si lagna della maniera altera del figlio del Sultano di Obbia.

4) qalon sono i granelli di dura abbrustolita e scoppiettata.

" Non smuovermi le genti, miei sudditi, perchè non ti tratti male;
 " Sta senza occupazioni per dieci anni sui terreni da coltivazione;
 " E la mia sentenza presto sia ascoltata e non sia rifiutata! ".
 Il vivere in angustia diventato sistema non posso tollerare.
 Ho emigrato dalle sedi e se a mezzogiorno i camelli si scaricano,
 e se fo scendere in un posto il bestiame ed innalzo un recinto:
 ecco ci incontra una banda nel suo cammino ed incomincia la lotta;
 combattimento, e se non colpisco, la lancia 'kâl' dietro mi sta.
 Ecco con lamentoso grido a te vengo, incoronato principe;
 se tu non ci mandî gente forte, che [anche] per una capra si batta,
 il tuo non preoccuparti di aiutarci non posso tollerare.¹⁾
 Una riunione di nobili la gente della mia tribù aveva una volta;
 ed ora la verità è indebolita ed il comando si è invecchiato.
 Se una belva mangiatrice di uomini appare a me vicino,
 e seguendo alle spalle i Migiurtini, sceglie proprio me:
 se si incontra un malvagio e non si osa colpirlo,
 e solo perchè la sorte nell'altra vita sarebbe l'inferno, per tale paura, tu
 lo lasci,
 che questa vergogna si diffonda non posso tollerare.
 Qui è vento e tempesta e mondo sconvolto,
 turbine e polvere s'alza e colonna di fumo.
 Nel paese, dove abitava la mia tribù, le gazzelle si affollano;
 per tutta Golol una indecisa forma di bestiame non si scorge all'orizzonte;
 Mudug è diventato un deserto e capanne di cacciatori.
 Himan non conosce più muoversi di fuochi ed accumularsi di bestiame.
 I Marrêhân si son diretti verso i Dervisci al prato di Šillâbe.
 Essi non hanno una distinta genealogia; nello stipite si è uguali;
 che essi avrebbero raggiunto paesi lontani non mi era sfuggito.
 La gente Maḥad, che era per noi una fortezza, un vallo in nostra difesa,
 oggi è scesa a Landad con poca forza;
 si prendono le cose di mezzo a loro senza pericolo
 anche se sono ricchezze ammucciate od oro misurato a 'chele'.
 Colui la cui tribù si estingue: la debolezza gli è vergogna,
 Senza i miei Dârôd non mi conviene,²⁾ non posso tollerare.
 Se uno della gente con cui abbiamo inimicizia si volge indietro,
 ed il fucile a retrocarica prende, già carico con una cartuccia,

1) Alla volontà di comando del Sultano non corrisponde una forza adeguata per difendere le genti che egli pretende governare.

2) Il poeta descrive le povere condizioni nelle quali il malgoverno del Sultano ha ridotto, secondo lui, le varie tribù. I Rêr Maḥad sono appunto una delle genti della tribù degli 'Umar Maḥmūd. I Migiurtini ed i Marrêhân sono entrambi genealogicamente tribù del ramo Dârôd.

e senza che io pronunzi parola mi prende di mira;
 ed il suo discorso, se io dico le mie ultime parole, è:
 Sei tu forse migliore dei guerrieri che l'altro ieri sono caduti?
 Il temere della mia vita per l'abbandono (della tribù) non posso tollerare.
 Sono scappato dai Dervisci per le uccisioni e le stragi:
 Il meriggio in cui fu ucciso Ganni, la tribù invecchiò;
 la mia luna diventò nera quando Dâusar fu sgozzato.¹⁾
 Oggi non sono lontano dal pericolo e ancora per me peggiore:
 I miei guerrieri sono ridotti nero terreno dei campi;
 e prendono ancora acqua dal rivo coloro che ci hanno mandato l'av-
 voltoio!
 Sì! se non cercassi vendetta, tutto avrei abbandonato:
 Se si osserva la Legge e non si salta sulla religione,
 il prezzo del sangue od il taglione, una delle due cose posso scegliere.
 Questa non-vendetta, che mi tocca oggi, non posso tollerare.²⁾
 La canzone ho attentamente redatto ed essa è limata al di sopra.
 Per nascita sono dei nobili, se non mi si fa torto,
 sono un figlio di capi e tra la mia nobiltà son rispettato;
 a mezzogiorno, e dopo e dopo, se mi sazio di canzoni
 e ti ammuccio a 'chele' i scelti canti e le invocazioni:
 le cotonate non si scaricano dal camello e sempre si accrescono;
 nelle botteghe le stoffe abbondano dal pavimento al soffitto:
 il 'dan-la-hêlây'; e, se non si trova, il 'ḥâylo' dalla lunga orlatura.
 Se non se ne sceglie per me neppure quanto un filo,
 nel mio paese vo a lavorare: non posso tollerare ciò.
 Non ho detto queste quattro cose per scherzo; sul serio le ho raccontate.
 Una mia canzone detta per scherzo è quella che non è nota.
 Un'altra parola di cui ieri notte dopo mi son ricordato:
 I Dârôd Ismâ'il son più numerosi dello sterco delle pecore.
 La gente lascia andare quelli che la onorano.
 Non ho riposato per questa stagione e per altri venti inverni e non mi
 segue famiglia;
 se voi mi trattate male, c'è per me molto cibo presso Dio.
 Che lunga sia la tua vita affinché tu resti nel mondo!
 Io partirò con questi velieri, prega per me stasera.
 Lasciami andare, o mio principe, affinché io non invecchi.

1) Il poeta con i suoi già aveva combattuto a fianco dei Dervisci, seguaci del così detto Mullah (Muḥammad ibn 'Abdallâh Ḥassân). Poi si era allontanato da quel movimento per i sanguinosi eccessi dei Dervisci. Ora il malgoverno del Sultano lo ha ridotto anche peggio.

2) Allusione diretta alla uccisione di 'Umar Dôrâ rimasta invendicata.

La canzone è interamente allitterata in *d*. Nelle sue lasse il poeta, dopo la lassa di protasi, espone le lagnanze sue e della sua tribù nei confronti del Sultano di Obbia:

(seconda e terza lassa): è inutile ormai la vita da guerrieri se le guerre e razzie vanno affrontate non più per la gloria della tribù ma per gli interessi del Sultano;

(quarta lassa): il paese si è impoverito e così la tribù;

(quinta lassa): eppure in queste condizioni il Sultano chiede con alterigia l'omaggio dei componenti la tribù già avvezzi alla libera vita della boscaglia;

(sesta lassa): la tribù, anzi, deve ubbidire ad ordini e prescrizioni del Sultano e non più dei suoi capi;

(settima lassa): d'altra parte alla tribù così avvilita il Sultano non ha la forza di garantire la sicurezza dagli attacchi delle altre genti;

(ottava lassa): la nuova giustizia del Sultano, che sostituisce quella tradizionale delle tribù è intollerabile.

(nona lassa): Le tribù degli 'Umar Maḥmūd, dei 'Isā Maḥmūd e dei Marrēhān sono tutte in profondo avvilitamento, strette tra i Dervisci del Mullah (Muḥammad 'Abdallāh Ḥassān) che le razziano ed il Sultano di Obbia che le vuole assoggettare.

(decima lassa): Neppure la vita individuale è più sicura nelle tribù dagli agguati;

(undecima lassa): così 'Umar Dōrrā è stato ucciso dai soldati del Sultano e gli uccisori sono impuniti nè è stato pagato il guidrigildo;

(duodecima lassa): la ricchezza, invece, si è accumulata nella città (di Obbia) dove il Sultano ha sede, mentre le genti dei pastori nella boscaglia sono in irrimediabile miseria.

Il poeta conclude rivelando la sua intenzione di emigrare in altra contrada su di uno dei velieri in porto per sfuggire alla vita diventatagli insopportabile.

Un'altra canzone, invece, concerne un episodio della mia permanenza in Somalia. Nel 1924 le genti della regione di Baidoa (nome ufficiale dato al paese sorto presso la sorgente [iṣā] del paese che nel dialetto dei Rahan-wēn Ēlāy ha il nome di Bay-dōwa 'Limite del Bay') si lamentavano — e da tempo — per i soprusi e la venalità del qāḍī di quel distretto. Riuscii, non senza molteplici difficoltà e passando oltre la rete delle compiacenze locali, a riconoscere che i reclami della popolazione erano giustificati sì che il qāḍī fu sostituito.

Un cantore dei Dā'ūd, abitanti lungo il fiume Wēbi, nella regione di Bal'ad dove io ero stato per alcuni anni prima di andare a Baidoa,

compose allora questa canzone (in varie lasse, cambiando l'allitterazione in ciascuna lassa).

5 ṣih' ṣeri' 'a gōy ḡirāy ō ṣeri' 'adda lō hōr faḍḍistāy
 ō ṣan rūbiyo qādi ḡirāy ina ṣelka lō gū tūrāy
 ṣḡurkās ṣerōn ā ḍigāy anā ṣekkadēr hayá.
 ṣuhūbiga horé addūn yillā iyyo ṣeri' 'adda ḡumá ḡirtāy
 10 ninki ṣabádda lō qābāy āsá ṣeri' 'adda lō gū tāḡāy
 ṣalláy hērka lahā ḡirāy ina ṣelka lō gū tūrāy
 ṣourkās ṣerōn ā ḍigāy anā ṣekkadēr hayá.
 ṣir badan ninki qādi ḡirāy árrin ṣelka ḍigi ḡirāy
 ṣan rūbiyo qādi ḡirāy inti ṣeri' 'adda lō gōyo
 15 ṣourkāy ō-n la yēlāynin ṣabbadās ṣuhūd ma lahā
 ṣan rūbiyo hā la ī kēno anā ṣekko gōynayé
 ṣekkadās ninki ṣēgi ḡirāy ina ṣelka lō gu tūrāy
 ṣḡurkās ṣerōn ā ḍigāy anā ṣekkadēr hayá.
 ṣēr' iga hádda ā nō gō'āy 'unuggās ā ṣelku na ḡá rēbāy.
 20 ṣánti ā ṣalláy nō gū ḍigtó ō ṣour ū bihi wāyne
 ṣuhūbigi horé háddan ū hārāy āsa ṣekko nō tōstāy
 ṣár badán unúnka ā qābnāy ō neftānyo ṣémo la gu rihāy
 ṣallayḡānyo horé wā hārāy múggo ṣour-sán an hēlnāy
 ṣḡurkan ṣerōn ā ḍigāy inti kalé ṣekko wā bēne
 25 turḡumānki anā la yirá anā tāy la yēlayé
 anā tāláda gōynaya táraf kalé ma yálle
 manán tāy la yēlāynin tommón rūbiyo hā la ī tāgo
 anó tommón la ī tirinín tālo wā halláudāy
 turḡumān sās irá ḡirāy āsa tāláda nō gōye
 30 ragḡu tās bēn wāye háddána ā la tūrāy.
 durdūrmadan Bayḍabó iyyo Dḡyga inti deggán
 ḍḡulo unúnka ā na lá yirá iyyo dōrka qálliyé
 dá'wo ṣekko unú la yirá dōrka turḡumāne
 dōr aqíd unú la yirá nimán dá'wo gōynayé
 35 hádda dūrka ā lō gu tūrāy Dā'imo ā nō gargárāy.
 dá'wo sán hádd-āy nō timíd ō Dḡyga ḍéq bihiyāy
 dó' ḡum án lahā ḡirnāy iyyo wahá dá'wo nō noḡonín
 do' horé wā la ridāy ragḡu dúbka wā hēlnāy
 dúb fi'án háddána hēlnāy iyyo ḍéq addunyālā
 40 dóluda háddána timíd āsa dāhir nūra'e
 inti dabáda Bayḍabó iyyo dariḡan Bārḍēre
 dábar-mā'a Gālḡā'él iyyo Dabárrā nimánka la yirá
 dúb horé anḡa háysi ḡirāy háddána Dā'inka nō kēnāy.
 gób iyyo gún an bihinnāy iyyo ga'ál la ḍourāy

40 gargársimó háddan hélñäy é gül ā nō dōräy
 gar la nō láysi ġiräy iyyo ga'ál la nō gōyüy
 addún ga'álo wáye iyyo gargár ā la kēñäy
 ġardárro ā la didäy gül ā nō gargáräy
 ġáśada aná is ka lī iyyo ōgádo ġurámēde
 45 ġártana ma gōyo maná ġáśa la í sínin
 maná ġúfo la í tágó āśá ġēlo la í ġeró
 ġalabítás an gar gōyhayá ġartás ā gogóśa nō tillä
 ġartás an ahá ġirräy hádda ġédká ā lō tūräy.
 turġumân aná la yirá aná tálada gōynayé
 50 tal'yánka aná í yaġân táyda ma didäy
 torumón rūbiyo maní la í tirínin tarafkisi la hēli máye
 maní tigád la í túrin ánna tálo ma gōynaye
 turġumân kan irá ġiräy hádda tálo la ga ġádäy.
 tá-abki ġumá ġiräy iyyo tegadényo wā ġártäy
 55 nim an tísi oggól naháy iyyo tubsamó lō kēñäy
 aġidó arrinta-nō gōy árli wā is la gōye
 aġidó arrinta nō gōy anfa'ádi ġamánäyśa
 orkás haddí la yíra ō-n anfa' áda la í sínin
 aġidkinna ma íhi haddán arrinta ma gōynaye
 60 orkás ahá ġiräy háddan Ébba na gá tūräy
 'ad'ádki iyyo 'amiránki nimánka 'áynta ġadayé
 'od ġumó äy aġân ġirēn ō 'árrada Bayġábó yíllä
 'áyn 'ád ōn la í sínin 'ódna ma gōyayo
 'odkás lahá ġiräy háddaná 'Asís ā na gá ridäy
 65 'arafsamó wā lō ġaśá 'áymo wayéllä
 háddana 'odsamó nō yimid 'Asís ā nō dōräy
 sirti lá is ku ahá ġiräy iyyo sōr la ġátäye
 ínti súrunki Bayġábó ġġgto ō sōrti la ga láye
 sī ġún sódka la gu noġáya ō la bā salámäynin
 70 árlada haddán saġihóude sídka nō gargáräy
 wólah ray ā la nō kēñäy áśa rúġta arwāġhāysáe
 ráyn badán resdéntigan kēñäy iyyo wáġ la is kú ráynäye
 risqihí horánla ġádi ġiräy háddan rērka ku dáġannäye
 ráyn badán hádda nō timid horán wā reffádnäy
 75 ninki ráđ ġún ġádi ġiräy hádda rērka rēbaye
 risqihí resdéntigan kēñäy hádda rēr ku dáġanna
 hal samó haddá hélñäy iyyo hádal la gōynaye
 háłki ġudka la gu rá'a ā hádda la sō hēläy
 Il Bayġábó arwāġ bihisäy Ébba wā ū dōräy
 80 afkányo ninki sō bartäy árrinka gōynaye
 Il Bayġábó arwāġ wáye horán ūr ku tál aháye

anfa'ádi la ġádi ġiräy háddan Ébba na gá rēbäy
 arrintisi nim an oggólnahay ā Ébba nō kēñäy
 bárigi béledku sō galäy ō la barēraye
 85 beláyada ninkán bi'iyäy ō bāsiki nin tūräy
 belaybeláydi kaġanwēn iyyo bábki la bi'inaye
 bayġága aná is ka lá iyyo bērtäyda í ga báh
 baskás äy iráhi ġirēn hádda bġudka lō tūräy
 bállan adág ninkána ā ġigay ō bartís la wáyaye
 90 wā bahá biśi la yirá ad ba'äysine
 Bal'ád ā banná ġirtäy haddóu búgga ku saġihäy
 baráśadi boré haddána haddí lō bár badinayo
 beledkányā ā kú bilñäy mēsi bállanki gōynäye
 Il Bayġábó haddú yimid ō bās dabólaye
 95 ballankisi ma didi karné alláu Bal'ád nō gú noġó
 unúnka horán barannäy áśa béddel na la gá ġáliyēne
 barrankisa wā ū bági ġirñäy báhdi wā ū bāġäyaye
 berímada ninkán ā na gá ġigäy idínku bálka idin sūräy
 ballankisi ma didi karné alláu Bal'ád nō gú noġó

(1) Lo scecc che decideva la lite ed avanti al quale si stava per la lite (2) e che prendeva cinque rupie, come egli sia stato gettato in carcere; (3) e questo consiglio Cerulli abbia recato, di ciò tengo discorso.

(4) L'incendio che c'era al mondo e la Legge diventata cattiva; (5) l'uomo per cui si stampò il sigillo ed a cui fu data la giustizia (6) e [per cui] la tribù sentiva rammarico, come egli sia stato gettato in carcere; (7) e questo consiglio Cerulli abbia recato, di ciò tengo discorso.

(8) L'uomo che molte ricchezze prendeva e mutava la lite in carcere: (9) cinque rupie prendeva mentre la lite veniva decisa. (10) "Se non accettate il mio suggerimento, questo sigillo non riceve testimoni; (11) mi si portino cinque rupie ed io troncherò il discorso." (12) L'uomo che questo discorso solleva dire, come egli sia stato gettato in carcere (13) e questo consiglio Cerulli abbia recato, di ciò tengo discorso.

(14) La giustizia ora ci è stata decisa, questo giovane ci ha tolto dalla prigione. (15) Le cinque [rupie] diventate per noi rammarico chè non trovammo a spenderle per il suggerimento [dello scecc]; (16) l'incendio di prima ora è finito ed il discorso è diventato diritto.

(17) Male molto avevamo e noi stessi fummo spinti. (18) Il rammarico nostro di prima è finito; ora abbiamo ottenuto un buon consiglio. (19) Questo consiglio Cerulli ha recato, ogni altro discorso è bugia.¹⁾

1) Dal verso 1 al 19 allitterazione in š.

(20) "Io mi chiamo interprete, la mia [parola] è quella che è accettata, (21) io decido la questione, non c'è altro mezzo; (22) e se non si accetta la mia [parola], mi si diano cinque rupie; (23) chè se dieci rupie non mi si contano, la questione è [per voi] perduta". (24) L'interprete che così diceva e ci decideva le questioni, (25) o uomini, questa era bugia ed ora è stata gettata via.¹⁾

(26) A questi torrenti di Baidoa e nel Dôy quanti abitano: (27) "Governo noi ci chiamiamo ed eletti qāḏī." (28) "Relatori delle liti è il nostro nome ed eletti interpreti!" (29) "Eletti 'aqīd²⁾ è il nostro nome, siamo gli uomini che decidono le liti!" (30) Ora nella boscaglia sono stati gettati, l'Eterno ci ha aiutato!

(31) La buona sentenza ora è a noi venuta ed il Dôy ha raggiunto il benessere. (32) La parola cattiva che prima avevamo e che sentenza per noi non era, (33) la parola di prima è stata gettata via, abbiamo ottenuto un comando. (34) Un comando utile ora abbiamo ottenuto ed il benessere di questo mondo; (35) ora è venuto il Governo ed apertamente risplende. (36) Dalle spalle di Baidoa alla strada di Bardera (37) e ai Gālḡa'el che mungono la cammella legandole i piedi ed agli uomini detti Dabārrā, (38) la giustizia che avevamo prima ora l'Eterno ci ha portato.³⁾

(39) Nobili e popolo abbiamo distinto ed amicizia che si rispetta; (40) l'aiuto divino ora abbiamo ottenuto e la Fortuna (Gūl) ce l'ha scelto. (41) Il diritto, che a noi prima veniva rovinato e la parentela distrutta; (42) il mondo è ora amicizia e l'aiuto divino ci è stato recato. (43) L'ingiustizia è stata respinta, la Fortuna (Gūl) ci ha aiutato. (44) "Io ho il credito ed ho la conoscenza del Corano; (45) nè deciderò il diritto se non mi si dà il dovuto: (46) quando talleri mi si daranno e cammelli si legheranno per me (47) quella sera deciderò il diritto": questa giustizia avevamo sul giaciglio. (48) Quella giustizia, che avevamo, ora è stata gettata via sull'albero.⁴⁾

(49) "Interprete è il mio nome, io decido la questione; (50) l'Italiano me conosce e la mia [parola] non rifiuta; (51) se dieci rupie non mi si contano, non si otterrà [di andare] presso di lui; (52) se ricchezze non mi si accumulano, io non deciderò la questione." (53) Quell'interprete che [così] diceva, ora gli è stato tolto il potere. (54) La via che era cattiva e le nostre ricchezze [che ci si chiedevano], ciò è finito. (55) Uno alla cui [parola] obbediamo e di buona via ci è stato portato.⁵⁾

(56) "O 'aqīd, decidici questa cosa, sulla terra ci si distrugge!" (57) "O 'aqīd, decidici questa cosa, i beni [nostri] finiscono!" (58) "Se queste parole mi si dicono e beni non mi si danno, (59) io non sono il vostro 'aqīd nè deciderò la cosa". (60) Queste parole, che prima c'erano, ora il Signore ha gettato via da noi.¹⁾

(61) I bianchi e gli 'Amirān, gli uomini che vendono le merci, (62) conoscevano il brutto parlare che c'era nella terra di Baidoa: (63) "Bianca merce se non mi si dà, nè io deciderò la discussione". (64) Questo parlare che c'era prima, ora il Possente ha gettato via da noi. (65) Di buon sapere si nasce e di qualità di saggio: (66) ora uno dal bel parlare è a noi venuto, il Possente ce lo ha scelto.²⁾

(67) L'astuzia che prima si adoperava, uno contro l'altro, ed il cibo che si prendeva, (68) e, quanti abitano sulla strada di Baidoa, il cibo era loro tolto; (69) la voce mal resa e senza salutare; (70) la terra ora è diventata veramente giusta, il Sire (del mondo) ci ha aiutato.³⁾

(71) Buona cosa ci è stata recata ed il paese si rallegra; (72) molta gioia questo Residente ha portato e ciò di cui si gioisce. (73) Col cibo che prima ci veniva tolto ora nutriamo la famiglia. (74) Molta gioia ora è a noi venuta prima eravamo rovinati. (75) Quello che prendeva cattive orme, ora la famiglia lo trattiene. (76) Il cibo questo Residente ha portato con cui nutriamo la famiglia.⁴⁾

(77) Una bella cosa ora abbiamo ottenuto e questione che è decisa; (78) quel che si insegue sin nel deserto qui si è ora ottenuto. (79) La sorgente di Baidoa ha prodotto gioia, il Signore glielo ha scelto. (80) Colui che ha imparato la nostra lingua decide ora la lite. (81) La sorgente di Baidoa è gioia, che prima era rancore; (82) i beni che prima si prendevano ora Dio ce ne ha salvato. (83) Quello, la cui decisione obbediamo volentieri, il Signore ci ha portato.⁵⁾

(84) Il giorno in cui entrò nel paese e si cantava di gioia; (85) il dissidio quest'uomo ha fatto finire ed il malanno ha gettato via da voi. (86) I dissidi dei Rahanwēn e le prescrizioni che si trasgredivano: (87) "La tua vacca bigia è mia ed esci dal mio campo!" (88) Questo malanno che prima dicevano è stato ora gettato via dal muro.

(89) Forte ordine ha posto quest'uomo nè in piccola parte vi si manca; (90) il mese in cui vi si dirà: "Se ne va!" sarete rovinati. (91) Balad era [per me] aperta quando egli firmò sul libro; (92) la conoscenza antica

1) Dal verso 20 al 25 allitterazione in *t*.

2) Il titolo di 'aqīd era dato ai sottufficiali Somali ed Arabi delle forze di polizia.

3) Dal verso 26 al 38 allitterazione in *d*.

4) Dal verso 39 al 48 allitterazione in *g*. Per la divinità Gūl cfr. appresso pag. 155.

5) Dal verso 49 al 55 allitterazione in *t*.

1) Dal verso 56 al 60 allitterazione in *alef*.

2) Dal verso 61 al 66 allitterazione in 'ayn.

3) Dal verso 67 al 70 allitterazione in *s*.

4) Dal verso 71 al 76 allitterazione in *r*.

5) Versi 77-78 allitterati in *h*; dal 79 all'83 in *alef*.

se ora con conoscenza si accresce, (93) nel nostro paese dove fummo felici egli stabiliva l'ordine.

(94) Quando è venuto a Baidoa ed ha chiuso il male; (95) al suo ordine non possiamo opporci: O Dio, restituiscilo a Balad! (96) Noi prima lo abbiamo conosciuto, eppure a nostro danno lo hanno fatto cambiare. (97) Ci saziavamo della sua parola e la tribù se ne saziava. (98) Per primi quest'uomo noi ha avuto; e quanto a voi la piuma per voi si è messo. (99) Non possiamo opporci al suo ordine: O Dio, restituiscilo a Balad!¹⁾

II. *gērār*.

Gērār è un canto in versi brevi ed in tono concitato che, quindi, si oppone nella forma e nella sostanza alla *gabāy* cantata in versi lunghi ed in tono pacato e discorsivo. Il *gērār* per convenzione tradizionale contiene le lodi di un cavallo: il destriero che il poeta descrive all'inizio prendendo da tale elogio le mosse per il suo canto; oppure quello che, alla fine della poesia, egli domanda al personaggio cui il canto è rivolto. Questa convenzione, che ricorda quella dei canti *Gurāgē*, nei quali all'elogio del guerriero seguono di obbligo versi di lode ed esortazione per il suo destriero, ha fatto limitare l'uso del *gērār* segnatamente alla Somalia Settentrionale, dove soltanto erano gli allevamenti di cavalli.

Il nome *gērār* ha anche esso corrispondenti nel cuscitico: Galla *gērār-sā* 'canto marziale (anche esso in versi brevi) rivolto a celebrare le vittorie nella caccia e nella guerra'; *gērār* 'cantare un tale canto'; ed è entrato anche nell'Amarico: *agarrara* (causativo) 'cantare una canzone di guerra'; *agrārrā* (oggi vocabolo più diffuso) con lo stesso significato.

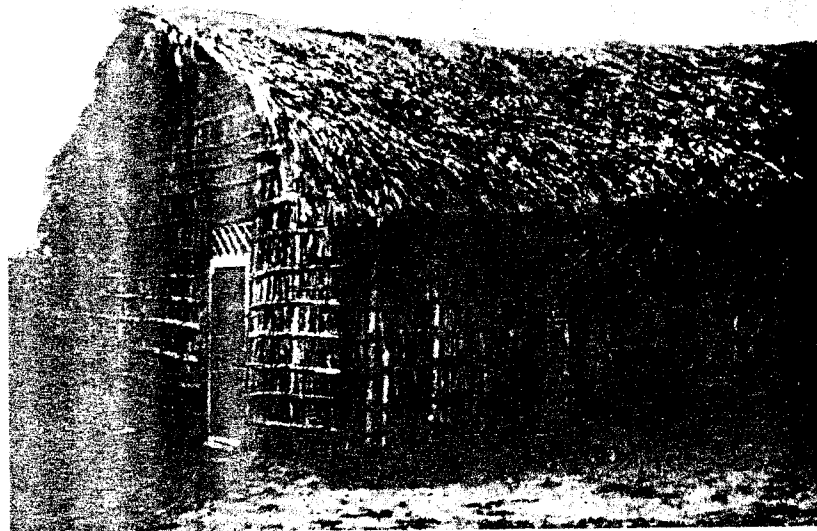
Un'altra convenzione del *gērār* Somalo è la descrizione del cavallo fatta principalmente per mezzo di comparazioni sì che nel canto si susseguono i paragoni più vari, ognuno dei quali allude ad una qualità del cavallo che viene elogiato. Così in varie *gērār*:

1) La velocità del cavallo (allitterazione in *m*):

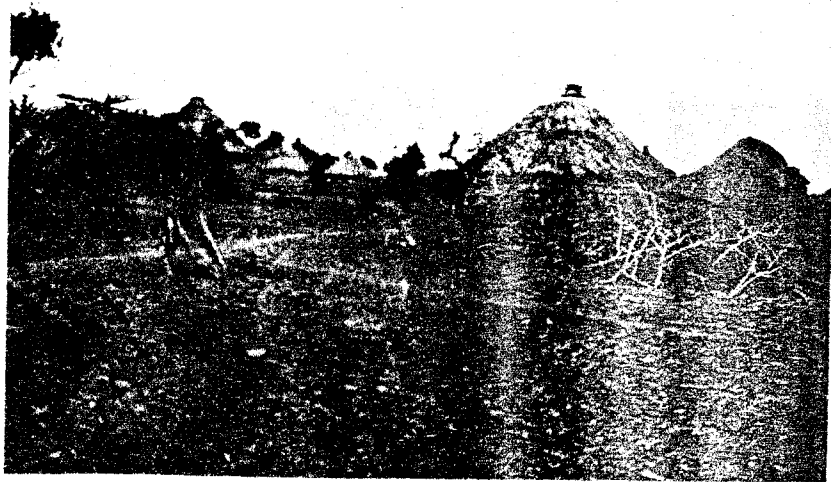
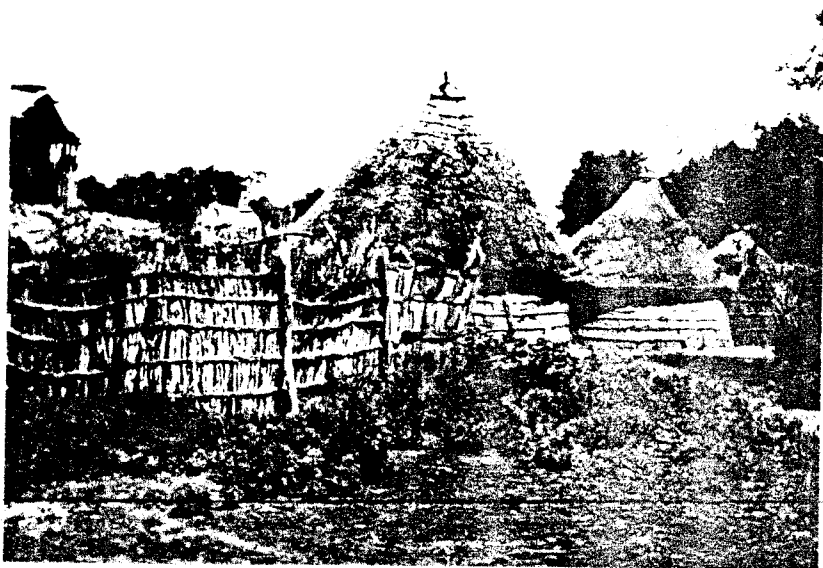
allāu-yā nēfka madōbe.
ma hāldā māqrib bā
ō 'id ka madānhayā

Dio mio! Il morello.
È forse un maschio struzzo al tramonto
che alla gente si cela?

1) Dal verso 84 al 99 allitterazione in *b*.



FIGG. 9-10 - CAPANNE RETTANGOLARI ('arīš) DI SOMALI AGRICOLTORI



FIGG. 11-12 - CAPANNE CIRCOLARI (*mudullo*) DI SOMALI AGRICOLTORI



FIG. 13 - CAPANNE CIRCOLARI (*mudullo*) DI SOMALI AGRICOLTORI



FIG. 14 - CAPANNE SMONTABILI AD ALVEARE DEI PASTORI SOMALI

2) L'andatura elegante (allitterazione in *q*):

ma garób qillaudá
ō muqlád qúqa maršá
ō wílál qauránhayá

È forse una giovane cortigiana
 e con erbe aromatiche si strofina le coscie
 ed occhieggia i ragazzi?

3) La nervosità del puro sangue (allitterazione in *g*):

'érku ō gálab horé
gábdankísa miyá

È forse il fremito
 del cielo alla prima sera?

4) Il battito degli zoccoli (allitterazione in *g*):

ma gabáqqa gudúdan
ō géyankêda la siyây
ō gúyo wâyn lô gú qíbây
qárka ti ganá'lá
iyyo garbasârka qarírrá
gôr ninkêda ō gamá'san
géd haqkísi haqsádây
gônigéd gar ma gôgto
kabekêd gurdamáyân
gara'ôda miyá

È forse la rossa fanciulla,
 di cui è stato dato il donativo nuziale
 e molta ricchezza è stata per lei pagata:
 vesti di pregio
 e copri-spalle di seta;
 e che, quando il suo uomo assonnato
 si riposa all'ombra di un albero,
 non rimane sola, separata:
 non è forse il battersi
 dei sandali di lei scalpitanti nella corsa?

Darò qui di seguito alcune *gērār* di poeti Migiurtini 'Ismān Maḥmūd, composte secondo gli schemi tradizionali negli anni tra il 1929 ed il 1930 quando erano in corso le questioni di pascolo ed abbeverata tra i Migiur-

tini stessi e le tribù dei Wársangali e Dūlbahanta dell'allora Somalia Britannica (questioni successivamente regolate di accordo nell'ambito della Somalia unita).

1. *gērār* (allitterazione in *h*).

haddán nef gár ka haystán

*iyyo wál iyyo fán
iyyo herqíya gabagäyga
mar haddánan halélin
ürkás an ka hugmá.
húnga wá is ku hér
hal bottálá há gōgo
gērār ī má hagágo
háša gēlo ū fi'néd
háلكو só ka ma gōgto
gōrgor hádda kaléto
hádda só ka ma wēyna
sou halqágo ugárta
heybadóda ma qēra
nin libáh ku hūngóday
intū hos iss ū gábšo
háudka sóu ku ma dūnto
ma maródi hanqármáy
la hor gōgsan kará
abriski hírin gífa
miyāy habánayān
hor ū qádi karán
ma Suldánka halkísa
nin haurársan yirá
iyyo nin ku só hírtó máhe
la harér marayá.
hagági Ingríska
iyyo huwánti qablamāysāy
hádur sóu ka ma yélin
hánti ma ahá dalkēno*

*afartás ma hagági
hanqiyó is ka qáfāy
hal kalétona wá.
kui haygédáda gōgi
ō hortísa martén bā*

Se pel mento non trattengo un destriere
e il giuoco e la vanteria
e la gioia del mio canto;
se una volta non l'ottengo
da questo cuore ne sono afflitto.
Il non avere ha la stessa legge.
Un canto leggiere stia,
[chè] altra *gērār* non mi è innanzi!
La cammella migliore della mandria
non sta forse da sola?
Il falco tra gli altri uccelli di rapina
non è forse ora il maggiore?
Forse il maschio struzzo della caccia
non è di alta bellezza?
L'uomo per cui ha ruggito il leone
mentre giù si rannicchia
non si nasconde forse nel bosco?
Forse all'elefante che assalta
si può far fronte?
Il pitone che giace sul sentiero:
lo raggiungono,
possono passargli innanzi?
Forse al Sultano
chi gli dica: sì!
e chi a lui accorra, piuttosto;
si può (altrimenti) passare a lato?
Il volto dell'Inglese
ed i seguaci che discutevano
non ha forse egli reso menzogna?
Non è forse possesso nostro il nostro
paese?
Queste quattro ho presentato,
tralasciando altro parlare.
Ma un'altra vi è.
Quelli che nella boscaglia stettero
e prima di lui passarono:

*ninna héybada ū yēlāy
ninna hōs ū luqsámāy
ō hiqdōdi la qábá
gūgās horé sīdīsa
yān háwo ku sidanná
mānta nō hānan qād
qabíl héybta wodāga
gēsi hor haddis tāga
dēqsi ō is ka qība
hananqād la yaqán
hádal kár wā ku yálle
ad an hátan kū módnāy
in hōstáda lō gōgo
hantidáda nō dēqdo
haurartáda la yēlo
wahás hēlašā gōga
hénsa ī ga dūl yállo
há-d-la-qōq ī ga sí.
dabadéd hadalkāyga
hoggán bād ku waddāye
háika dōnta bā gē*

uno bellamente agi
uno diede scarso
e se ne ha ricordo.
Come la prima pioggia della stagione,
ti portiamo desiderio.
Oggi procedi innanzi per noi!
In una tribù, che comune ha il nome,
un valoroso si avanza nel piano,
munificenze elargisce,
si conosce che egli procederà innanzi,
c'è uno che può parlare.
Te ora ti abbiamo creduto;
che a te presso si stia!
Che il tuo dominio ci basti!
Che la tua parola sia eseguita!
Di quel che hai a lato
— la briglia è a terra a mio danno —
dammi uno che con l'aquila gareggi!
Poi la mia parola
con le redini tu guiderai;
conducila dove-vuoi!

2. *gērār* (allitterazione in *š*).

*Suldánki wā nin šattār'a
wā šekko iyyo ahiyārā
wā ninka rág-bā šégāy
Suldán lō širó wāye
kubārádka šafkísa
iyyo šunki douládda wāye
šámsado dúhur gōgta
iyyo dáyyah ša' baháy wāye
libáh šarubka híga
wā maródi šabáb'a
wā šāy addūn ka wēn
šár haddū ku daqāqo
árka Sól šarafkísa
šāy is ku šábbo yihín*

Il Sultano è uomo esperto,
è fama ed è saggezza,
è colui di cui le genti discorrono,
è Sultano cui si tiene assemblea.
È lo sterno dei grandi;
ed è lo « *šum* »¹⁾ del Governo.
È il sole levatosi al meriggio.
È luna a pienezza uscita.
È leone che il baffo si solca.
È elefante vigoroso.
È cosa maggior che ricchezza.
Se a guasto si muove,
la nobiltà del maschio leone del Sol
è con lui una sola figura.

1) L'allitterazione in *š* particolarmente difficile nel Somalo — e quindi prova dell'abilità tecnica del cantore — ha obbligato il poeta ad adottare qui la voce araba *šum* 'capo'; ed, appresso, vari vocaboli arabi al posto di quelli somali.

haddû héyr ka šafé' i
 šēggis wā-n la hēlāy
 haddû hāggo kū šido
 wā nin šāfidu ū rēbtāy
 šalāy bā la ōgādāy
 Ingris širan iyyō
 šōurki wā kā ḥumadāy
 šan farōd iyyo hōg
 bū ka šēgtāy dālki
 šānigi Hūddun gōgāy
 šamarēr iyyo yāb
 iyyo šahmād bāy ū dīntēn
 afartās intan šēgāy
 wā gērār šahnaddīsa
 šišāy ma ū daqāqāy
 haddi an ḥamar šēyd iyyo
 āškir šōbtada bōbo
 iyyo ʿāynab šānla hēlā
 yān gērār kū šubāya
 šāreḥi an ka dāfo
 sō ʿanlāynahayā
 yū šinka ka gā higādin
 šaharāyn bilihīsa
 yān šeddāyda ka maqna
 šay-na mānta ma háysto
 šallāy bān kū girā
 Suldāno šuqulkīsa
 šidda hā ī gā rā'in

nefka ad šēgtāy ī sī!

3. gērār (allitterazione in s).

Suldānki amranāyo
 ninki ānu ū sūgaynāy
 ō sammantīsu na dēqdāy
 salantāda horrāysāy
 bal sagōntiga mānta

Se a bontà intercede,
 il dir di lui non è raggiunto
 Se discorso ti trita,
 è lui cui tu tieni a salvezza.
 Ieri ancora lo si conobbe.
 All'Inglese l'assemblea ed
 il consiglio andò a male.
 Con le cinque dita e la forza
 aveva [l'Inglese] preteso il paese.
 L'ora in cui Egli si levò a Huddun,
 di meraviglia e stupore
 e sbalordimento morirono.
 Mentre io queste quattro ho detto
 (è il carico del gērār)
 non mi son mosso lontano.
 Se il baio scuro ed
 il balzano elegante rapisco,
 ed il morello bello ottengo,
 ti verserò [ancora] poesia.
 Passo oltre al commento:
 e faccio così cinque,
 perchè lo šin¹⁾ non imbarazzi.
 Per le lune di due mesi,
 son lontano dalla mia capanna,
 ed oggi nulla ho.
 Sono in melanconia.
 O Sultano, quella sua questione — e
 per l'insistenza non averla a noia
 a mio danno! —
 l'animale, che mi avevi promesso,
 dammi!

Il Sultano che ordina,
 l'uomo che noi attendevamo
 la cui bontà ci soddisfacesse,
 [sei tu]; ed il tuo saluto precedette;
 ma oggi del seguito

1) L'allitterazione in š spinge il poeta a portare i suoi argomenti a cinque (š in Somalo è: šan); e questo gentilmente introduce la richiesta finale del dono del cavallo, che la tradizione del gērār vuole.

samī'sa degāyso
 marhadāū sōddon gārāy

ō sānku-nēf-lā ḍamāyāy

ō rāg bā sō ag faristāy
 ma sammān iyyo héyr
 ma ḥummān bū ku sittā
 ō siyāda an la lā qāybsan

ma suldān iyyo wil
 iyyo salādīnta kalēto
 iyyo ninki sārka ahā
 bū sō dōwāy inti bā.
 wuhū šōhdīnta gōga
 sinadāy hā dībo!

ma ninki mar salāmo
 ḥamar šeyra la hōdiyo
 salabōyīn darmān'a
 mid un sinahayā
 sāsū dēg ū bahšā.

ō ninka an inḍo sārīn
 bā samī' ū kā yaqān
 ma Bosāso sālkhōdi

Seylāddi Berberād
 iyyo sifādi Wēbiga
 sūqyādi Ḥamarwēn
 Singībār ka šišēto

iss ū sō mārāyssa
 ō ḥalkis wōda sābtāy
 afartās ma saḥīḥāy
 sub'eyādo is ka dāfāy
 sōud kalētona wā.

sāgi' i la ōgādāy
 haddi šeymo la géyo
 salabōyīnka rēba
 ō sarbidō ka dowāqay
 iyyo fulōgi selēle
 ō hadday sanād ū yēqdo
 sūriyo mēl ū ka dūntāy
 kā la sārō šogā.

ascolta il canto!
 Quando una volta (l'uomo) ai trenta
 è giunto
 ed ha conosciuto quanti dal naso
 respirano
 e si è seduto presso i guerrieri,
 il bene e la prosperità
 od il male egli porta?
 ed abbondanza che con lui non è
 divisa.

Un sultano ed un figlio
 ed altri sultani
 e l'uomo che è di bassa casta:
 tutti egli ha ospitati.
 Egli è sui confini
 per elargire munificenze.
 A chi una volta lo saluta
 un baio veloce,
 la svelta tra le giumente,
 uno di questi egli dà.
 Così egli dona ricchezza.
 E chi non lo ha visto coi suoi occhi,
 di fama lo conosce.
 Ai piedi di Bosaso;
 a Zeila di Berbera
 e la ripa del Wēbi,
 i mercati di Ḥamarwēn
 e Zanzibar più lontano
 si passano la sua fama
 e tutti ripetono la sua notizia.
 Queste quattro ho firmato,
 lasciando il recitare a memoria.
 Ora è un'altra voce.
 Il valoroso ben noto,
 [che] se alla mischia è condotto,
 trattiene gli svelti corsieri
 ed il grido di guerra fa risuonare;
 ed il vile che salta via
 e se il proiettile gli fischia
 si nasconde;
 (questi due) son di immagine ben
 lontana.

*siqigi la yaqân
sôryo gêlo ù ðiba
sáfaddi ù timáddo
sîdi 'êl ù ða'âyso
iyyo sawábka an wah oqón
ô martidîsa ka sêhda
sôrta 'êb äy ká rá 'dây
ká la sûro fogá*

*nín sellân iyyo dâr
iyyo serîro ku hurdá
sibrár 'ânaha gêlo
súbihi ku qurá'da
nín ugâr sabánaya
súryadu ù gú ðigäy
sirîqädu ù gú heräya
ká la sûro fogá*

*sôbir án wah ôgäyn
sâka gêlo is ká rá'ây
Sól 'alénlä ù fôfšäy
iyyo nín diyûro saméystäy
ô samâwâdka ù dôfäy
sîdu ù dôna bā yêläy
ká la sûro fogá.*

*afartâs ma sahihây
sub'iyádo is ka ðáfäy
sôud kalétona wâ.
mârka an hâmar séyri
sîfhîsa ðaqâgô
sâkimó i ðegâysta
wôr yahê hâmar sêri
mârna sig mârna sêdo
mârna säymaha rôbko
mârna sâdal wonâgsan
ma rêr Sûr timirtîsa
mârna sáf mârna šâl'e
iyyo sâfar-kêne harîro
mârna sôugad magâlo
lô gu dâdšây siyaqâd
nín sarêto ù dônan*

Il generoso ben noto
che dona per cibo cammelle
e la gente a lui viene,
come ad un pozzo si accorre da lui;
e l'inetto che nulla sa
che dorme a danno dei suoi ospiti
ed al cibo segue la vergogna
(questi due) son di immagine ben
lontana.

Chi ha scala e casa
ed in letti dorme;
con un otre di latte di cammella
al mattino fa colazione;
e chi sta in agguato per caccia,
ai passaggi ha messo
e legato il lacciuolo
(questi due) son di immagine ben
lontana.

Lo stupido che nulla sa
stamane ha seguito le cammelle,
le ha pascolate nel Sol fronzuto;
e chi si è costruito alati
ed ha navigato nei cieli,
quel che vuole ha fatto,
(questi due) son di immagine ben
lontana.

Queste quattro ho firmato
lasciando il recitare a memoria.
Ora è un'altra voce.
Quando io del baio veloce
le qualità fo muovere,
o presenti, ascoltatemì!
Ohè! O baio veloce,
una volta: antilope ed una: nervo
ed una volta: crini della pioggia
ed una: bel disco al tramonto!
Sei forse dattero delle genti di Sür?
una volta: lana, ed una: scialle
e seta che carovana portò;
ed una volta: sposa della città
su cui furon cosparsi monili,
promessa ad alto marito,

*sohádki šidátayó
mârna súra beris'a
ôn sabâlki la gá gôynin
mâr horwéynka sarár'a*

iyyo Sanág mël ā kú naháy

*mârna sényada gêle
sidkanó la dabóläy
mâr halélo la so 'áy
mârna Suti lo'äd
sâyah mël lá ga fôfšäy*

*sihintîsa iyyo ðáyda
mar marôdi siwában
mârna séylä'e ár
hâlða sétada gôstay
mârna siggi iyyo 'auši
iyyo sâgandâqe bi'idko
mârna séynti iyyo gúdkî
sammuddîsa gudâdni
sawakîn iyyo lâl
iyyo qorrâhda súbah gôgta
iyyo súlidi mâradi
ka sillón ðammidôd
mahmûdi sibaqáno
nínka mânta i siyây
'umrigîsa siyâd
samânin kór ù ðáf
mâlinti sannahábo
iyyo saharîr. iyyo 'êb
séymaba lá iss ù gú gêdo*

*sanaddâda hâ tôsto
haddi äy idin siyäsâ-yyo
súlah sô garatân
sammân mēša la kêna
sarâkîša kaléto
ka sarráy weligâ*

che brucia profumi *sohád*.
Una volta: stelo di riso,
da cui la spiga non fu tagliata.
Una volta pettoruto cammello
adulto;
e Sanag¹⁾ che in un luogo si è im-
bizzarito;
una volta: cammella acera
che pel piccolo fu velata;
una volta: partoriente prescelta;
una volta: la vacca Suti
ricondata dai pascoli delle prime
pioggie
col suo burro ed il fresco latte;
una volta: elefante,
una volta: maschio leone artigliante,
struzzo che ha tagliato la pastoia;
una volta: antilope e gazzella
ed oryx da sola pascolante.
Una volta: il suo crine e la criniera
dal colore rosso
sono sandali arabi e perle
e sole che si leva al mattino
ed orlo rosso di toga;
e più bello che tutti questi!
e cotonata mahmûdi tinta!
Chi me lo ha dato oggi
[o Dio] prolunga la sua vita!
Possa tu oltrepassare gli ottanta.
Nel giorno del castigo
e della pena e della vergogna
e della mischia per cui ci si guarda
l'un l'altro,
l'età tua sia diritta!
Se tu la politica
e la pace comprendi
ed il portar qui il bene
sugli altri governanti
possa tu sempre dominare!

1) Nome proprio di un cammello da sella.

III. *širib*.

Se la *gērār* è necessariamente limitata piuttosto alla Somalia Settentrionale, lo *širib* — altro genere della poesia dei Somali — sembra invece diffuso particolarmente nella Somalia Meridionale.

Lo *širib* è una poesia molto breve: una quartina di versi corti od un distico di versi lunghi. Il tema è sentimentale, assai spesso malinconico e nostalgico. Artisticamente più vicino alla nostra sensibilità, esso ricorda da presso un analogo genere della poesia dei Galla dell'Etiopia Occidentale.

Il nome *širib* è anche esso cuscitico: il Galla ha *sirb* 'danzare', *sirbā* 'danza' e la radice cuscitica \int *širb* corrisponde, mi pare, al semitico \int *zbr* (la danza ed il canto hanno dovunque un ovvio vincolo semantico).

Ecco alcuni esempi di *širib*:

Queste due quartine sono di un poeta dei Molkāl, nella valle del Wēbi.

Allitterazione in *h*:

1. *hirābti haddi la gāro*
ô la ka lá hurdó
sīdi waḥ ḥōsta ī gá ġirtéd
an kû habána

Quando l'alba giunge
e noi si sta dormendo lontani,
come qualcosa che sia a me vicina
io ti tocco.

2. *hirto wa ī dāwdāy*
ī-na hilmantóy
hīlib ā is ku yāl
an is hurāyn mahiné

A torto mi hai colpito
e mi hai dimenticato.
Siamo della stessa carne;
non ci schiveremo l'un l'altra!

Quartina di un poeta dei Rahan-Wēn Ēlāy. Allitterazione in *h*:

3. *hāl an ka áro*
hēbedka yāllo
hērki ū sēto
ī sī hasúso

Una parola ti dirò
e l'ho nel cuore:
in ogni paese dove entrerai,
ricordami di più!

Quartina di un poeta dei Mantān 'Abduḥ. Allitterazione in *d*:

4. *ay dēra dididobāy*
dālki ī ga dúrobāy
ay dūbo damagobōy
dād mā-n kû gu dōrsada

O gazzella rosseggiante,
la terra mi è diventata deserto.
O snella affusolata,
ti potrò mai cambiare con altri?

Distico di un poeta dei Molkāl. Allitterazione in *s*:

5. *sanḡēr sōnḡād ī sidetāl an kû sūge*
sīdē tahāy?

'O naso dritto, ti ho aspettata per (i mesi di) *sōnḡād* e *sidetāl*;
come stai?'

Distico di un poeta degli Hawādlā. Allitterazione in ':

6. *intū 'ērḡirka ka só 'arāyo*
'arfou 'ayyārta an is lá 'awāyina

Sen che spunti Venere mattutina,
o profumata, passiamo in danze la notte!

Quartina di un poeta dei Molkāl. Allitterazione in ḡ:

7. *sīdi an ku ḡa'laye*
sīdi-n ka gá ḡēdo
is ku ḡin mahiné
kālāy ḡḡg

Come io ti amo
e come io in te vedo
non è forse uguale?
Vieni! Stai!

IV. *manso*.

Il nome di *manso* designa, particolarmente nella Somalia meridionale, una composizione poetica, con versi lunghi, ma senza le costrizioni convenzionali della *gabäy* e dedicata non più ad argomenti gravi, bensì generalmente a canti d'amore.

Così, un poeta dei Molkäl (allitterazione in s):

1. *salsalūganāy sīdi ūla sarīrēd*
salsalūganāy sīdi sāymihī rōb
salsalūganāy sīdi bādār harēdād
salsalahāda an rābā iyyo mēl sammōn sēhādo

O tu diritta come i bastoni del letto;
 o tu diritta come i crini della pioggia;
 o tu diritta come lo stelo della dura spuntato dalla terra umida;
 le tue carezze io voglio ed un bel luogo dove dormire.

Ed uno dei Badi 'Addo (allitterazione in b):

2. *bag yarāy bil dān quruḥsanāy barāšo wā dōure*
bartāda wā ī ga rōn boqōl halād ō gēle
barrinkāda wā ī ga rōn boqōl ilmadēre
būnki iyyo bādarka ninki sisīd būrti ḡannāda ḡōga
hādda waḥā ī gā bilrōn bāgga ga'anta la ī sāro

Vita stretta, luna piena, bella, conoscerti è cosa eletta.
 Conoscere te è meglio che avere cento cammelle.
 Parlare con te è meglio che avere cento cugini.
 Colui, cui tu dai caffè e dura, sta sul monte del Paradiso.
 Adesso quel che per me è ottimo: appoggiami le braccia al petto:

Di un poeta dei Badi 'Addo (allitterazione in d):

3. *gabārāy waḥā tahāy daddādsano ēri ō mēl duksōn ḡōga*
gabārāy waḥā tahāy Dibbo nīrig ō dōḥa lō gū dāye
gabārāy waḥā tahāy didīdāy lo'ād ō dāyrtā ū gū dā'de
gabārāy waḥā tahāy darōllā gaṣān ō dāba' la marsīye
in badān an dīris āhēn kū mā ad an wāyddīne
'āwada an dēg sō irī haddī darāḡa dōurāyso

O fanciulla, tu sei pecore sparpagliate che stanno in luogo ombroso;
 o fanciulla, tu sei la giovane cammella Dibbo lasciata al pascolo;
 o fanciulla, tu sei rossa mucca quando la stagione è stata piovosa;
 o fanciulla, tu sei scudo ornato che è stato unto di aromi;
 per molto tempo siamo stati vicini e nulla ti ho chiesto,
 stanotte sono spuntato, se tu osservi rispetto.

Di un poeta degli Ḥawādlā (allitterazione in s):

4. *soddāda mēši ad ū sārārānāyso*
ā sagaradkāy ku sūbana

Dove tu stendi il tuo giaciglio
 sarebbe bella la mia agonia.

Di un poeta degli Ḥawādlā (allitterazione in s):

5. *sīdi sumḥānyō salūganōdāy*
sīntā sīntā ī gu sār
dūlka sigo wāye inti sīntāda ka sō sokāyso

Slanciata come una biscia;
 ponimi la coscia sulla coscia!
 Il terreno è polveroso, dalla tua coscia in qua.

Da un altro poeta degli Ḥawādlā (allitterazione in d)

6. *dāl wayē Qurān dīgān dāyin wā Rabbīḡāy*
dōnīda dūl badān āy la daddā
dūnya qabā dībi lō mā herō
dabrima tōsan doulāda ḡašēda
amma ī dāyr amma dēqa ī sī
wā dōḥanā. mā kū du'ōya

Dāl è il Corano che si pone; eterno è il mio Signore.
 Nella barca molta folla vi si accumula.
 A chi ha ricchezza non si dona legato un bue.
 O tu dagli stinchi diritti, progenie di nobili,
 diseredatami oppure fammi contento!
 Il prato è fiorente. Ti benedirò?

Altra volta lo stesso *manso* viene adoperato in tono elegiaco per argomenti più gravi. Così nel canto dell'Islāu Bōrā all'assemblea annuale della tribù Mantān 'Abdullāh a Garab'addo nel 1909 (allitterazione in h):

7. *Hadāmo iyyo Lubāyo maḥā Abgāl ḥāḡḡa la gú gēye*
Hirān gobal giró ō gālāda huri wāyo
Habār Gidir iyyo Dārōd kuās wā hawēn gālo
Hillibi iyyo Dāūd hoggān ku galšāy wāli ku hayāne
Halagumārrā iša ū ḡigāy ā wāli ka hawāyisa
Hubēr iyyo Ifmāggā kuās wuhū ka ḡigāy hébed la málayo
halāg lō má ḡa' lō huruwāyti wā gēri
hēr Mantāno lō má huró hā lá galó hoggān ḡpulo!

O Adama e Lubāy, perchè è stata portata la lite agli Abgāl ?

Hirān sta lontano e non ha schivato gli infedeli.

Gli Habār Gidir ed i Dārōd, quelli sono femmine degli infedeli.

Ancora gli Hillibi ed i Dāūd sono tenuti per le briglie che quello ha messo loro.

Ancora Halagumarrā è putrida per lo sguardo che quello gli ha diretto.

Gli Hubēr e gli Ifmāggā, quelli ne ha fatto pecore da mungere.

La fine non piace; e quella che non si evita è la morte.

O gente Mantān, pure non si può evitare: entriamo nelle briglie del Governo!¹⁾

Altro cantore ha volto il *manso* a toni lievemente scherzosi. Così (allitterazione in h):

8. *wahā is ḡigā ḥōla nim ān lāhēn iyyo hanūn qāḡo*
wahā is ḡigā nin harrogón badān iyyo ḡisāb lābe
wahā is ḡigā ḥēla nim ān lāhēn iyyo dāb iyyo ḥābo
wahā is ḡigā ḡididkisi nin lá degāy iyyo ḡāmmi iyyo qāylo

Sono collegati: chi non ha denaro e la molta fame.

Sono collegati: chi è molto elegante e lo scarso comprendonio.

Sono collegati: chi non ha moglie ed il fuoco e la legna.

Sono collegati: chi vive coi suoi parenti e la maldicenza e gli strilli.

1) L'Islāu con questi versi, pure amari per la sottomissione già avvenuta da parte di altre tribù Somale, conclude esortando la sua tribù a rassegnarsi a quello che allora gli appariva inevitabile.

III. CANTI DEI RITI PER L'OSSESSIONE (*sār*)

In tutta l'Africa Orientale sono diffusi popolarmente i riti di possessione, per i quali si ritiene di ottenere che un essere soprannaturale venga ad incarnarsi nel corpo di una determinata persona; e, successivamente, si obbliga tale essere ad uscire dal corpo dell'ossesso. Il genio, che così si incarna, in Etiopia è designato, in amarico, col nome di *Zār*, che è poi, in realtà, l'antico nome della Volta Celeste divinizzata, divinità suprema del paganesimo dei Cusciti. Il nome, in varie forme, si ritrova ancor oggi a designare il Dio-Cielo nei linguaggi degli Agau e dei Sidama.

In Somalia il genio che si incarna è detto appunto *sār* (che è la pronunzia somala di *zār*, mancando nella lingua somala la *z*). I fenomeni di ossessione nelle tribù Somale sono provocati — come è anche in Etiopia e come ora vedremo particolarmente presso le genti 'liberte' dei Somali — da riti particolari. Ma presso le tribù Somale più frequentemente essi sono piuttosto la conseguenza spontanea di stati di eccitazione collettiva. Avvengono, ad esempio, nelle particolari condizioni di esaltazione psichica che erano causate nel beduino nomade, che vive ordinariamente isolato, dalle riunioni di folla per le assemblee annuali della tribù. Così anche non rari erano i casi di *sār* durante lo *ōr-gōys*. Al termine, infatti, del canto di un gruppo di armati, sia nelle assemblee che nelle carovane, gli uomini si raccostavano in stretto cerchio e, levando in alto le armi, lanciavano un canto spiegato, su di una melodia diversa da quella sin allora seguita nel precedente movimento del gruppo. Questo assembramento e questo 'taglio del grido' (somalo: *ōr-gōys*) segnava la fine della riunione. E di qui e dalla nuova melodia e dal tono altissimo e dal ritmo incalzante del canto derivava la eccitazione e quindi i casi di *sār*.

Raggiunto così dal 'posseduto' dal *sār* lo stato di *trance*, si svolge il rito per scacciare il genio e far tornare l'individuo nel suo stato normale. Anche per tale rito in Somalia hanno particolare valore il ritmo. Ogni ossesso è specialmente sensibile ad uno speciale ritmo. Affermato questo in un ritornello che precede e segue il canto su tale ritmo modulato, l'ossesso che generalmente è caduto a terra e diventato insensibile, comincia a scuotersi, a muoversi lentamente; poi si leva ed, a poco a poco, prende a danzare su quel ritmo del canto sin che gradualmente si libera dell'ossessione.

I canti che accompagnano, dunque, tale rito sono, alcune volte, allusivi alla generazione ed in linguaggio assai libero. Per ovvie ragioni ne dò qui un solo esempio. Altre volte, invece, celebrano la tribù dell'ossesso.

1) Cfr. *Somalia*, vol. I, pag. 181.

1. Canto del *sār* di un gruppo Mantān 'Abdullāh (allitterazione in g):

au hō hobálladi hoballāy
hobállāyó au hoballāy
au hō hobálladi wā sidās
ar gūs iyyo góur wā is galāy
ar gúski gárab ū ká ġabāy.
góurna dáqar ā kú qa'áy
ar gúski wā dábar iyyo hoggán
qandúrta wā lámma qolkáb

I primi tre versi sono il ritornello che indica il ritmo.

Ohi! il membro e la vulva hanno litigato.
 Ohi! il membro si è rotto una spalla
 e la vulva ha avuto una ferita.
 Ohi! il membro è lungo quanto una pastoia più un morso,
 la vulva è larga due stanze.

2. Canto del *sār* di un gruppo Migiurtino 'Ismān Maḥmūd (allitterazione in ḡ):

wor gašántida dábarka wéyllā
wor qašádi abódi la'áye
wor ninkāga dēhda ū ká qumāy
wor hā qalín ō qalanqalóy
wor hā qalín ō qábar adkāye ehé

Ohi! la ragazza dal grosso dorso!
 Ohi! che il vampiro distrugga i tuoi piccoli!
 Ohi! tuo marito si è nascosto nella boscaglia.
 Ohi! non partorire e gonfiati!
 Ohi! non partorire e fa forte il tuo dorso!

3. Canto di un gruppo Migiurtino, 'Ismān Maḥmūd (allitterazione in b):

wor libāḡ bótimo ū dayāy
wor šabél baranbaró ū dayāy
wor tumálka búfada ū dayāy
wor bahdāyda boqornimó ū dāyāy ehé

Ohi! al leone pel salto ho guardato.
 Ohi! al leopardo per le macchie ho guardato.
 Ohi! al fabbro per il soffiato ho guardato.

4. Canto di un gruppo Mantān 'Abdullāh:

wor maní sārkāga rún yaháy
sī búbe é kor iss ū qāḡ
sī búbe é kurtúman fúl

Ohi! se il tuo *sār* è vero,
 vola via e levati in alto!
 Vola via e raggiungi i tronchi degli alberi!

A questi riti di esorcismo del *sār* presso i Somali fa riscontro, presso i 'liberti' Negri lungo il Wēbi, un rito per ottenere la incarnazione del *sār*. Lo ho visto presso i Garmagalā nell'agosto 1919. I danzatori si dispongono in cerchio. Su di un arco del cerchio sono tre suonatori di tamburo con i loro strumenti. Esce dalle file quello che deve invocare il *sār*, si colloca in mezzo ai danzatori e comincia a cantare. I suonatori sul principio gli rispondono cantando lentamente; poi accelerano a mano a mano il ritmo dei tamburi. Il ballerino comincia a danzare, cessando il canto, e ritmicamente si avvicina e poi si allontana dai tamburi. Portano allora presso i tamburi uno scudiscio ed un tizzone ardente. Il ballerino piglia prima in mano lo scudiscio e balla facendolo scoppiettare a destra ed a sinistra. In seguito ripiglia il canto interrompendolo, di tanto in tanto, con scrosci di risa. Si accosta quindi nuovamente ai danzatori, getta lo scudiscio e prende il tizzone acceso. I tamburi accelerano ancora il ritmo. Il ballerino ripiglia la danza, si scaglia col tizzone alto nella destra, contro il cerchio degli spettatori di fronte ai tamburi, ne attraversa la fila e poi ritorna al centro sempre di corsa ritmata. Fa questo due o tre volte, interrompendosi ancora con risa convulse e gridi, sin che si pone il tizzone acceso fra le labbra cavandoselo poi subito fuori. Cade allora a terra in trance. Il *sār* lo ha raggiunto.

IV. NEI LAVORI AGRICOLI

Nella 'terra nera' (somalo: 'arra madḡu), la striscia dove il fiume deposita il suo limo, lungo il Wēbi, i lavori agricoli sono spesso accompagnati da canti, come abbiamo visto che canti accompagnano l'abbeverata ai pozzi. Così:

i battitori di cereali (nella zona di Mahaddāy):

1. *Adamó, adán yerāyé.*
hā! wā lá galāy.

— Gente, è risonato l'appello alla preghiera.

2. *Adamó búnka yēráy.*
beláyadi má la billabayé?

Gente, è risonata la conchiglia.¹⁾
Si comincia la battaglia?

i mietitori:

1. *gabár galláy ku úrodáy*
Garmagalóy
ar Garmagalóy gabár galláy ku úrodáy

Una ragazza è diventata incinta in mezzo al granturco,
o Garmagalä.
O Garmagalä, una ragazza è diventata incinta in mezzo al
granturco.

2. *selid wā sōr ġinni ma santó*
siġin burälä hä la ī gú sōró

L'olio è cibo da genii malefici, non va bene.
Mi si nutra con grasso ben ricco.

le donne portatrici di covoni:

adēró Háylä! adēró Háylä
ħummán kū má kēno
hēlo hún ā kū ħarira mahiné

Zio Haylä! Zio Haylä!
non ti porto io il malanno.
Mogli cattive ti sono spose, bensi.



FIG. 15 - DANZA DEL SĀR A MOGADISCIO

1) La conchiglia (*bun*) è suonata per chiamare qui all'avoro di battitura.



FIG. 16 - DANZA DEL SÁR A MOGADISCIO



FIG. 17 - DANZA DEL SÁR A MOGADISCIO

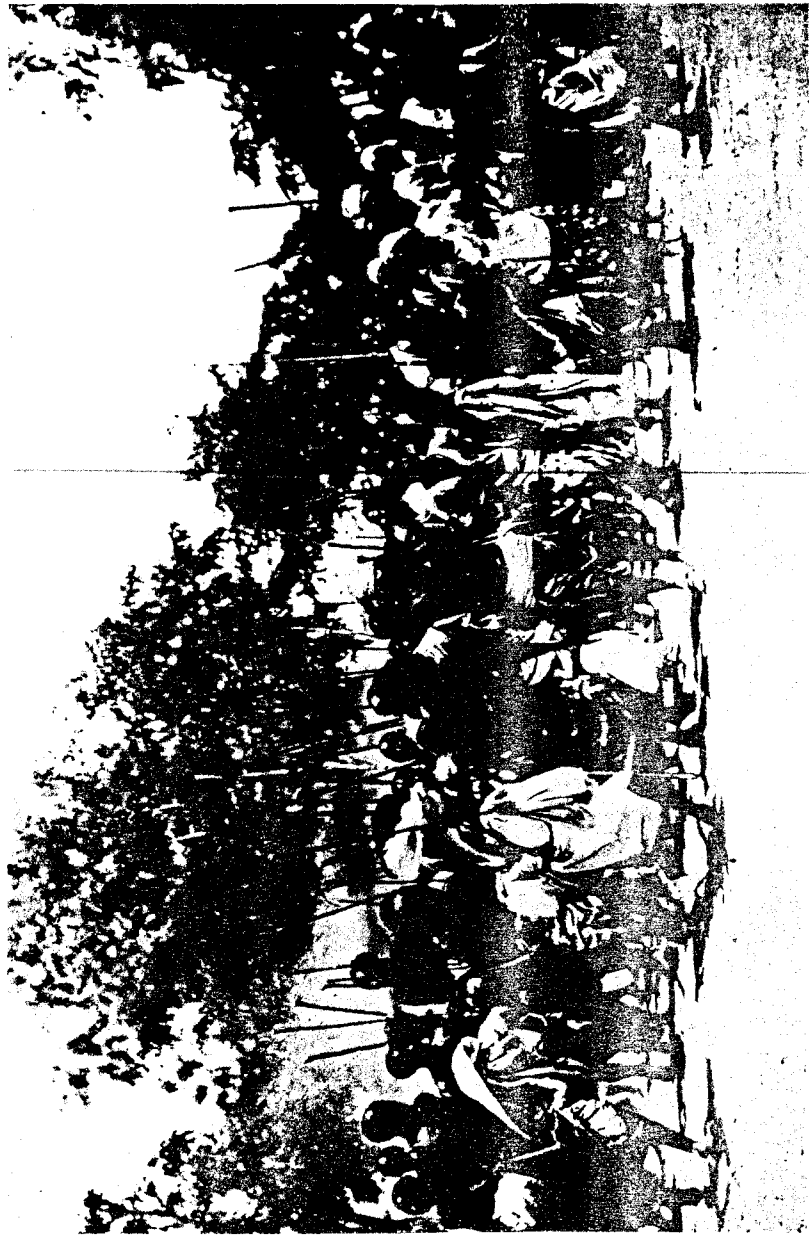


FIG. 18 - BUSLAY (REGIONE ŠABELLA) - DANZA GUERRIERA



FIG. 19 - DANZA DEGLI ŠABELLA



FIG. 20 - L'ŌR-GŌYS DI ARMATI OGADEN

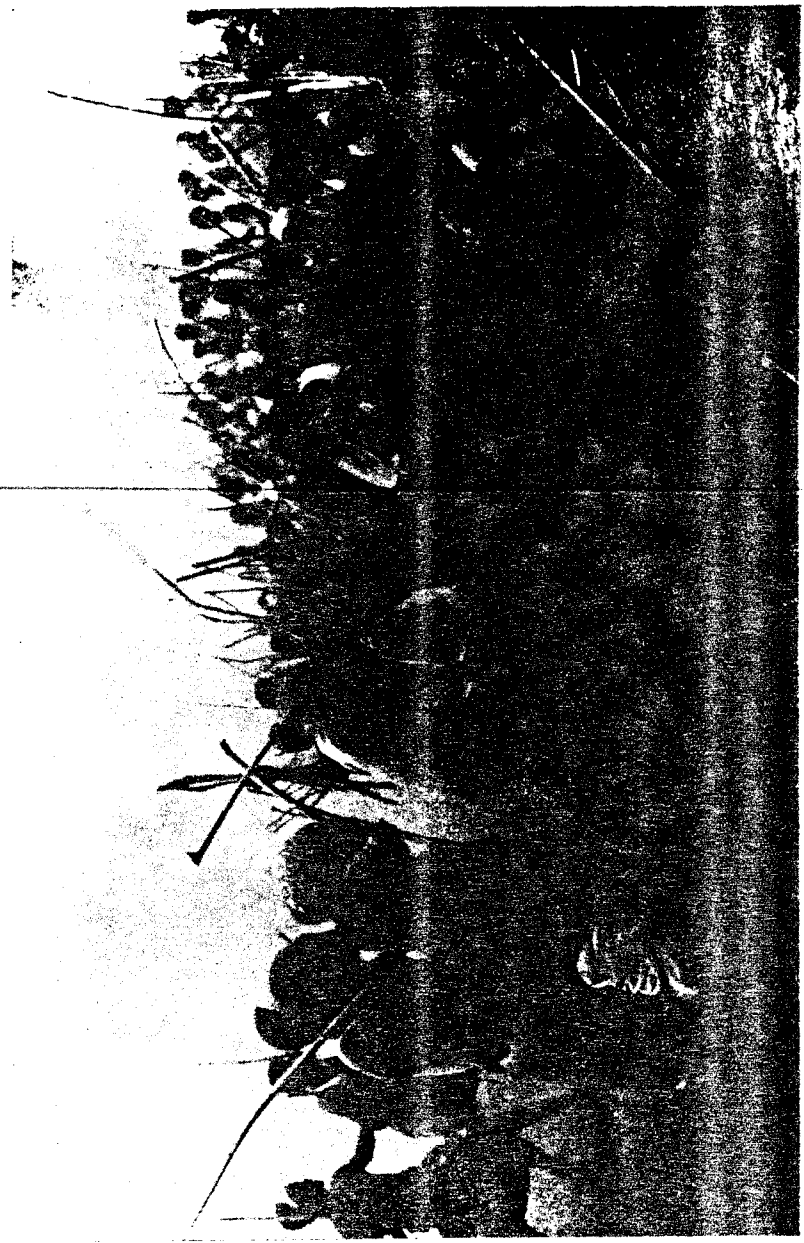


FIG. 21 - GALADI - TORNEO PER LA FESTA DEL CAPODANNO SOMALO (*dab-šii*)



FIG. 22 - GALADI - TORNEO PER LA FESTA DEL CAPODANNO SOMALO (*dab-šii*)



FIG. 23 - UNA CAROVANA ALLA TAPPA

II

LA DANZA DEI SOMALI

LA DANZA DEI SOMALI

La danza ha un valore grandissimo nella vita delle tribù di pastori. Ciascuna gente ha una località particolare, dove nelle notti di plenilunio i giovani e le ragazze concorrono per danzare. Queste località sono solitamente segnate da un albero, che viene appunto denominato dagli Hawiyya: *gēd 'awāys* 'l'albero dove si passa la notte'. Si è ammessi alla riunione sotto il *gēd 'awāys* di una gente diversa dalla propria solo in occasioni ed a condizioni determinate dalle varie consuetudini. Queste danze in giorni e luoghi fissi costituiscono anche per i pastori nomadi una periodica occasione di riunioni tra i componenti la gente, di solito dispersi per i pascoli e le abbeverate del loro bestiame; e quindi sono pure idonei mezzi per rafforzare la solidarietà intergentilizia. Alle danze poi convergono cantori e poeti che si giovano della presenza dei giovani per diffondere i loro canti.

Accanto a queste danze tipiche delle tribù vi erano poi le danze per le maggiori feste dell'anno. Nell'agosto 1919 assistetti a Mahaddäy, sul Wēbi, alle danze per il *dab-šid*, il capodanno somalo, giorno iniziale dell'anno solare, di cui ho parlato altrove.¹⁾ Ecco le mie note di allora:

Le danze si svolgono in vari cerchi ed, in genere, ogni cerchio è formato da appartenenti ad una stessa tribù o gruppo. Ogni cerchio ha un suo capo-ballerino (in somalo: *lāšīn*) che dirige il ballo e mantiene la disciplina anche tra il crocchio degli spettatori, raccoglie i doni e li distribuisce.

Prima danza: *wālo*. Il *wālo* si fa così: si danza in quattro; due battono con i piedi su stuoie piegate e piene di paglia secca producendo così uno speciale rumore; due altri si siedono a terra con le gambe incrociate. Il primo comincia spingendo il braccio destro avanti e dandosi con la mano sinistra un colpo sulla giuntura dell'avambraccio destro; l'altro fa lo stesso col sinistro; quello ripete col destro e questo col sinistro, sin che uno finge di dare un colpo all'altro che si arrovescia in avanti. Allora uno degli spettatori fa un salto e tocca terra in mezzo ai due e si sostituisce al caduto; e così via. È un ballo per soli uomini ed è sostanzialmente una prova di resistenza. Il *wālo* da me visto era ballato dai Garmagalä (che sono 'liberti' dei Somali, dunque una gente Negra).

1) Cfr. vol. I, pagg. 186 e 219-222; e qui appresso pag. 162.

Seconda danza: il *debbero*. Anche esso ballato dai Garmagalä, è ballo per uomini e donne. Le donne sono disposte in una fila di fronte alla fila degli uomini. Questi si avvicinano loro danzando. Quando essi sono giunti vicini alla fila delle donne, queste — sin allora ferme — cominciano a danzare anche loro; ciascuna fa corrispondere le sue movenze a quelle dell'uomo che le sta di fronte. Degli uomini quelli che sono rimasti, per caso, in più delle donne si adattano a ballare, insieme con un altro uomo, con la donna di questo. Alla fine del 'giro' l'uomo pone la mano destra sulla spalla destra della donna in segno di ringraziamento; e la fila degli uomini torna indietro al suo posto danzando.

Terza danza: lo *alwän*. È ballato da donne. Le donne danzano girando in un circolo; e, mentre la loro schiera compie danzando questo circolo, ognuna di loro gira ancora su sè stessa al ritmo della danza. Ad uno dei capi del circolo è il suonatore, 'capo della danza', che batte alternativamente due grossi tamburi (barili di legno, coperti da una pelle di bue). Alla fine di ogni ballo il suonatore chiede la mercede agli astanti; e questi gliela portano. Sarebbe un'offesa gettargli l'offerta od il denaro. Il tamburo usato in questa danza si chiama *nássir-dère*. Intorno alle danzatrici un gruppo di donne accompagnano i tamburi cantando un ritornello.

Quarta danza: il *gagabäy*. Le donne e gli uomini sono disposti in cerchio in modo che una metà della circonferenza sia tenuta dalle donne e l'altra metà dagli uomini. All'invito del *läšin* il cerchio si spezza alla metà della schiera delle donne ed alla metà della schiera degli uomini in modo che, dopo una conversione a destra e rispettivamente a sinistra, due schiere di uomini si trovano su due linee, l'una dietro l'altra, al centro avendo ciascuna di fronte una schiera di donne che ballano sul posto. Gli uomini tengono nella mano sinistra un lembo della veste e con la palma destra coprono la sinistra e ballano così dondolandosi.

Quinta danza: *bukçu*. Si danza a coppie e compiendo col ballo un giro nel cerchio degli spettatori.

Altre danze sono dette: *ğarilä*; *sa'ab*; *hayád*; *gologoläy*; *hëlläy*; *awësa*; *miräy*; *siraddère*; *walasâqo*. Sono danze degli Hawiyya. I Rahanwën hanno la danza *šöba*.

Ogni tribù ha la sua danza speciale. Nella media valle del Wëbi gli Abgäl 'Abdalläh Agonyär hanno il *miräy*; gli Hawädlä il *walasâqo*; i Bädä 'Addo il *sa'ab*. Altre danze sono comuni a più tribù: così l'*awësa* è danzata dagli Hawädlä e dagli Abgäl 'Abdalläh Agonyär.

Danze dei 'liberti' dei Somali, e cioè dei Negri agricoltori della valle del Wëbi, sono: il *mäkokkçu* ed il *matunto*. Nel *matunto* il danzatore porta legato sotto il ventre un fallo mostruoso, inciso nel legno, e mima con la sua danzatrice l'orgasmo sessuale. Per il *sär*, che più che danza è rito di esorcismo o di ossessione vedi sopra p. 37.

III

LA TRIBÙ SOMALA

LA TRIBÙ SOMALA

I. IL GRUPPO SOCIALE

Quando un Somalo incontrava un altro Somalo nella boscaglia, gli rivolgeva — anzi tutto — la domanda: *nabád miyá?* 'C'è la pace?'. L'altro era tenuto a rispondere: *nabád wáyé* 'La pace è'. Subito dopo seguiva la domanda: *yá taháy?* 'Chi sei?' e l'altro rispondeva indicando non già il suo nome personale, ma la sua tribù: *Ismân Maḥmūd an aháy* 'Sono un 'Ismân Maḥmūd'. Ancora eventualmente poteva seguire la domanda: *Ismân Maḥmūd yá ka taháy* 'Chi sei degli 'Ismân Maḥmūd' e quindi, in risposta, l'indicazione del minore gruppo entro la tribù degli 'Ismân Maḥmūd: *Garabsâré an aháy* 'Sono un Garabsâré'. Prima di arrivare alla conoscenza tra individui, occorreva accertare se i due che si incontravano appartenevano a tribù in relazioni di pace e quali tali tribù fossero.

Questo fatto della vita di ogni giorno rivela assai bene l'ordinamento sociale tradizionale dei Somali. L'individuo non era soggetto di diritti se non in quanto apparteneva ad un gruppo. Si intende che ciò non significava affatto che tutti i diritti fossero del gruppo e non della persona singola; ma soltanto che la persona singola agiva entro i limiti del gruppo ed i rapporti esterni, invece, erano regolati dal gruppo stesso. La vita sociale era pertanto totalmente in funzione del gruppo, la cui solidarietà costituiva insieme limite e protezione dell'azione individuale, restando il gruppo automaticamente responsabile dell'azione dei suoi componenti nei confronti di componenti di un altro gruppo.

Qui di seguito adotterò la terminologia tradizionale chiamando 'tribù' l'unità sociale maggiore di questa organizzazione, per quanto mi renda conto che tale denominazione non sia perfettamente soddisfacente. Per le unità minori, aventi propria personalità autonoma ma comprese entro l'unità 'tribù', ho qui preferito il termine, meno specifico, di 'gruppo'.

La terminologia dei Somali mi sembra corrisponda abbastanza bene con questa impostazione. La 'tribù' è in somalo *tol*. Il gruppo minore è designato con una ricca varietà di nomi nei vari dialetti: *qolo*, *ğilib*, *rër*, *hër*. Etimologicamente, *qolo* è il corrispondente somalo dell'arabo *qabila* (con l'eliminazione della seconda consonante radicale sostituita dalla vocale stabile *o*; fenomeno generale nel cuscitico); *ğilib* significa 'ginocchio', e *rër* (*hër*) 'figliuolanza' (con adattamento semantico analogo a quello del Galla *worrā*).

Il principio costitutivo di questa organizzazione sociale è, infatti, la comune discendenza dei componenti *pleno iure* del gruppo da un unico antenato; e la comune discendenza dei gruppi da un unico capostipite della tribù. Tale comune discendenza, che è perciò il vincolo dell'individuo col gruppo e la continua giustificazione dei suoi diritti, è provata mediante la genealogia (in somalo: *ab-tirsinyo* 'computo dei padri' ovvero *fa-tirsinyo* 'computo delle generazioni') che ogni componente del gruppo è tenuto a conoscere e, quando necessario, a recitare; mentre i capi e notabili, almeno, conoscono il successivo 'computo dei padri' che riporta dal gruppo alla tribù.

II. COME GIURIDICAMENTE NASCE IL GRUPPO

Quando 'nasce', giuridicamente e socialmente, un gruppo? e cioè gli è riconosciuto, entro l'unità maggiore, il compito della difesa autonoma dei suoi componenti? Tale riconoscimento, secondo la consuetudine, deve avvenire ritualmente e pubblicamente durante l'assemblea della tribù. Dell'assemblea diremo qui appresso. Nella sua riunione i componenti del nuovo gruppo si presentavano armati delle armi tradizionali (giavellotto, pugnale) e protetti dallo scudo; e facevano il giro della radura nella quale erano schierati gli altri gruppi, cantando — e danzando una danza guerriera — uno o più distici nei quali esprimevano 'il vanto' del gruppo da riconoscere e ne davano il nome. Questo rito si chiamava *maga'-bihis* 'uscita del nome'.

Ecco un antico distico che concluse l'autonomia del gruppo *Kabolā* entro il maggior gruppo 'Alofe, che a sua volta faceva parte della tribù dei *Gāl-ğa'el*:

kurānkur ñahās kób lá gu ma sáro
Kabolā 'Alófe an aháy

Non ci si appoggia col sandalo sulla schiena di un coccodrillo.
Sono *Kabolā* 'Alofe.

Compiuto il rito del *maga'-bihis*, i doveri di protezione del singolo passavano al nuovo gruppo, e quindi, in prima linea, la vendetta di sangue era esercitata dal nuovo gruppo, salvo la solidarietà, quando necessaria, del gruppo maggiore e della tribù. Così il diritto di adottare estranei era acquisito dal nuovo gruppo; e ciò aveva particolare valore in zone nelle quali i contatti con altre tribù erano frequenti, per condizioni geografiche.

III. COME SI ESTINGUE IL GRUPPO

La fine di un gruppo, quando i suoi componenti erano diventati troppo scarsi ormai per poter mantenere quei compiti spettanti all'unità sociale, avveniva concretamente in due differenti modi:

1) col riassorbimento del gruppo già autonomo in una unità superiore (e quindi con la sua fusione con uno o più altri gruppi genealogicamente vicini), ed allora l'unità risultante assumeva il nome del comune progenitore del gruppo che così si estingueva e di quelli o quello cui esso si univa;

2) con l'adozione totale del gruppo da parte di un altro maggiore e genealogicamente vicino, il quale ne assumeva pertanto la tutela, rimanendo però al gruppo che perdeva l'autonomia il nome, anche se nel nuovo *status* quel nome non avesse più che un valore storico.

Il primo modo si è concretamente avuto nelle emigrazioni, relativamente recenti, di nuclei vari di tribù della Somalia Settentrionale, verso le regioni all'estremo Sud del territorio somalo tra il fiume Giuba ed il fiume Tana. Così i gruppi, in prevalenza Migiurtini, stabilitisi sulla costa dell'Oltre Giuba nei dintorni di Kisimayu hanno costituito una tribù che non ha più il nome di Migiurtina, ma quello di Harti (e Harti è il capostipite comune delle tribù Migiurtine, *Warsangāli* e *Dūlbahanta*); ed ancora più a Sud nella vallata del fiume Tana il gruppo 'Abdallāh Talamakke, parzialmente colà immigrato insieme con altri nuclei di gruppi affini, ha preso il nome di *Ōgadēn*, che è quello del comune antenato delle tribù cui gli 'Abdallāh Talamakke appartengono genealogicamente. Ed ancora nella zona della valle del fiume *Hawās* ai margini orientali dell'altipiano etiopico i gruppi Somali colà immigrati che appartengono alle tribù *Badi* 'Addo e *Gāl-ğa'el* (stanziate nella valle del *Wēbi* tanto più a Sud) hanno preso il nome di *Hawíyya*, che è quello del comune progenitore di un intero ramo di tribù Somale al quale sia i *Badi* 'Addo che i *Gāl-ğa'el* appartengono per genealogia.

Tuttavia questa usurpazione come nome di tribù singola del nome di un più vasto raggruppamento etnico e quindi la sostituzione del nome

del capostipite immediato del gruppo col nome del capostipite di quello e di altri molti ed autonomi gruppi socialmente e politicamente organizzati altrove, può dar luogo anche a contestazioni. Così è avvenuto per i *Molkāl*, gruppo di Somali agricoltori non numerosi, che hanno il loro centro principale nel villaggio di Mansūr lungo il Wēbi, a nord di Mahaddāy. Essi si trovano così oggi ad immediato contatto con la forte tribù dei Badi 'Addo che anche essa discende genealogicamente dal capostipite *Molkāl* e quindi contestava al gruppo abitante a Mansūr la loro pretesa di rivendicare attraverso l'assunzione del nome di *Molkāl* una posizione genealogica particolare.

Ecco come un genealogista dei Badi 'Addo descriveva tale situazione:

Molkāl wahás ḡalay lámma 'anūg: Tāgālā iyyo Sōrā. Tāgālā iyyo Sōrā gorti ḡalay Sōrā wā ḡamadāy. Tāgālā wahás ḡalay: Mūmin iyyo Wāderrā iyyo Wārōblā iyyo Ḥabiba, aḡartās wā ḡalay. Mūmin 'orrod as ahāy lākin wā ḡintāy waḡ-bā ma ḡāfin. addomihisa keligōd as ḡāfāy. addomihisa waḡā wāye Makānne iyyo Adēga. Adēga Kabōlā wāye. 'ka bā' di Kabōlā wā gūrāy. intās āy degtāy. Sōrā Molkāl wiḡi kistō as ká hārāy wā lá degāy. Sōrā wā ḡamadāy. kistō as ká dambāysāy ō Kabōlā la degān. ka bā' di wahás yiri: annūnka Molkāl an nahāy. lākin abkōda horé Molkāl wāye. tās wā runtōda. adogōdanā Sōrā wāye. 'orrodnimadōd la šégayo sās wāye. wā bēntōd. tánna ku dār. Molkāl la šégayo kistō yār wāye ō Sōrā ilmihisa; wiḡi kalé dūrka āy ká yimidēn. wā rēr Marōdo ō Molkāl is kú darsadēn. wā kúa Dāfēd ka yimidēn ō-n fa 'tiriskōda lō ōgāyn. nin-bā mānso wā tiriyāy. wahás yiri:

*rēr Marōdó muḡi addomād
Midgán ā mága' kú gú rāgāy*

« *Molkāl* generò due figli: *Tāgālā* e *Sōrā*. Quando generò *Tāgālā* e *Sōrā*, *Sōrā* finì. *Tāgālā* generò: *Mūmin*, *Wāderrā*, *Wārōblā* e *Ḥabiba*; generò questi quattro. *Mūmin* era il primogenito, ma morì e non lasciò alcuna progenie. Lasciò solo i suoi servi. I suoi servi sono: i *Makanne* e gli *Adēga*. Gli *Adēga* sono i *Kabōlā*. Poi i *Kabōlā* emigrarono. Vennero a stare qua. Si stabilirono con quei pochi *Sōrā Molkāl* che erano rimasti. I *Sōrā* erano finiti. Un poco ne era superstita ed abitavano con i *Kabōlā*. Poi esso gruppo disse: 'Noi siamo *Molkāl*'. Però il loro progenitore è *Molkāl* — in questo hanno ragione —, ma il loro padre è *Sōrā Molkāl*. La così detta loro progenitura sta così. È una loro falsità. Aggiungì poi questo. Quelli che si dicono *Molkāl*, figli di *Sōrā*, sono pochi. Gli altri sono venuti dalla boscaglia. Sono i *Rēr Marōdo* che si sono aggiunti ai

Molkāl. Sono quelli venuti dal *Dāfēd* e la cui genealogia è ignota. Un uomo cantò una poesia. Egli disse:

O *Rēr Marōdo*, siete forse una gente di schiavi?
Da tempo vi si dava il nome di *Midgan*. »

Da questa notizia si vede come il gruppo, che, pur discendendo da *Molkāl* come ed insieme con i *Badi 'Addo*, si era nobilitato assumendo il nome del più lontano progenitore, aveva ancora complicato la sua composizione aggregandosi sotto patronato i *Kabōlā*, già liberti dei *Mūmin Tāgālā*, frazione ora estinta dello stesso ceppo di *Molkāl*; ed ancora i *Rēr Marōdo*, venuti sul *Wēbi* dalla regione del *Dāfēd* (dunque, dal territorio dei *Rahan-wēn*, tra *Wēbi* e *Giuba*) e di genealogia ignota. Se anche l'assunzione del nome, tolto più in alto nei rami della genealogia, è ammesso, i *Badi 'Addo* non accettano le pretese di primogenitura che quel nome potrebbe giustificare.

Il secondo modo di estinzione del 'gruppo' si è avuto, ad esempio, per gli *Illawāy* e gli *Adan Yūnis*. Questi gruppi anticamente autonomi ed equivalenti quindi ai gruppi genealogicamente loro fratelli *Galmaḡ Yūnis* e *Darandollā* si sono ridotti ad un numero scarsissimo che non consente loro più una autonomia. Sono stati accettati a vivere con la tribù dei *Mantān 'Abdullāh*, ma non assimilati: anzi hanno conservato il loro nome e quindi il ricordo del proprio *abtirsinyo*; però tutti i loro diritti e doveri di gruppo sono passati ai *Mantān*. Così in una assemblea della tribù *Mantān* si cantò il distico, in risposta a chi chiedeva agli *Illawāy* ed agli *Adan Yūnis* il prezzo del sangue per lesioni:

*Illawāy iyyo Adān Yūnis
ūl iyyo ēbo yā ū ḡibāy
ō-n turābti lō ōgāyn*

Agli *Illawāy* ed agli *Adan Yūnis*
chi mai ha affidato asta e giavellotto?
A loro cui non si riconosce alcuna terra?

IV. LA GENTE 'PRIMOGENITA'

La tribù *Somala*, come ho detto, aveva per suo titolo unificatore la genealogia. Perciò in ogni tribù vi era una 'gente primogenita' (*rēr 'orrod*), che aveva come capostipite il primogenito tra i progenitori dei vari gruppi della tribù; si intende, entro il limite della discendenza dall'antenato comune. Il privilegio della primogenitura (*'orrodnimo*) non si

perdeva neanche se la tribù originaria veniva poi, per successivo sviluppo, a scindersi in più tribù autonome, sorelle per genealogia. In tal caso, il gruppo primogenito, pur non avendo più diretti poteri politici, conservava — come vedremo appresso — una influenza, più o meno notevole, secondo le vicende, in vari campi.

Tuttavia è attestato anche dalla tradizione che alcune volte la 'primogenitura', intesa in questo particolare valore sociale e giuridico, non corrispondeva con la linea genealogica.

Uno di questi casi è quello dei Samarōb nella tribù Badi 'Addo. I Badi 'Addo, nella media valle del Wēbi, tracciano la loro genealogia dal capostipite Mūmin Tāgālā. Essi si dividono in nove genti di quella discendenza. La 'primogenita' di queste nove genti è la gente Māmiye. Però tradizionalmente da alcune generazioni i Samarōb sono considerati il primogenito dei Badi 'Addo; e vedremo con quali conseguenze. I Samarōb, secondo le loro proprie tradizioni genealogiche, discendono da Wārōblā Tāgālā, fratello del Mūmin Tāgālā capostipite dei Badi 'Addo; e ciò per il tramite del loro proprio progenitore Bürde, che era figlio di 'Aul-ğir figlio di Gadélā figlio di Wārōblā Tāgālā. I Samarōb narrano che essi anticamente vivevano nella « terra dei Qottu », e cioè nella regione di Harar dove abitano i Galla. In quella terra essi vivevano insieme con le tre genti loro fratelli con i quali formavano 'i quattro Bürde' (Samarōb, Timir-sama, Idolā, 'Aulomagge). Undici generazioni or sono (ebbi questo dato nel 1919) i Samarōb lasciarono la regione di Harar sotto la guida del loro capo Aden Madōbe. Aden si disperse nei boschi e così, senza avvedersene, si avviò coi suoi verso il Sud Ovest. Incontrò sul suo cammino tre torrenti che si apersero al suo passaggio lasciandogli asciutta la via verso Sud; sin che egli con i suoi Samarōb giunse tra i Badi 'Addo. Questi, anzi che adottarli nella loro tribù secondo il sistema in uso, li considerarono come componenti della tribù stessa e parteciparono del loro nome. Poichè Wārōblā Tāgālā era poi primogenito rispetto a Mūmin Tāgālā, i Samarōb furono riconosciuti come 'primogeniti' della tribù Badi 'Addo, sostituendo i Māmiye, primogeniti per la genealogia interna della tribù. Tuttavia i Māmiye conservarono il privilegio di dirigere le preghiere della tribù per ottenere la pioggia, pronunziando a tale scopo nelle riunioni le formule tradizionali di benedizione.

Un altro caso — e questo nella Somalia Settentrionale — è quello dei Migiurtini 'Ismān Maḥmūd. Tra le loro genti quella dei Garab-sāre che, secondo le tradizioni genealogiche loro, è la 'primogenita' è stata sostituita in tale nome ed in tale funzione dai Bah Yaḡūb, i quali avrebbero acquistato la primogenitura — e quindi il diritto di dare il capo ereditario (*boğor*) ai Migiurtini — in cambio del pagamento di un guidrigildo dovuto dai Garab-sāre (secondo un tipo di racconti ben diffuso nel folklore).

V. LE GENTI MINORI ENTRO LA TRIBÙ

Nelle tribù Hawiyya generalmente si distinguevano tre gruppi di genti: il 'primogenito' (*rēr 'orrod*), come abbiamo detto; le genti immediatamente seguenti per genealogia il primogenito e che venivano collettivamente designate col nome di *tol-wēn* ('tribù grande'); le genti cadette designate col nome di *yābad-ḡale* ('nate minori'). Queste denominazioni appaiono antiche in quanto il nome *yābad-ḡale* ci conserva l'arcaico *yabar* trilittero che nel Somalo di oggi è diventato *yar*.

VI. LA NOMINA E L'INVESTITURA DEL CAPO TRIBÙ EREDITARIO

La 'primogenitura' così stabilita aveva la sua massima conseguenza nelle tribù con capo ereditario. Il capo della tribù era, infatti, il primogenito per genealogia entro il gruppo primogenito della tribù. Questa ereditarietà formulata dalla consuetudine così rigorosamente era, però, anche essa, meno rigida in pratica di quanto possa apparire. Il principio della 'primogenitura', infatti, non veniva applicato automaticamente. Alla morte del capo della tribù colui che aveva diritto, per 'primogenitura', a succedergli era obbligato ad ottenere il riconoscimento di tale diritto dagli anziani delle varie genti componenti la tribù. Tale riconoscimento poteva anche tardare. E ricordo che essendo morto nel 1920 il *malāq* Nūr, capo ereditario dei Mantān 'Abdullāh ed uomo di grandissimo prestigio personale, il suo figlio primogenito Muddāy Nūr non ottenne l'adesione dei capi alla sua investitura come *malāq* che più di un anno dopo nel novembre 1921 e dopo varie trattative, desiderando la maggioranza dei capi — almeno nelle loro dichiarazioni — che Muddāy Nūr acquistasse prima un maggiore prestigio personale che quello consentitogli sin allora dall'aver vissuto all'ombra di un vero grande capo come suo padre, secondo il proverbio Somalo: 'Chi ha suo padre vivente non diventa signore'. Ancor più, i Wa'dān, dopo che il loro capo ereditario Ūgās 'Alī Nūr scappò con i Dervisci non hanno più accettato un *ūgās*.

Analoga adesione degli anziani deve avere, prima del riconoscimento della sua autorità, il nuovo capo ereditario della tribù Badi 'Addo (che aveva il titolo di *Waber*). Ecco un testo da me raccolto da un anziano Badi 'Addo che descrive anche il rito del riconoscimento:

haddi 'Wāberku as dīntāy waḡā la māyrah-sāra igarkīsa ō 'orroda. haddi nin ḡun yahāy ḡummantīsa ā lō ḡū ra'a. hōrta inti šīr la ḡārin adogīsi

wā la taḥsiyá. ḍarār iyyo qālin iyyo ḥōlo ā la is ku qāda. wā la gēyna. ōysi wāye. adōga ḍintāy ōysigisa. wāberku qabilkisa ā qādānaya. haddāy qātēn āsa ōysiga la bagó wā la hēsiyá. waḥá la lá ya: inti ḍimáte Allāh ū naharisto. Wāberki wā ḍintāy. Allāh na gá allo. haddána waḥán rábná igarkisa 'orrodke'e mēši adōgisi an kú rábná. ka gedál waḥás lá ya usúga: aniga máhin. rēr adōgōy ū tagá. haddi is sō hēsisán ō: mēši adōgis gēge hā gōgo! la yirá, i imáda. haddi la i yimádo wā taśánāyna. waḥád ku tálāysin wāye. ka gedál waḥá la yiri: unúnka kú rábná ināynu máyrah sārno. ferid wāye. is ká bahá! as lá yaháy. ka gedál tólka ō dán ā lá arúrina. wā la štrá. wā la is ku gú imána inti gēgto wayēl iyyo 'ulāmo iyyo labátan ġir dádka damántis. wā lō gú túrsana. waḥá lá qāda gámbār ā lō gú qāda. bannán ā lō gēyna. gámbarka mēša ā lō ḍigá. gámbarka as kú faḍāisaná igárki. 'āno ā la kēna. karkisa ā lō gú šubá. hortisa ā lō gú dēla. bá'di karkisa ā lō da'á. dárki ō korkis fūla wā la gá qāda. ḍár ō 'úsub korkis ā la sára. máyrah madihisi ā lō gú herá. mininkisa as tagá. wā qubāysana. ḍárki ō korkis la sārāy wā ḍāfa. kō hor ā lá st' sára. ka gedál waḥáy tā yihín: bād ū sō ka'! 'gúnta ḍehḍisa imáu! ōgáu! wā sō bahá. gúnta as imána. wā bādá. nínki qālin siya; nínki ló' siyo. usúga tolkisi as sina. dúbku sidās āy damāyān.

múggi Wāberka lá máyrah sáro ō štr dádka lō gú wá'ó, nínka ō Gambalólāy ō Wāberka qolasidkisa ō rebkisa 'uná gēd ās fūla wā nādiná. wār Wāberku wā Wāber Hābló! dad ō dán štrá! nínki mál ā lá sina.

Wāberku keli'a ma ahō; tolkisi ō gób'a ḍaudisi dú'a āy qabān. haddāy nín habārayān wā ḍimána. haddi: sá'an kú sina ō fātiḥa ad i mari! ḍahid, wā fi'an taháy. haddi múggo dambé is ká diddid 'āwada worāba sa'āda as dīlá āmḡa baḥtiyá. haddi farátin fartāda kú ġiró: farátinka i si! haddi kú yirādo ō: máya! tiráhid, fáta inta wā bukónāysa wā gōysa.

« Quando il Waber è morto, si incorona il suo figlio primogenito. Se egli è un uomo cattivo lo si segue nella sua cattiveria. Prima che si giunga all'assemblea, si celebrano i funerali di suo padre. Vesti ed argento e bestiame si prende e si porta. È il 'pianto'. È il 'pianto' del padre che è morto. Lo riceve la gente del Waber. Quando l'hanno ricevuto ed il 'pianto' è stato compiuto, si tratta un accordo. Si dice: ' Quanti sono morti: Dio sia loro misericordioso! Il Waber è morto. Sia con Dio, lontano da noi! Adesso vogliamo il suo figlio primogenito al posto del padre. Questo vogliamo'. Poi egli dice: ' Non già da me; dalla gente di mio padre andate! Se vi mettete di accordo; e si dica: Stia egli dove suo padre stava!, venite da me. Se venite da me, ci consiglieremo. Sarà quel che avrete deciso'. Poi si dice: ' Noi vogliamo incoronarti'. ' Sta bene. Uscite!' egli dice. Si riunisce quindi l'intera tribù. Si tiene l'assemblea. Quanti vi sono si radunano: anziani, religiosi, giovani, tutto il popolo. Ci si affolla. Si prende uno sgabello e lo si porta fuori. Si pone là lo sgabello. Il giovane

si siede sullo sgabello. Si porta latte e lo si versa su di lui. Si danza avanti a lui. Poi gli si salta addosso. Gli si toglie via la veste che aveva; e gli si impone una veste nuova. Gli si lega alla testa il mayrah. Egli va nella sua dimora. Si bagna. Lascia la veste che gli era stata imposta e gli si rimette quella di prima. Poi gli dicono: ' Avviati al tributo! Vieni in mezzo al popolo e conoscolo!'. Egli esce. Viene al popolo. Esige il tributo. Uno gli dà denaro; uno gli dà bestiame bovino. Egli dà questo alla sua gente. Così l'investitura è compiuta.

« Quando si incorona un Waber e si chiama il popolo all'assemblea, un uomo dei Gambalólāy, portatore della zucca da acqua del Waber e che mangia il 'residuo'¹⁾ di quello, sale su di un albero e bandisce: ' Ohè! il Waber è Waber N. N.! Radunatevi tutti all'assemblea!'. Gli si dà un donativo.

« Non già soltanto il Waber, la sua gente che è gob hanno una parola che è potenza. Se maledicono uno, questi muore. Se tu gli dici: ' Ti do questa vacca, recita per me una Fātiḥa',²⁾ sta bene. Se successivamente tu gliela rifiuti, la vacca sarà mangiata da una jena o morrà come carne impura. Se tu hai un anello al dito ed egli ti dice: ' Dammi l'anello!' e tu gli dici: ' No!', il dito ti si ammalerà; ti sarà tagliato ».

Il capo dei Samarōb mi diede questi altri particolari della cerimonia dell'investitura del Waber dei Badi 'Addo. Quando si tiene l'assemblea per l'investitura del nuovo Waber, gli armati dei vari rēr si dispongono nell'ordine della loro discendenza dal capostipite della tribù, con la ' primogenitura riconosciuta dei Samarōb. Il capo dei Samarōb, dopo che il Waber è stato spogliato della sua vecchia veste, gli cinge la nuova veste coprendogli con un lembo della veste stessa il capo. Il Waber tradizionalmente paga al capo dei Samarōb per questa funzione un cammello di 3 anni. Poi i rēr in ordine sfilano avanti al Waber in atto di obbedienza. Ogni capo di rēr ha portato con sé un vaso di latte di cui getta una parte sul nuovo Waber e sparge il resto a terra. Così la prosperità non mancherà durante il nuovo governo.

Un notevole Badi 'Addo ancora aggiunge: Il mayrah, del quale si incorona il Waber, è fatto di viticci di acacia. Nei primi due mesi dopo il mayrah-sār (l'investitura) il Waber non ha poteri. Passati i due mesi, vengono l'un dopo l'altro i capi dei singoli rēr a portargli un donativo e da allora egli comincia ad esercitare il potere effettivo.

1) Il Gambalólāy, di bassa casta, sotto il patronato immediato del Waber, è mantenuto coi donativi del suo patrono.

2) La Fātiḥa è la prima sura del Corano.

Il Waber non partecipa mai in nessun caso alle guerre della tribù; delega al comando degli armati un *Islāu*¹⁾ della sua famiglia. In caso di spostamenti il Waber non va mai a piedi. L'*Islāu* va alla guerra portandosi la stuoia per la preghiera (*masalla*). Se necessario di fronte all'incalzare eventuale del nemico, l'*Islāu* si sdraia sulla *masalla*. Egli diventa così intangibile. Sarebbe vergogna colpirlo in quella posizione.

Altre tribù Hawiyya hanno consuetudini differenti. Il capo ereditario degli Abgāl ha il titolo di *Imām* (pronunziato: *Imān* in Somalo). I suoi immediati congiunti hanno anche essi il titolo di *Islāu*. Anche l'investitura dell'*Imām* degli Abgāl è fatta nell'assemblea della tribù. I capi delle varie genti offrono al nuovo *Imām* un donativo in bestiame. Poi, sfilando in ordine di primogenitura, ciascun capo sputa nella mano destra dell'*Imām* che egli tiene tesa davanti a sé. Alla fine l'*Imām* fa mostra di leccare con la lingua lo sputo dei capi. Questo rituale è collegato con la ben nota idea diffusa tra i Somali (come presso i Galla) dello sputo come benedizione.

I *Möbilēn*, il cui capo ereditario ha il titolo di *Ūgās*, usano procedere all'investitura (*mayrah-sār*) del nuovo *Ūgās* soltanto nell'« anno-venerdì » del ciclo settennale dell'anno solare dei Somali. L'assemblea per l'investitura è preceduta dal rito seguente: Il nuovo *Ūgās* è accompagnato solennemente dai capi delle varie genti al sepolcro dell'*Ūgās* morto e ne fa il giro « perchè i suoi avi gli siano propizi ». Sin quando il nuovo *Ūgās* è soltanto designato, ma non ha avuto ancora la sua investitura, egli non può uscire dal territorio della tribù. Uscendo, perderebbe i suoi poteri magici e dovrebbe quindi essere sostituito da un altro nella carica.

VII. I TITOLI DEI CAPI TRIBÙ EREDITARI

I titoli del capo-ereditario della tribù variano da una popolazione all'altra. La loro origine storica è, dunque, differente. Così:

a) Il titolo di *Wāber*, che è quello del capo-tribù dei Badi 'Addo e del capo degli Hillibi nella media valle del Wēbi, è antico ed è riconosciuto nel cuscitico: sia nel Sidama, col titolo di *worābō* che hanno i capi nel Caffa, nell'Etiopia Sud-Occidentale e sia nel basso cuscitico: Saho *obenā, obnā, onā* 'capo, notevole'.

1) Per questo titolo di *Islāu* cfr. qui appresso pag. 58. La distinzione tra il capo della tribù ed il comandante degli armati/in guerra della tribù è comune anche tra i Galla che appunto distinguono lo *hayū* 'capo' dallo *abbā dūla* 'Signore della guerra', pur essendo entrambi eletti entro lo stesso gruppo (*gaddā*) del sistema Galla delle 'classi di età'. Cfr. qui appresso pagg. 102-103.

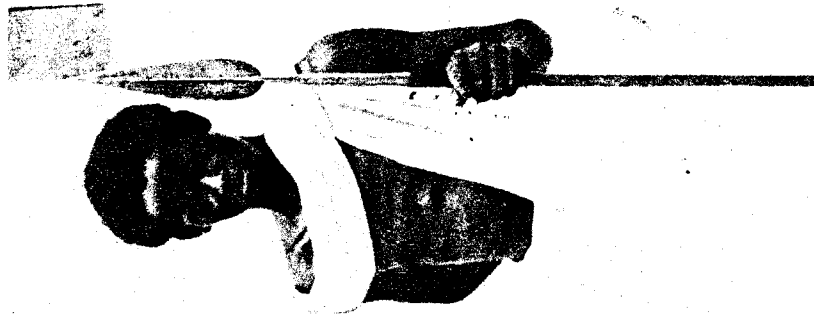


FIG. 25 - GIOVANE MANTAN 'ABDULLAH

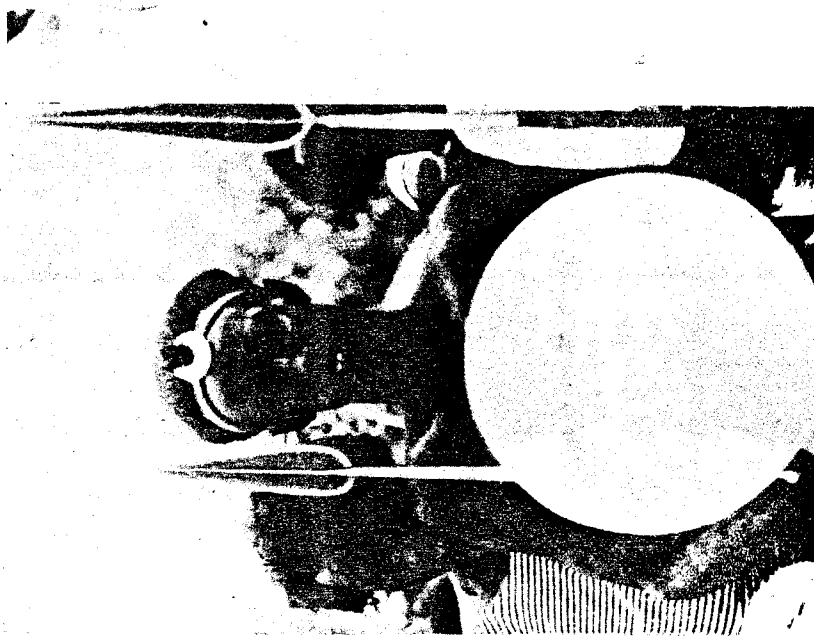


FIG. 24 - UN ARMATO BIMAL



FIG. 27 - GENALE - TIPO BAGADA



FIG. 26 - TIPO SOMALO (MANTAN)



FIG. 29 - PASTORE SOMALO CHE ATTINGE
ACQUA DAL POZZO



FIG. 28 - UN ADEPTO DI *gemā'a* SOMALO



FIG. 30 - TIPO DI PASTORE SOMALO

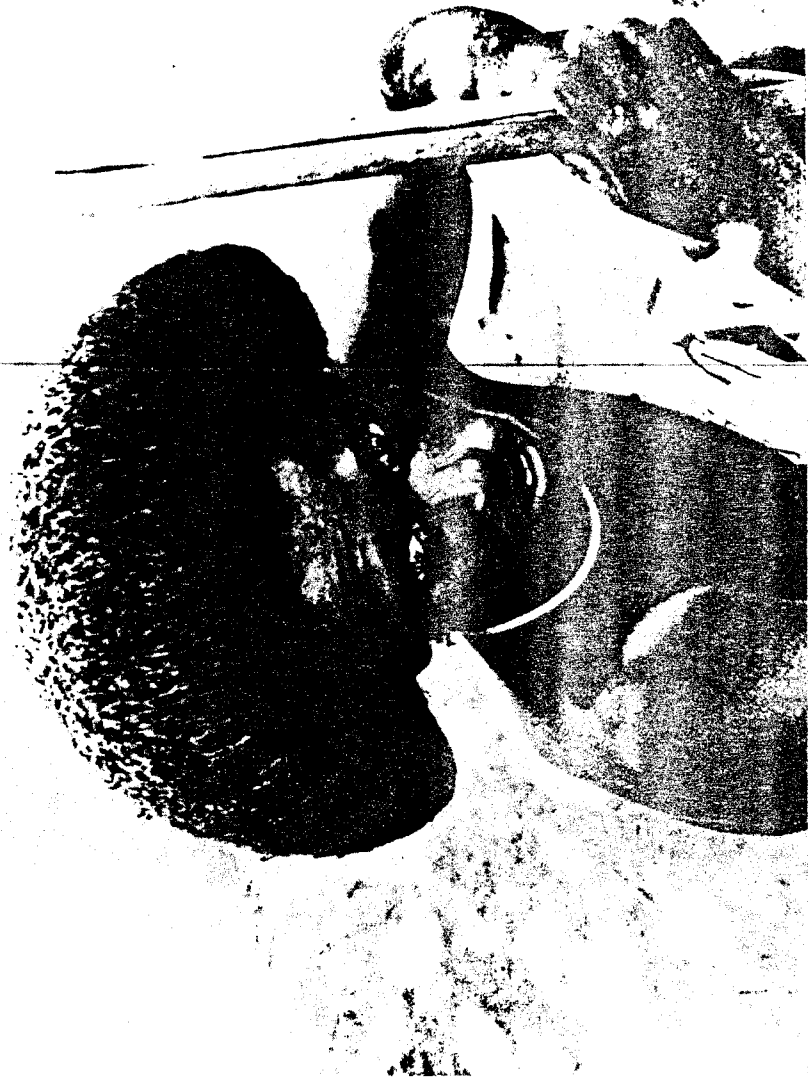


FIG. 31 - TIPO SOMALO (MOLKAL)



FIG. 32 - BAIDOA - TIPO SOMALO ÊLÂY



FIG. *33 - PASTORI ADAMA DELLA REGIONE DI ODDUR



FIG. *34 - PASTORE DELLA REGIONE DI BAIDOA (DELLA TRIBÙ GAROFALE)



FIG. *35 - PASTORI ĒLĀY DELLA REGIONE DEI BUR

b) Il titolo di *boqor* che ha il capo dei Migiurtini (dalla seconda metà del secolo XIX designato nei documenti col titolo arabo di Sultano) è anche esso antico. Già lo avevo avvicinato al Somalo *boqor* 'cintura' supponendo che fosse da interpretare come il nome della benda che cinge il capo di alcuni notabili Somali in segno del loro comando,¹⁾ come la 'liana' (*mayrah*), il cui nome è passato presso parecchie tribù Hawiyya ad esprimere appunto la cerimonia dell'incoronazione od investitura (*mayrah-sār*). Tuttavia non escluderei ora, come soluzione anche linguisticamente possibile, una diversa etimologia, riconnettendo, cioè, il Somalo *boqor* anche esso con il Sidama: Wolamo *urqā*; forse Zayssè *urqā*;²⁾ Caffino *ukkirō*; Gofa *ūrā*, titolo di un capo.³⁾

c) Il titolo di *ügās*, largamente diffuso nella Somalia Settentrionale, nell'Ögadēn e nella Somalia Meridionale. Può anche forse esser collegato etimologicamente con l'Agau: Bilenò *gaž* 'essere anziano, essere il primo' (il relativo *gažāuh* è il titolo dei capi Bileni); Quara *gaš* 'diventar grande'; Qemant: *gaš* 'diventar grande'.

d) I titoli di *malāq* e *garād*, antichi anche essi presso le genti musulmane dell'Africa Orientale. Il titolo di *garād* è già applicato al capo dello Hadiyā (piccolo staterello Sidama) nella Cronaca etiopica del Negus Zar'a Yā'qob nel secolo XV,⁴⁾ e da molti capi del Sud nel secolo XVI.⁵⁾ Il titolo di *malāq* era già in uso nell'Emirato di Harar nel secolo XVII. Infatti l'Emiro Šadiq, che morì nel 1056 Egira (= 1646-1647 d. Cr.) ebbe per successore suo figlio *malāq* Adam; e dell'Emiro 'Alī ibn Dā'ūd, salito al trono il 26 *ğumādā al-aḥir* 1057 Egira (= 29 giugno 1647 d. Cr.) è detto in documento da me altrove edito che, prima, era stato *malāq*.⁶⁾

e) Altri capi tribù ereditari, come quello degli Ābgāl, hanno il titolo di *Imān* (pronuncia somala dell'arabo *imām*); ed è possibile che anche questo uso — in tono minore — del titolo arabo vada riconnesso con quello

1) Cfr. i miei *Studi Etiopici*, vol. I, Roma, 1936, pag. 18.

2) Cfr. ancora *Studi Etiopici*, vol. III, Roma, 1938, pag. 199.

3) Una terza etimologia era stata proposta dal Reinisch che collegava il Somalo *boqor* con l'Agau: Bilenò *bahar* 'anziano, nobile, maggiore'. Comunque *bahar*, che è isolato nell'Agau, sembra piuttosto da collegare col semitico *ḅkr* (nel Tigrè, seconda lingua dei Bileni: *bekār* 'primogenito di animali'; *beker* 'primogenito di uomini').

4) J. PERRUCHON, *Les Chroniques de Zar'a Yā'eqob et de Ba'eda Māryām*, Parigi, 1893, pag. 16 (Zar'a Yā'qob regnò dal 1434 al 1468).

5) R. BASSET, *Histoire de la Conquête de l'Abyssinie par Arab-Faqih*, Parigi, 1897, *passim*; e specialmente pag. 10, nota 3; ed i miei *Documenti arabi per la storia dell'Etiopia* in *Memorie Accademia Lincei*, sc. mor. 1931, pag. 55 e *passim*.

6) Cfr. il mio art. *Gli Emiri di Harar dal secolo XVI alla conquista egiziana (1875)* in *Rassegna di Studi Etiopici*, II, 1942, pagg. 5, 10 (dove, nel rigo 5, « 1047 » è errore di stampa per « 1057 »).

dei Musulmani dell'Etiopia, dove dal famoso 'Mancino' Ahmed ibn Ibrahim, che assunse il titolo di *imām*,¹⁾ sino ai sovrani dell'Aussa²⁾ nel secolo XVII, tutti i legittimi principi vennero così designati.

f) Ancora il capo ereditario dei Migiurtini 'Umar Maḥmūd aveva il titolo di *Islān*. La voce *islān* (che è la pronunzia somala di *islām*; il plurale è infatti *islāmo*) è usata nel dialetto degli Isāq nel linguaggio comune nel senso di 'uomo di riguardo'.³⁾ Gli Hawiyya adoperano ora soltanto il femminile *islān-ta* per designare con riguardo una donna. Che questi usi del linguaggio comune e l'uso del titolo siano in relazione con il nome stesso della religione islamica è possibile.

g) I fratelli del capo ereditario — e qualche volta, per rispettosa estensione, i suoi parenti prossimi per parte di padre — hanno, in varie tribù Hawiyya, il titolo di *Islāu*. La etimologia di questo titolo si potrebbe forse anche spiegare supponendo che un arcaico *islām* diventato, come infatti è, *islān* nei vari dialetti recenti ed usato a designare il capo tribù dei Migiurtini 'Umar Maḥmūd, abbia avuto anche la forma differenziata *islāu* (da un intermediario **islāb*, **islāw*) e con analogo, se anche non uguale uso, sia stata adottata dagli Hawiyya ad indicare non più il capo tribù, ma i parenti che ne condividono i poteri magici.

Non sembra che queste note sui titoli dei capi siano soltanto una digressione linguistica. Esse invece provano storicamente l'antichità di alcune di quelle titolature in quanto riconnesse con quelle di altre genti cuscitiche dell'Africa Orientale: Agau e Sidama (come i titoli di *waber*, *boqor*, *ūgās*), e per altre titolature la diffusione anche presso le genti Somale dei titoli adottati negli Stati musulmani dell'Etiopia meridionale e specialmente, poi, nell'Emirato di Harar (*garād*, *malāq*, *imām*).

VIII. IL CAPO TRIBÙ ELETTIVO

Altre tribù non hanno capo ereditario, ma elettivo; ed analogamente sono elettivi i capi delle varie genti anche entro la tribù con capo ereditario. Veramente la elezione o meglio la scelta del capo è fatta dagli anziani della tribù e della gente entro la loro cerchia, ed, almeno nella Somalia meridionale e per quanto io sappia, nel caso di capo-tribù elettivo nessuna particolare cerimonia di investitura era prevista nei riti tradizionali. Il capo elettivo, però, non aveva quei poteri magici che sono invece

1) Cfr. *Documenti arabi per la storia dell'Etiopia* cit., pag. 74, nota 4, e R. BASSET, *Histoire de la Conquête de l'Abyssinie* cit., pagg. 13 (testo), 28-29 (trad.).

2) *Documenti arabi* cit., pagg. 70-87.

3) Cfr. L. REINISCH, *Somali Wörterbuch*, Vienna, 1903, s. v.

tipici, come abbiamo visto, del capo tribù ereditario. Quando poi, entro una tribù con capo ereditario, le singole genti si eleggevano un capo, questi doveva essere presentato cerimonialmente al capo ereditario che ne confermava la nomina.

Tuttavia, e sia pure in epoca non antica, si sono avuti quelli che andrebbero forse chiamati: tentativi di assicurare al capo tribù non ereditario e quindi non 'primogenito' genealogicamente della tribù, i poteri magici del capo ereditario o meglio il prestigio che le 'benedizioni' assicurano al capo ereditario. Questo si riscontrava particolarmente tra le genti dei Negri agricoltori rimasti in Somalia, anche dopo le successive ondate migratorie dei Galla e dei Somali, come abbiamo visto altrove. I Negri avevano interesse, perciò, ad assicurarsi una protezione maggiore in confronto dei Somali accettando di prendere come capo un notevole, scelto poi tradizionalmente, entro una tribù Somala di alta genealogia — come è stato il caso del capo dei Negri Šabellā scelto tra i Somali Agūrān —; oppure un notevole scelto nella discendenza di un dotto musulmano localmente venerato come santo — come è stato il caso dei Negri Ēlāy della zona di Iša Bayḍowa che hanno a capo un discendente del santo šēḥ Mūmin. Ne dirò ancora in seguito.¹⁾

Qualcosa di analogo era avvenuto tra i Dabarrā — una tribù dei Rahanwēn — che riconoscevano come loro 'primogeniti' una gente dei Doqon-dide (genealogicamente, invece, Hawiyya della tribù Gālgā'el emigrati presso di loro); e così tra gli Arāu, altra tribù Rahanwēn, che avevano a loro capo un discendente degli Ašraf e cioè ritenuto della famiglia del Profeta Maometto. I Rahanwēn, come abbiamo visto altrove, sono giunti solo di recente nelle loro sedi attuali che ancora nel secolo XVII erano tenute dai Galla. Hanno quindi sentito anche essi l'opportunità di tutelarsi in confronto degli altri Somali, diventati loro vicini, col prestigio dato dalla genealogia o dalla credenza islamica ai loro capi così scelti.

IX. POTERI DEL CAPO TRIBÙ

Si pone qui un'altra questione: Quali erano gli effettivi poteri dei capi entro la tribù Somala? Anzitutto, i capi ereditari hanno quelli che per semplicità (se pure, certo, non correttamente) ho chiamato i poteri magici. Come presso le altre genti cuscitiche, così presso i Somali era il *pater familias* e quindi, in grado superiore, il *pater gentis* ad avere la funzione di reggere i rapporti del suo gruppo con il mondo ultra-terreno. E perciò era il *pater gentis* a compiere validamente i sacrifici nelle ceri-

monie tradizionali; era il *pater gentis* a pronunciare sulla sua gente le 'benedizioni' del rito. Ecco alcune formule di tali benedizioni, come le ho sentite pronunciare da capi ereditari dei Mantān 'Abdu'llāh e dei Badi 'Addo:

lāmmadi tubōd ti tōsan; lāmmadi tālo ti tawftq Ebbaháy hā idin tusó!
'Delle due vie quella diritta; delle due decisioni quella di successo il Signore vi mostri!'

abār dehdēra āran; buši dehdīsa fiyqū Ilāhi hā idin síyo! 'In mezzo alla siccità: pioggia; in mezzo alle malattie: salute, Dio vi dia!'

galkán 'āno Allāh hā idin ka dīgó! 'Che Dio faccia, per voi, di questo bacino: latte!'

I capi non ereditari non hanno questi 'poteri' o, se anche pronunziano 'benedizioni', queste, si crede, hanno minor valore in quanto sono pronunziate solo con l'autorità (e la funzione) di capo famiglia. E, comunque, ~~basta la presenza alla riunione di un capo ereditario di gente genealogicamente affine, od ancora di un componente della famiglia di un tal capo ereditario, per far passare a lui l'incarico di 'benedire' la gente.~~

Quanto al governo della tribù o della gente il capo — ereditario od elettivo — ha, nella tradizione, il compito di presiedere alle tre fondamentali funzioni della tribù: la vendetta, il matrimonio, i funerali. Ne parleremo in seguito ed allora dovremo notare la successiva graduale riduzione di tali poteri a mano a mano che l'espansione della cultura islamica è venuta a limitare l'antica struttura sociale e giuridica somala facendola evolvere nei contatti con nuove forme civili.¹⁾ Il capo tribù o della gente doveva poi assicurare la pace del suo gruppo etnico; e quindi decidere o concordare una soluzione delle liti tra i suoi. (Anche qui il diritto musulmano è intervenuto, come vedremo, nel senso di sottrarre parzialmente tale competenza ai capi). Ed, esternamente, il capo tribù o gente reggeva i rapporti dei suoi con le altre tribù o genti sia concludendo accordi, come quelli di interesse fondamentale per la vita economica dei Somali circa i pascoli e le abbeverate,²⁾ e sia discutendo le vertenze e progettando azioni di forza contro genti nemiche.

Ma, sostanzialmente, il potere dei capi Somali era in proporzione del prestigio personale che essi avevano od acquistavano nelle loro funzioni. A ciò contribuivano anche: la stessa tipica società somala, dove nelle tribù dei pastori le occasioni di riunioni del gruppo erano rare e determinate solo da particolari avvenimenti; e l'individualismo fortemente connotato nel carattere dei Somali, assai diversi pertanto dalle popolazioni loro finitime ed affini, ed ancora particolarmente proclivi a rapidi progressi.

1) Cfr. pagg. 109-112.

X. L'ASSEMBLEA DELLA TRIBÙ

L'assemblea della tribù era la massima manifestazione della solidarietà delle genti che la tribù componevano. Essa era solennemente riunita una volta all'anno. La convocazione era fatta dal capo ereditario della tribù, il quale, per altro, normalmente sentiva prima il consiglio degli anziani delle varie genti, sia singolarmente che per minori separate riunioni. Il luogo dell'assemblea annuale era, nelle tribù Hawiyya, quello fissato dalla consuetudine. E così l'epoca della riunione era egualmente determinato dalla tradizione in giorni fissi del calendario solare somalo. I Mantān 'Abdu'llāh si riunivano, come ora vedremo, a Habāy; i Bimāl a Ġilib.

L'assemblea si riuniva di solito, per la prima solenne adunanza, poco prima del tramonto, almeno per le tribù Hawiyya del ramo degli Hirābe; massima formulata dal proverbio: 'La questione degli Hirābe è nel pomeriggio', come ho detto altrove.³⁾

All'assemblea partecipano tutti gli uomini atti a portare le armi. La partecipazione all'assemblea è così la prova di aver raggiunto l'età maggiore. Perciò i partecipanti all'assemblea sono detti, nei vari dialetti, 'porta-armi' (*hub-qād*), 'porta-scudo' (*gāsān-qād*), *qān-gār* 'giunto alla conoscenza'. Essi vanno alla riunione armati delle armi nobili tradizionali: lancia o giavellotto e scudo rotondo. L'arco e la faretra erano, una volta, banditi dall'assemblea, anche se, presso gli Hawiyya, i Somali ne conoscevano l'uso (che nella Somalia Settentrionale era, invece, strettamente limitato alle genti di bassa casta).

Così in qualche tribù Hawiyya era, quasi come motivo di originalità, tollerato l'armamento con l'arco, purchè non nell'assemblea annuale rituale.

Acconciature particolari erano usate dagli armati partecipanti all'assemblea della tribù, presso gli Hawiyya, per indicare con un segno esterno che il gruppo era favorevole a muovere in guerra contro un'altra tribù. Così i Bimāl in tal caso portavano legato sulla fronte un piccolo fascio di saggina in forma di minuscolo ventaglio; i Wa'dān portavano invece, ancora sulla fronte, il *kalaš*, pezzo rotondo del guscio di un uovo di struzzo.

All'assemblea come componenti *pleno jure* erano ammessi soltanto coloro che per genealogia — da conoscere a memoria e da recitare a richiesta del capo — provavano la loro discendenza dal capostipite della tribù. Costoro erano detti, nella Somalia Settentrionale, collettivamente *gob*; mentre le stirpi di bassa casta erano designate col nome di *gūn*. Nel Sud, invece, presso gli Hawiyya, *gob* è la famiglia del capo ereditario della

1) Somalia, vol. II, pag. 282.

tribù; *gūn* sono i componenti tutti della tribù in quanto siano entro la giurisdizione del capo (comprese quindi le varie categorie di clienti, di adottati ecc., di cui diremo appresso); mentre i membri della tribù aventi capacità, genealogicamente, di partecipare all'assemblea sono detti *bilis*. Questo nome *bilis* comprende, quindi, anche coloro che, pur genealogicamente collegati col capostipite della tribù, non portano ancora le armi. Il singolo *bilis*, è detto, nel dialetto dei Badi 'Addo: *ina wallés* 'figlio di Wallés'; e questo lascia supporre una riconnessione col nome *bilis* ed un'origine, dunque, genealogica dei due nomi, per quanto l'etimologia non mi pare identificabile ora.

XI. RITUALE DELL'ASSEMBLEA

L'assemblea della tribù si riunisce in luogo determinato, che rappresenta così tradizionalmente il centro della vita sociale delle varie genti che la tribù compongono. La riunione ha inizio con un sacrificio rituale. Tale sacrificio è particolare a ciascuna tribù. Così i Mantān 'Abdullāh sacrificano all'inizio della loro assemblea un cammello, un bue, una pecora ed un agnello. L'offerta di ciascuna vittima è fatta da una delle genti componenti la tribù; in ordine di primogenitura: i Dūlayo offrono il cammello, i Barisā il bue; i Dīnlā la pecora, gli Uhēliye l'agnello. Ecco le mie note su questo sacrificio all'assemblea dei Mantān 'Abdullāh, cui assistetti nell'ottobre 1920:

L'assemblea dei Mantān 'Abdullāh si riunisce tradizionalmente sulla spiaggia dell'Oceano Indiano nella località che ha il nome di Habāy Garab 'addā. Tale località ha il nome di una antenata dei Mantān 'Abdullāh, che appunto si chiamava Habāy ed aveva il soprannome di 'Spalla bianca' (*Garab-'addā*). Habāy è sepolta verso il mare al margine della spianata dove l'assemblea si raduna.

L'assemblea si inizia con le cerimonie rituali. Gli armati delle varie genti, in ordine di primogenitura, con i capi alla testa di ciascun gruppo, compiono un giro intorno alla tomba di Habāy. Si levano canti:

abōta ā kū nimidē
abōtayō aurād na sī

Nonna, siamo venuti da te.
Nonna, dacci il buon auspicio!

Il gruppo degli armati della gente primogenita Dūlayo è preceduto dal capo ereditario della tribù, il Malāq, il quale porta per la briglia il cammello destinato al sacrificio. Così, dopo il giro attorno alla tomba di

Habāy, il gruppo dei Dūlayo fa girare il cammello per tutto il campo dell'assemblea dalla collina di Būr Kurus, donde i Dūlayo sono arrivati, sino ai pozzi. Il cammello è fermato nel posto del sacrificio. Il Malāq ed il capo dei Barisā (che è la gente secondogenita) danno gli ordini per lo schieramento degli armati. Schierati gli armati partecipanti all'assemblea, i capi escono dalle file e si riuniscono in gruppo. Il cammello resta in mezzo all'assemblea, tra il gruppo dei capi e le schiere; è tenuto per la corda dal Malāq. Il capo ereditario recita la prima sura del Corano, cui fa seguire le 'benedizioni' tradizionali della tribù augurando la prosperità, l'abbondanza e la vittoria. Sono poi chiamati nel gruppo dei capi i clienti, della tribù: un fabbro ferraio di bassa casta sotto il patronato dei Mantān 'Abdullāh; un mendicante Šēhāl sotto il patronato egualmente delle tribù. Essi recitano in ordine una serie di 'benedizioni' sulla tribù Mantān. Congedati il fabbro ed il mendicante, il Malāq dà il segnale del sacrificio. Egli sgozza l'animale che è in piedi (contrariamente all'uso consueto di ritenere lecita solo la carne degli animali sgozzati a terra) con un colpo di pugnale. Gli armati accorrono da tutte le file ed immerge ciascuno la sua lancia nel sangue sacrificale sparpagliandosi poi di corsa in tutte le direzioni.

Ritornati poi gli armati al centro della piana, si sgozzano col rito consueto le altre vittime: il bue dei Barisā; la pecora dei Dīnlā; l'agnello degli Uhēliye. I capi si riuniscono in circolo presso la duna nelle vicinanze della tomba di Habāy. Gli armati si collocano alle spalle dei capi.

L'assemblea tradizionale della tribù Bīmāl si teneva nei pressi del villaggio di Ġilib. All'assemblea partecipavano i gruppi di armati delle varie genti, che sono convocati dai *qaylo-qād* 'Portatori del grido' inviati dal capo-tribù. Il gruppo degli armati di ognuna delle genti, membri dell'assemblea, si chiamava *ga'an* 'mano'. Le varie 'mani' si avviavano alla riunione, dopo essersi prima concentrati presso la dimora del capo delle loro genti, che aveva il titolo di *malāq*. Lì essi avevano compiuto la cerimonia detta *gašan-sār* 'porre lo scudo', che si faceva cantando un canto guerriero e poi levando in alto lancia e scudo verso il Malāq. Alla testa di ogni 'mano' camminava poi il suo *malāq*, mentre in coda andava il *garād*, che era un anziano dei 'liberti' del gruppo. Giunti al luogo dell'assemblea, i gruppi armati si disponevano in cerchio, mentre in mezzo al cerchio si mettevano i capi delle genti a consiglio. Terminato il consiglio, l'assemblea veniva informata delle deliberazioni con questo rituale. Il capo della tribù chiamava il *garād* più anziano: *Au Garād!* 'Babbo Garād!'. Il *garād* rispondeva: *sō amra!* 'Comandate!'. Il capo tribù replicava: *Ilāhi wēn hā kū amrō! dādki hā kū darağāyo!* 'Dio grande ti comandi! La gente ti rispetti!'. Il capo tribù espone brevemente le decisioni del consiglio, ed ognuno dei capi delle genti, in

ordine di primogenitura, si accosta alla sua schiera ed espone a ciascuna 'mano' quelle decisioni. Il *garād* anziano già interpellato dal capo-tribù, dopo che gli armati delle 'mani' hanno levato le lance in alto in segno di approvazione, compie il sacrificio. La vittima è un bue che è sgozzato secondo il rito musulmano. Allora la 'mano' della gente primogenita, seguita dalle altre in ordine, compie un giro intorno alla vittima sacrificata, cantando (allitterazione in *g*):

gašān gūlēd, Gūló, na sī! 'O Gūl, dacci uno scudo fortunato'.¹⁾

Poi fuggono via di corsa sparpagliandosi per la pianura. Tornano, infine, e si ripongono in ordine per udire dal capo-tribù le 'benedizioni'.

L'assemblea della tribù *Hassangāb* 'Ēli ha luogo tradizionalmente nella radura di *Sifad'addä*. Radunatisi gli armati delle varie genti della tribù, le cerimonie rituali hanno inizio con quella del simulato attacco alla 'Collina Nera' (*Būr Madǧu*), che è un dosso che sorge al centro del campo dell'assemblea. Gli armati si scagliano con le lance in pugno e di corsa all'assalto della 'Collina' lanciando grida di guerra. Ritornano poi indietro, si formano le schiere di ciascuna gente ed i capi di ogni gente si riuniscono intorno al capo della tribù (che negli *Hassan-gāb* 'Ēli non è ereditario, ma elettivo). Si compiono allora i sacrifici propiziatori. Le vittime sono offerte dalle varie genti della tribù. Sono così sacrificati: un bue, due pecore e due capre. Le vittime sono sgozzate secondo il rito musulmano. Alla conclusione dell'assemblea si compiono i riti di chiusura. Essi sono: il *yabōh*, che è la raccolta, dalle varie genti, di bestiame e denaro per i poveri della tribù; ed infine le 'benedizioni', per la prosperità ed il successo della tribù, che sono recitate dal capo (elettivo) alla fine della riunione.

XII. NORME DELLE DISCUSSIONI ALL'ASSEMBLEA

Mentre le norme rituali sono quelle che ho esposto ora, le discussioni nell'assemblea sono anche esse regolate dalla consuetudine. Una norma almeno è generale in tutte le tribù *Hawiyya*, alla cui assemblea ho assistito: l'oratore non può mai indirizzare il suo discorso all'assemblea od al consiglio dei capi nella riunione dei capi. Chi prende la parola deve, dunque, 'afferrare', come è detto con termine tecnico, uno dei componenti l'assemblea od il consiglio; e particolarmente uno dei meno anziani fra i presenti. L'oratore lo chiama per nome e dice: *ād an kû qabsä* 'Te io afferro'. 'L'afferrato' acconsente: *hā ahāto!* 'Sia'. Poi l'oratore inizia

il suo discorso. Al termine di ogni parte di esso oppure anche al termine di una frase cui l'oratore voglia dare particolare effetto, egli, pronunciata la frase, ne ripete le prime parole. Lo 'afferrato' a sua volta recita le parole successive della frase, che l'oratore aveva pronunciato, sino alla fine ed aggiunge: 'è vero!' (*wā run*). Così, ad esempio, secondo le mie note sull'assemblea dei *Mantān* 'Abdullāh di cui dirò dopo: l'oratore *Nūr* 'Ismān ha 'afferrato' il giovane notevole *Fārah Nūr*. Egli, ad un certo punto del suo discorso, dice: *hāgādās sidē la gā taliyā mēša, dādki Tūr'addä manī qoftó runkán lō gū arkin?* 'Come mai si può decidere questa lite qui, se della gente *Tūr'addä* non si è visto in questo luogo nemmeno una persona?'. Poi ripete: *dādki Tūr'addä* 'della gente *Tūr'addä*'; ed allora 'l'afferrato' *Fārah Nūr* completa, con le parole allora dette dall'oratore: *manī qoftó runkán lō gū arkin. Hahāy. wā run*. 'Non si è visto in questo luogo nemmeno una persona. Sì, è vero'. 'L'afferrato' può avere anche un'opinione del tutto contraria a quella espressa dall'oratore; ed il suo 'Sì, è vero' non ha alcun valore di adesione a quelle idee, ma ha soltanto funzione cerimoniale. È chiaro come tale norma consuetudinaria garantisce, nelle circostanze, l'ordine e la calma nelle discussioni di un'assemblea di armati.

La tribù *Badi* 'Addo aveva, per la sua assemblea, una norma speciale. Su ogni argomento in discussione possono prendere la parola soltanto gli oratori di tre genti di quella tribù in ordine di primogenitura, dopo la gente del *Waber*, capo ereditario dei *Badi* 'Addo. Ne consegue che può parlare per primo l'oratore o gli oratori dei *Samarōb*, considerati primogeniti; poi l'oratore o gli oratori dei *Māmiye*; poi i *Subēr*. Le altre sei genti, che con le tre nominate e con la gente del *Waber* costituiscono la tribù: 'i dieci *Badi* 'Addo' (*tommón Badi* 'Addä), non possono far parlare i loro oratori se qualcuno dei tre primogeniti non rinunzia alla parola; e così, al posto di uno di quelli che rinunziano, succede a parlare l'oratore di uno delle genti successive, sempre nell'ordine di primogenitura fissato dalle genealogie. È ovvio che questa norma dà un carattere di aristocrazia, per così dire, all'assemblea; e, beninteso, consente manovre e quindi contese.

Nelle assemblee delle tribù, alle quali ho assistito, le discussioni si svolgevano soltanto tra i capi e notabili. Il capo tribù comunicava, come ho detto, i risultati della discussione all'assemblea degli armati. Tuttavia è pratica generale che, prima della discussione dei capi, si avanzino davanti alle schiere i poeti della tribù che espongono in canzoni (*gabāy*), di cui abbiamo visto le norme, il pensiero della loro gente sulle questioni che saranno esaminate. I capi avevano così, a mezzo di queste poesie, l'occasione di rendersi conto dei punti di vista delle genti o, se si vuole, di influire su tali punti di vista.

1) Per il *Gūl* nell'antica religione pagana vedi qui appresso pag. 156.

All'assemblea nella consuetudine generale degli Hawiyya potevano esser presenti, ma usualmente senza armi, gli 'adottati' dalla tribù ed i clienti che fossero genealogicamente *bilis* e cioè di nascita pari a quella della tribù. Nè adottati nè clienti partecipavano alle deliberazioni dell'assemblea. Tuttavia una consuetudine speciale vigeva tra i Bimāl.

All'assemblea dei Bimāl, quando, dopo il consiglio dei capi, i manipoli (*ga'an*) degli armati delle varie genti sono chiamati ad ascoltare e ad approvare le proposte concordate, il capo della tribù convoca gli armati con la formula: *āfar Bimāl iyyo lamma ū yār sō dōwāda* 'I quattro Bimāl ed i due loro minori, accostatevi!'. Con questa formula si avanzano per ascoltare ed approvare le quattro genti Bimāl ed insieme le due genti 'alleate' conviventi con i Bimāl entro la tribù: i Dabruba e gli Hubēr. Quando invece il capo della tribù riteneva che convenisse riservare la deliberazione ai soli Bimāl ed escludere i clienti, pronunziava la formula: *āfar Bimāl sō dōwāda!* 'I quattro Bimāl, accostatevi!'.
✓

XIII. POTERI DELL'ASSEMBLEA DELLA TRIBÙ

L'assemblea della tribù aveva, anzitutto, il potere di investire il capo ereditario della sua carica, ed abbiamo già visto come tale potere, anche se ridotto ad apparire formale e cioè al compimento dei riti dell'investitura, diventava, in definitiva, sostanziale quando i notabili cui spettava il primo riconoscimento od addirittura la designazione del capo ereditario traevano motivo dalle circostanze, vere o presunte, per ritardare l'assemblea.

L'assemblea discuteva le questioni concernenti i rapporti con le altre tribù — e specialmente le questioni di vendetta di sangue o guidrigildo —; mentre quelle tra le genti della stessa tribù venivano regolate direttamente tra i capi delle singole genti. In tal modo l'assemblea annuale solenne, era, sopra tutto, una manifestazione di solidarietà di tutti i componenti la tribù.

Solo in gravi contingenze — almeno negli anni nei quali ho potuto seguire tali vicende — l'assemblea della tribù poteva essere convocata anche fuori del luogo ed in altro tempo che in quelli fissati per la riunione solenne annuale. Ma queste riunioni erano davvero eccezionali; e piuttosto, a quanto allora accertai, esse venivano convocate nel caso di operazioni guerresche vere e proprie di una tribù contro l'altra (non, dunque, le razzie di bestiame, ma lotte sanguinose).

Piuttosto alcune genti particolarmente numerose entro una tribù avevano acquistato o meglio si erano attribuito il diritto di tenere loro assemblee per discutere questioni concernenti il loro gruppo. Così, entro la tribù Mantān 'Abdullāh, i così detti Barisā di Bašāqlā che vivevano all'estremo Nord del territorio Mantān e quindi isolati territorialmente

dal grosso dei Barisā; e così, entro la tribù degli 'Ēli 'Umar, la gente Ḥassāngāb 'Ēli. Alle assemblee di queste due genti: Barisā di Bašāqlā in località Kudkudālā ed Ḥassāngāb 'Ēli in località Sifad'addā assistetti io stesso nel 1920. L'assemblea Barisā ebbe per argomento una vertenza con la tribù degli Yūsuf e ne ho parlato altrove;¹⁾ quella degli Ḥassān-gāb, invece, dovette regolare una rivalità sorta tra il capo di tutti gli Ḥassān-gāb ed il notevole di uno dei gruppi che rivendicava già l'autonomia del suo comando. Del rito seguito in questa seconda assemblea ho detto sopra.²⁾

XIV. GLI 'ADOTTATI' DALLA TRIBÙ E LA LORO DISCIPLINA NELLA CONSUETUDINE

Abbiamo visto come all'assemblea partecipino quelli che genealogicamente appartengono alla tribù (ed hanno l'età per armarsi). Ma la tribù somala comprendeva anche altre categorie di genti e famiglie, che a diverso titolo ne facevano parte ed erano dipendenti dal capo della tribù stessa. Il primo, e storicamente e giuridicamente il più importante, degli istituti del diritto consuetudinario per il quale si poteva entrare a far parte di una tribù, pur essendo un estraneo alla genealogia tradizionale di essa, era l'adozione gentilizia. Un individuo, una famiglia od un gruppo di famiglie potevano essere adottate in una tribù Hawiyya. L'adottante poteva essere, volta per volta, la tribù intiera — e per essa, dunque, il capo tribù —; una delle genti della tribù con riconosciuta autonoma e proprio *pater gentis*; una delle famiglie di una gente. L'adozione, se fatta da una gente o da una famiglia, doveva avere il consenso del capo della tribù; e, se da una famiglia, quella del capo della gente e del capo della tribù.

L'adozione implicava, da parte del gruppo adottante, la protezione totale dell'adottato e quindi, secondo la gravità delle ipotesi, la responsabilità della tribù o della gente o della famiglia verso gli altri gruppi sociali corrispondenti in grado. Da parte dell'adottato, singolo o gruppo, l'adozione importava l'obbligo della astensione da ogni atto che 'turbasse la pace' del gruppo adottante; ed, ovviamente, ancora imponeva la subordinazione al capo della famiglia, della gente e della tribù adottante. Ai pascoli ed alle abbeverate l'adottato esercitava gli stessi diritti e seguiva lo stesso turno dell'adottante. All'adottato poteva essere consentito la coltivazione di un terreno entro i confini territoriali del gruppo adottante, consenso — però — che era subordinato alla durata del vincolo di adozione e quindi non creava alcun titolo di proprietà all'adottato. Perciò, ces-

1) *Somalia*, vol. II, pagg. 324-326.

2) Cfr. sopra pag. 64.

sando il vincolo di adozione, l'adottato doveva sgombrare il terreno concesso, salvo — come era nella consuetudine dei Mantān 'Abdullāh — il diritto di portar via il raccolto di granaglie e le stoppie.

Il vincolo di adozione, e conseguentemente i reciproci obblighi, cessavano per due cause: la emigrazione, quando, cioè, il gruppo adottato lasciava il territorio dell'adottante e si trasferiva altrove; la riconosciuta autonomia, quando il gruppo adottato, se aumentato di numero e di forza, otteneva dall'adottante di costituire una propria unità etnica autonoma entro la stessa tribù od addirittura fuori di essa, con propri capi, propri armati e quindi propria responsabilità intergentilizia in sostituzione, rispettivamente, della protezione e della responsabilità dell'adottante.

Non riscontrai presso le tribù Hawiyya alcun rito particolare per l'adozione, come invece venivano praticate cerimonie speciali presso altre popolazioni dell'Africa Orientale (incisione al braccio e commistione delle gocce di sangue dell'adottato e dell'adottante; finta poppata dell'adottato alla mammella destra del capo del gruppo adottante ecc.).

L'adozione gentilizia è espressa nel dialetto degli Hawiyya con la formula (per l'adottante): *usūga wā na gā faḍḍiyā* (*faḍḍā*, nel dialetto degli Abgāl) 'egli risiede da noi'. I Rahanwēn danno agli adottati il nome di *wēlo*. Nei documenti scritti (dunque, in arabo) l'adottato era indicato come *ḥaliḥ* 'federato', voce dalla quale nel gergo degli uffici italiani era nata la storpiatura: 'arifa'.

L'adozione gentilizia sollevava, specialmente proprio presso gli Hawiyya, molte intricate questioni di diritto consuetudinario. Ne darò qui di seguito due tipici esempi, secondo le mie note, in modo da mostrare in azione i principi giuridici e sociali di questo istituto quali apparivano praticati in quella fase della storia della Somalia.

Una tipica questione concernente gli 'adottati' dalla tribù fu da me osservata nel 1920-1921 nella regione di Bal'ad Täytäylä. La 'terra nera' lungo il fiume Wēbi a valle di Bal'ad Täytäylä dalla località di Darērtā a quella di Du'ollāy era territorio della tribù Dā'ūd. Un gruppo della tribù degli Yūsuf abitanti normalmente assai più a Nord e nella 'terra rossa', si staccò dalla sua tribù, emigrò nella 'terra nera' — ben nota aspirazione delle genti Somale del Sud — e chiese ed ottenne di essere 'adottato' dalla tribù Dā'ūd, che concesse loro alcuni terreni nella zona su indicata.

Ora otto generazioni or sono (dal 1920) la tribù Mantān 'Abdullāh, spingendosi verso il fiume, fece guerra ai Dā'ūd e li costrinse a sgombrare quella zona ed a ritirarsi nel loro territorio a monte di Bal'ad Täytäylä. Gli Yūsuf, già 'adottati' dai Dā'ūd, ottennero di rimanere nei terreni sin allora da loro occupati e furono 'adottati' dai Mantān 'Abdullāh: particolarmente dalla gente primogenita dei Mantān: i Dūläyo. Ancor più

specialmente, poichè gli Yūsuf, a loro volta, così 'adottati' appartenevano a due gruppi distinti della tribù Yūsuf e poichè d'altra parte i Dūläyo Mantān comprendono anche essi due numerosi gruppi: i 'primogeniti' Mālinlā, che danno il capo ereditario (*malāq*) dell'intera tribù Mantān 'Abdullāh, come abbiamo visto, ed i 'secondogeniti' Berkanlā; la 'adozione' avvenne entro i gruppi: i Mālinlā adottarono i Tūr'addā Yūsuf; i Berkanlā adottarono i Sōmanā Yūsuf.

Da ciò si deduce come l'adozione gentilizia può anche esser fatta da un gruppo, al quale nell'interno della tribù sia stata riconosciuta l'autonomia (con il rito della 'uscita del nome' [*maga'-bihis*] all'assemblea e con la nomina di un proprio capo in sottordine a quelli della gente e della tribù). In tal caso, però, i capi della gente e della tribù di cui il gruppo adottante fa parte (nel caso su indicato quelli della gente Dūläyo e della tribù Mantān 'Abdullāh) debbono consentire l'adozione. Così allora la tutela degli adottati è, in prima istanza, del gruppo adottante; e successivamente, quando necessario, della gente e poi della tribù.

Nelle condizioni cui ora ho accennato, gli Yūsuf adottati (Tūr'addā e Sōmanā) divennero sempre più numerosi; e cercarono, con l'andar del tempo, di guadagnare una maggiore autonomia dai loro adottanti Mantān 'Abdullāh. Ad un certo momento, nel 1913, gli Yūsuf accettarono come loro capo l'Islāu Abkāy degli Yaḳūb. La grande confederazione delle tribù Abgāl ('i nove Abgāl', di cui abbiamo parlato sopra) comprende, tra gli altri molti, anche i Mantān 'Abdullāh e gli Yūsuf. Il capo ereditario degli Abgāl, l'Imām, è nominato nella gente primogenita che è appunto quella degli Yaḳūb. Gli Yaḳūb hanno perciò il prestigio della loro nascita ed il potere delle tradizionali 'benedizioni' in tutte le tribù Abgāl. Ne consegue che gli Yūsuf già adottati dai Mantān 'Abdullāh, quando si diedero come capo un Islāu degli Yaḳūb, venivano ad usare il prestigio di tale capo per sfuggire alla adozione e quindi alla loro subordinazione ai capi Mantān 'Abdullāh; nè questi, per il rispetto verso gli Yaḳūb, credettero di apertamente opporsi alla nomina.

D'altronde l'Islāu Abkāy agiva con molta circospezione. Uomo di grande saggezza ed abilità era preoccupato anche di consolidare per sè e per la sua famiglia la posizione così acquistata che praticamente gli dava, a sua volta, autonomia nei confronti degli altri Yaḳūb con un comando territoriale in una zona fertile. Così, quando nel 1917 sorse una questione sui terreni di Garas-wēn, contestati tra la gente Barisā dei Mantān 'Abdullāh e gli Yūsuf che coltivavano ai margini del territorio Barisā, l'Islāu Abkāy lasciò che formalmente la contestazione venisse discussa e regolata, secondo il diritto consuetudinario, in una riunione tra i capi dei Barisā Mantān ed i capi dei Dūläyo Mantān, adottanti degli Yūsuf, assistiti questi ultimi dai notabili degli adottati Yūsuf. L'Islāu degli Yaḳūb, sia pure

riconosciuto capo, intervenne alla riunione ufficialmente soltanto per pronunciare alla fine le 'benedizioni', come riconosciuto 'primogenito' di tutti i contendenti Barisā, Dūläyo e Yūsuf.

Qualche anno dopo, invece, l'autonomia degli Yūsuf progredì ancora un poco. Nel 1919 era sorta una nuova questione di confini per i terreni siti nelle località di Deganläy e Du'olläy, sempre nella zona nella quale gli Yūsuf vivevano come adottati dei Dūläyo Mantān. Questa volta la questione concerneva da una parte i Dūläyo e dall'altra parte gli Yūsuf Tūr'addä. Avvenne che i capi del gruppo Berkanlä dei Dūläyo si misero direttamente di accordo con l'Islāu Abkäy come se questi fosse non il notevole di una gente adottata, ma il capo di una gente autonoma. L'Islāu Abkäy concordò così un confine tra i suoi Tūr'addä ed i Dūläyo. Questo accordo causò un vivo malcontento tra i Dūläyo del gruppo Mālinlä. Il confine concordato con i capi del gruppo Berkanlä dei Dūläyo riguardava gli Yūsuf Tūr'addä, i quali, come ho detto sopra, erano giuridicamente adottati, entro la gente Dūläyo, dal gruppo Mālinlä e non da quello Berkanlä. L'accordo sul confine, perciò, nell'opinione del gruppo Mālinlä dei Dūläyo, aveva due volte violato il diritto consuetudinario: perchè stipulato o, per lo meno, accettato dal lato dei Dūläyo non già dal gruppo che esercitava i poteri dell'adottante sugli Yūsuf Tūr'addä, e cioè dai Mālinlä, ma dal gruppo Berkanlä non adottante e, per di più, 'secondogenito' genealogicamente rispetto ai Mālinlä. Ed, inoltre, l'accordo di confine era stato stipulato con l'Islāu Abkäy riconoscendo quindi l'Islāu, che, come si è detto, è un Yaqūb, estraneo, perciò, sia ai Dūläyo adottanti che agli Yūsuf adottati, un potere politico in una controversia che doveva esaurirsi nei limiti dell'adozione gentilizia.

La questione fu poi ancora complicata ritualmente dal fatto che, a consacrare l'accordo raggiunto dai Dūläyo Berkanlä con gli Yūsuf tramite l'Islāu Abkäy, i Berkanlä avevano portato nel luogo stabilito un bue da sacrificare come loro offerta; mentre gli Yūsuf si erano astenuti dal portare successivamente nello stesso luogo un bue da sacrificare come offerta in ricambio. Il sacrificio di un capo di bestiame offerto e ricambiato dalle due parti in causa è, infatti, la tradizionale conclusione degli accordi tra le tribù Somale; ed esso serve non solo a richiamare la protezione divina sull'accordo e la sua esecuzione, ma anche a dar pubblicità all'accordo stesso presso le genti normalmente disperse nella boscaglia.

L'assemblea dei Mantān 'Abdullāh discusse questo complicato dissidio nella tradizionale riunione a Habāy Garab'addä il 19 ottobre 1920, alla quale io ero presente. Tolgo dalle mie note di allora questi due riassunti di discorsi di capi Mantān 'Abdullāh. Nel primo è vigorosamente affermata la consuetudine dei rapporti tra gente adottante e gente adottata:

« Muddāy Malāq Nūr (figlio primogenito del capo ereditario della tribù Mantān 'Abdullāh): Parla in nome di tutti i Mantān di cui è capo. Prega di considerare come, contrariamente a quanto è stato detto, non c'è alcuna questione circa i terreni della zona di Gēd Faqī e quindi non c'è necessità di alcuna decisione da parte di alcuno. Gli Yūsuf Tūr'addä sono stati adottati dai Mantān e quindi non hanno territorio proprio. Non solo i terreni di Du'olläy e Deganläy, di cui si parla, ma tutti i terreni occupati dai Tūr'addä sono terreni dei Mantān, dei quali i Tūr'addä sono ospiti. Nessuna questione, quindi, perchè nessun confine è necessario tra l'ospitato e l'ospitante ».

Così ancora un altro capo dei Mantān affermava che l'Islāu Abkäy, pur rappresentando il ramo 'primogenito' di tutte le tribù Abgāl, non era da riconoscere come capo degli Yūsuf adottati dai Mantān e quindi aventi diritto soltanto ad alcuni notabili propri dipendenti dai capi delle genti adottanti:

« Nūr 'Ismān, dei Dūläyo Mālinlä: Nota che l'assemblea comunque non può servire ad altro che a far conoscere il pensiero dei Mantān. La questione non può essere decisa perchè mancano i notabili dei Tūr'addä. L'Islāu Abkäy, che è stato messo a capo dei Tūr'addä, è un Yaqūb e non un Yūsuf Tūr'addä. L'oratore crede che i Mantān non tratterranno le questioni Yūsuf che con gli Yūsuf. Se gli Yaqūb vogliono governare, vadano dalla loro piccola gente a Nord di 'Ēl 'Adallā. Se vogliono stare, invece, a Mogadiscio od a Gēd Faqī, debbono limitarsi a pregare e benedire, secondo la consuetudine degli Abgāl ».

Questa seconda dichiarazione, finiva, dunque, con l'affermare che gli Yaqūb 'primogeniti' degli Abgāl, dovevano limitare la loro azione entro le tribù Abgāl al solo esercizio dei loro poteri magici, per così dire, e cioè alla recitazione solenne delle tradizionali benedizioni, lasciando ai capi delle tribù ormai da tempo autonome il potere politico. Se gli Yaqūb volevano esercitare il potere di capi tribù, avrebbero potuto farlo — secondo l'oratore — soltanto nei confronti della loro propria gente.

È bene aggiungere che a questo discorso del capo Nūr 'Ismān fece seguito un discorso del capo Hassān Geddi, dei Mantān Barisā, il quale, come il più anziano di età dei presenti, esprime « il massimo rispetto dei Mantān per gli Yaqūb », a segnare che la 'primogenitura' ancora conservava il suo prestigio antico.¹⁾

1) La questione fu poi risolta con un accordo sul confine fra i terreni degli Yūsuf Tūr'addä e dei Dūläyo Mālinlä, fissato in una riunione cui parteciparono i capi Dūläyo, Yūsuf e l'Islāu Abkäy in modo che il confine già precedentemente concordato e poi contestato dai Mālinlä apparve formalmente nuovamente delimitato (facendosi lievi modifiche alla linea del primo accordo così sostituito). Gli Yūsuf Tūr'addä offrirono il bue per il sacrificio; e l'Islāu, sgozzando la vittima, pronunciò su tutti le 'benedizioni' tradizionali.

Un'altra questione, nella quale importanti aspetti dell'istituto dell'adozione gentilizia praticamente apparvero in luce, fu quella dei Qubäys. Assistetti, nel 1919, agli sviluppi ultimi di questo complicato dissidio. Anche qui mi riferirò brevemente alle mie note di allora:

« I Qubäys sono una gente appartenente al grande gruppo etnico dei Dir, che anticamente abitava nel territorio lungo il Golfo di Tagiura e nella zona di Zeila e Berbera. Dalla zona di Zeila i Dir furono obbligati a partire a causa degli assalti delle tribù Somale Isāq, che oggi infatti tengono quel territorio. Un gruppo di Dir, appunto i Qubäys, fu così spinto ad emigrare verso Sud seguendo il movimento della tribù Bimāl. Mentre i Bimāl, più forti e più decisi, procedevano verso la costa dell'Oceano Indiano, i Qubäys, scarsi di numero, si fermarono nella regione del Medio Wēbi in riva destra e chiesero ed ottennero di essere adottati dalla tribù Gālġā'el e specialmente dai Dōrwāq, che sono uno dei gruppi della gente Abti-sama 'primogenita' dei Gāl-ġā'el.

Dopo varie generazioni, una cinquantina di anni fa [dal 1919] i Badi 'Addo uccisero due fabbri, di bassa casta, che vivevano sotto il patronato dei Qubäys. I Gālġā'el 'adottanti' dei Qubäys chiesero allora ai Badi 'Addo di pagare il prezzo del sangue dei due fabbri uccisi. Questo in forza, appunto, dei loro doveri di adottanti dei Qubäys patroni, a loro volta, dei due di bassa casta. Il Waber Amīn, capo ereditario dei Badi 'Addo, allora regnante, rispose ai Gāl-ġā'el con alterigia che egli « non pagava guidrigildo per le scimmie, ma solo per gli uomini », intendendo così che la gente di bassa casta andava considerata come non umana. Ciò era poi contrario al diritto consuetudinario dei Somali che ammetteva per la gente di bassa casta, uccisa, un guidrigildo, sia pure notevolmente minore di quello dei Somali nobili.

Il Waber Amīn, dei Badi 'Addo, era noto pel suo carattere duro. Egli aveva, poco prima, avuto una questione nell'interno della sua tribù con i Samarōb, considerati — come abbiamo visto prima — come 'primogeniti' dei Badi 'Addo dopo la famiglia del Waber. La questione era stata risolta violentemente dal Waber Amīn, il quale si era impossessato, per la sua famiglia, delle terre in disputa coi Samarōb. Il capo dei Samarōb aveva allora pronunciato le 'maledizioni' rituali contro il Waber Amīn. Intanto, d'altra parte, i Qubäys, cui i loro adottanti avevano riferito la risposta oltraggiosa, tesero un agguato al Waber Amīn e lo uccisero, vendicandosi così dell'offesa (e, si disse, attuando le 'maledizioni' dei Samarōb).

L'uccisione del capo ereditario dei Badi 'Addo era un fatto così grave nella consuetudine somala, (e sopra tutto presentata come vendetta dell'omicidio di due fabbri di bassa casta), che il capo ereditario dei Gālġā'el l'ūgās Ġirō, il quale era per nascita anche capo degli Abtisama e quindi diretto adottante dei Qubäys, avvertì i Qubäys che in quelle circostanze non

avrebbero potuto contare sulla protezione dei loro adottanti contro una prevedibile vendetta dei Badi 'Addo. Questa dichiarazione fu invece considerata dai Qubäys come una violazione degli obblighi che l'adozione imponeva, in una vertenza di sangue, agli adottanti.

I Badi 'Addo, del resto, troncarono tale contestazione attaccando in massa non solo i Qubäys, ma addirittura tutti i Gālġā'el, comprese le genti estranee alla lite e che non avevano alcun legame con i Qubäys. I Gāl-ġā'el si difesero, ma ebbero numerose perdite di uomini, anche perchè i Badi 'Addo — volendo avere aspra vendetta della morte del loro capo ereditario — avevano avuto dai loro Islāu, parenti dell'ucciso, la consegna di non raziare bestiame (come si voleva fare nelle guerre tra tribù), ma di uccidere uomini soltanto. Nella impresa guerresca — ed anche questo è tipico — i Samarōb, che pure, come si è detto, avevano maledetto il Waber, dettero piena solidarietà alla loro tribù offesa e combatterono insieme agli altri contro i Gālġā'el. Al contrario, si ricorda che i Subēr, gente terzogenita dei Badi 'Addo (dopo i Samarōb ed i Māmiye), rifiutarono di partecipare alla guerra perchè ritenevano che la vendetta andasse tratta solo contro i Qubäys colpevoli ed i loro adottanti Abtisama, e non contro l'intera tribù Gāl-ġā'el.

La prima dichiarazione dell'ūgās Ġirō nei confronti dei Qubäys, anche se superata dagli avvenimenti, come si è detto, aveva però lasciato un vivo malanimo. Qualche tempo dopo, i Qubäys ancora irrequieti uccidevano in una rissa un Abtisama, appartenente però al gruppo Rēr Ġid Fārah (e quindi non al gruppo Dōrwāq, che — entro gli Abtisama — come si è detto, era il diretto adottante dei Qubäys). Di nuovo qui si poneva una difficile questione in tema di doveri dell'adottante nelle vertenze di sangue: era tenuto il gruppo adottante a partecipare alla vendetta od al pagamento del guidrigildo quando gli adottati avevano colpito un altro gruppo strettamente collegato per genealogia e per conseguente ordinamento politico entro la stessa gente, con il gruppo adottante? Valeva, cioè, l'adozione come un vincolo di responsabilità contro tutti ed in qualsiasi caso oppure in una vertenza di sangue il legame tra l'adottante ed il gruppo offeso doveva prevalere sull'obbligo di protezione incluso nell'adozione? I Dōrwāq decisero appunto che la solidarietà entro la gente dovesse prevalere sull'adozione ed informarono i Qubäys che non li avrebbero appoggiati contro i Ġid Fārah. Allora i Qubäys, reagendo contro questo che a loro apparve come un secondo abbandono, dichiararono estinto il loro legame di adozione con gli Abtisama Dōrwāq; e chiesero, invece, ed ottennero di essere adottati — sempre entro la tribù Gālġā'el — da un'altra gente; quella degli Adan Yāber.

Questa ritorsione dei Qubäys era una chiara offesa agli Abtisama. L'uscita dall'adozione senza che i Qubäys emigrassero fuori del territorio

della tribù era già contraria alla consuetudine; ma il passaggio dall'adozione di una gente all'adozione di un'altra gente entro la stessa tribù e rimanendo sullo stesso territorio costituiva — proprio per la struttura del diritto consuetudinario dei Somali — la premessa per dissidi e lotte acerbissime. E le lotte non mancarono. Nel 1917 i Qubäys contestarono la proprietà di un terreno coltivato in una radura della boscaglia in località 'Ag Iddön. La proprietà dei cosiddetti *gōf* (campi disboscati e coltivati in zona boscagliosa) è per i Somali di colui che ha disboscato e coltivato individualmente, ma sempre che egli faccia parte — per nascita o per adozione — della tribù e della gente nel cui territorio il *gōf* è stato ricavato.¹⁾ Intervenne il capo ereditario della tribù *Gāl-ğā'el*, *ugās 'Elmi Ğirō*, il quale — è utile ricordarlo — era, per nascita, della gente *Abtisama* primogenita della tribù e già adottante dei Qubäys; ed egli decise, in conformità della consuetudine, che il terreno coltivato ad 'Ag Iddön dai Qubäys, mentre costoro erano adottati dagli *Abtisama Dōrwāq*, era ormai di proprietà proprio degli *Abtisama Dōrwāq*, dalla cui adozione i Qubäys erano usciti. Qualche mese dopo, verso la fine del 1917, un numeroso gruppo di armati *Abtisama* passava per il pozzo di 'Ēl Ḍam, mentre recavasi a compiere una razzia sui Dervisci del Mullah (*Muḥammad 'Abduḷlāh Ḥassān*) allora minacciosi verso la valle del *Wēbi*. Al pozzo di 'Ēl Ḍam si trovavano all'abbeverata molti Qubäys, i quali si diedero ad una manifestazione di sfida verso gli *Abtisama* facendo cantare dai loro 'poeti' canzoni ingiuriose e che rivendicavano pure la proprietà del pozzo. Di qui il primo scontro armato; cui ne seguì un secondo il 26 febbraio 1918 quando i Qubäys tentarono di impadronirsi con la forza dei terreni già contestati di 'Ag Iddön; e l'11 febbraio 1919 ancora un altro scontro presso il pozzo di 'Ēl Ḍam dove gli *Abtisama*, a loro volta, volevano impedire l'abbeverata dei Qubäys. Il 19 marzo 1919 i capi dei *Gālğā'el* tutti, con l'*ugās 'Elmi Ğirō* e quelli delle due genti che successivamente erano stati 'adottanti' dei Qubäys, ed i notabili degli stessi Qubäys si riunivano a *Ğallāqsi* e concludevano una tregua. Questa però non durò molto: la causa occasionale fu il rito dello scambio della vittima per il sacrificio della pace, vittima che avrebbe dovuto essere un agnello (*sumēn*). Sorse, infatti, subito dopo il dissidio sulla consegna dell'agnello sacrificale, che i *Gālğā'el* ritenevano dovesse esser fatta dalla loro gente, in quanto adottante dei Qubäys, al capo ereditario (*ugās*) della tribù *Gālğā'el*. I Qubäys, secondo il rito, dovevano soltanto consegnare un agnello di loro proprietà al notabile del gruppo *Gālğā'el* loro adottante, il quale solo avrebbe proceduto alla successiva ce-

1) Ho appena bisogno di notare che per il diritto islamico, invece, il terreno così coltivato sarebbe proprietà individuale di chi l'avesse 'vivificato', ignorandosi ovviamente il vincolo della tribù.

rimonia di pace, non avendo i Qubäys una loro autonomia entro la tribù nel cui territorio si trovavano solo per adozione. I Qubäys, all'opposto, appunto per le loro ultime vicende tenevano a profittare dell'occasione per affermare ritualmente almeno un maggior grado di autonomia in confronto dei loro adottanti e rifiutarono di consegnare l'agnello ad altri che al capo tribù ereditario dei *Gālğā'el*, ignorando, cioè, i diritti del gruppo adottante. Questo fece riprendere la lotta ed il 20 maggio 1919 i Qubäys, in un'imboscata, uccisero sette *Gālğā'el* *Abtisama* del gruppo *Dōr-wāq* (i loro primi adottanti) ricominciando la serie delle vendette di sangue.¹⁾

XV. TRIBÙ DI PASTORI E GENTI DI AGRICOLTORI LUNGO I GRANDI FIUMI DELLA SOMALIA²⁾

Ho già detto come l'adozione gentilizia ha una particolare funzione presso gli *Hawiyya*; e ciò in relazione alla continua storica tendenza di migrazione delle genti Somale verso la zona dei grandi fiumi.

I contatti storici tra popolazioni di pastori nomadi, che si spostano nelle zone desertiche, e le popolazioni di agricoltori, stabilmente fissate in villaggi in zone coltivabili e ricche di acqua, costituiscono uno dei problemi più complessi e, direi, più affascinanti per le moderne indagini etnologiche e storiche. Il problema, poi, tocca immediatamente quello delle origini della nostra civiltà mediterranea; in quanto storicamente si profila nella questione della valle del Nilo e della valle dell'Eufrate e del Tigri e degli arrivi su quei fiumi dei pastori nomadi, Libi o Semiti, dei deserti circoscrivibili. Non è, perciò, fuor di luogo guardare più da vicino gli sviluppi di analoghi contatti etnici quali essi sono avvenuti ancor di recente e, si può dire, avvengono ancora in una terra africana geograficamente ed etnicamente analoga: voglio dire, la Somalia, dove la « terra nera » coltivabile lungo i due grandi fiumi del Uebi e del Giuba è finitima con la vasta zona di boscaglia desertica, che costituisce lo *habitat* dei pastori nomadi delle tribù Somale.

1) Il difficile conflitto, reso più complicato da animosità personali dei capi, fu poi pacificato nell'agosto 1919; e si procedette, secondo la consuetudine, alla composizione del guidrigildo dovuto dagli uni e dagli altri per i morti ed i feriti degli scontri armati ed al sacrificio rituale, per il quale i Qubäys furono obbligati a rinunciare alla loro tesi.

2) Questo paragrafo, anche esso naturalmente basato sulle mie note, fu oggetto di una comunicazione fatta all'Istituto Italiano di Antropologia nella seduta del 13 giugno 1959 (*Rivista di Antropologia*, XLVI, 1959, pagg. 11-19).

La situazione etnica di questa zona della Somalia può essere così schematicamente delineata:

a) gruppi di cacciatori, ritenuti dagli altri tutti come genti di bassa casta;

b) Negri agricoltori, raggruppati in villaggi nella « terra nera » dei due fiumi e particolarmente — nella situazione odierna — nella media valle del Uebi e nella bassa valle del Giuba;

c) tribù di pastori, anticamente Galla e successivamente Somali, con ordinamento gentilizio, e spostatisi secondo le necessità stagionali nella zona tra i due fiumi ed in quelle rispettivamente a Nord Est e Sud Ovest della « terra nera » nelle così dette « terre rosse » di boscaglia e « terre bianche » delle dune costiere.

Le linee generali di spostamento di queste varie popolazioni, quali le tradizioni ed i documenti storici ce le dimostrano, seguono la direzione della costa; ed i vari nuclei figurano, come li troviamo, spinti verso Sud Ovest dalle sopravvenute ondate di migrazione. Così popolazioni di cacciatori rimaste ancora autonome noi troviamo oggi sul fiume Tana e fra Tana e Giuba (i Wa-Sanye) e sul Giuba (i Wa-Boni) e, tra Uebi e Giuba, nel settore di Būr Hakkaba (gli Eylā); popolazioni Negre sul basso Giuba (Wa-Goscia), sul medio Wēbi (Šidlā); popolazioni Galla sul basso Tana.¹⁾ Ma oltre a questa spinta principale che ha spostato le popolazioni stabili da un fiume all'altro, ha agito singolarmente anche un'altra pressione di popoli in direzione Nord-Sud, per quanto in misura assai minore: e cito il fatto dei Rahan-wēn, Somali che in provenienza dall'aspra zona a Sud dell'altipiano Hararino si andarono a stabilire sul Wēbi nella grande curva superiore di questo fiume e poi non poterono, a loro volta, resistere nella « terra nera », spinti verso Sud più ancora da successive migrazioni di pastori Somali.²⁾

I. LE ABBEVERATE

Posto così il problema dell'insediamento dei pastori nomadi nella zona dei fiumi della Somalia e delineate le due correnti migratorie seguite da essi pastori (la principale: Nord Est-Sud Ovest; la secondaria: Nord-Sud) per passare dalla boscaglia desertica alla fertile « terra nera », conviene ora esaminare perché ed in quali maniere o con quali metodi i pastori nomadi riuscirono a sovrapporsi alle popolazioni stabili a loro preesistenti nella zona fluviale oppure ad obbligarle ad emigrare.

1) Cfr., in questa opera, vol. I, pagg. 52-59.

2) Cfr. vol. II, pagg. 166-168.

Il motivo primo della tendenza dei pastori nomadi verso i due fiumi, Wēbi e Giuba, è certo quello delle abbeverate. La scarsità od addirittura la mancanza di acqua nei pozzi sorgivi e nelle cisterne ed avallamenti nelle zone di boscaglia rende necessaria per le tribù della boscaglia vicina, e desiderabile oltre ogni dire per le tribù della boscaglia lontana, il portare le mandrie ad abbeverare all'acqua corrente perenne del fiume per salvare quella sola ricchezza dei pastori. Queste vitali necessità provocano storicamente i primi contatti tra pastori nomadi e popolazioni stabili del fiume. Voglio qui riferirmi, in modo particolare, a circostanze singole effettivamente verificate durante gli anni della mia permanenza nella zona del Wēbi. Due difficoltà si pongono all'arrivo dei pastori Somali alle abbeverate sul fiume: le coltivazioni dei villaggi agricoli (dei Negri) nella « terra nera », coltivazioni che sarebbero minacciate di distruzione da un passaggio indiscriminato delle mandrie di bestiame e tale minaccia obbligherebbe — ed infatti ha più volte obbligato i Negri del fiume — ad opporsi con la forza al passaggio. Il secondo ostacolo è dato dalle stesse condizioni topografiche: solo in alcuni luoghi le sponde del fiume hanno una pendenza dolce che consenta la discesa delle mandrie senza danno; e solo in alcuni punti, ancora, la profondità del fiume è tale che le mandrie possano entrare in acqua senza trovarsi, ai margini stessi della riva, in pericolo.

Quindi, obbligati contatti tra i Somali della boscaglia ed i villaggi lungo il fiume; e quindi accordi tra tribù e villaggi a soluzione pacifica di tali inevitabili divergenze. Abbiamo così una prima conseguenza nei rapporti giuridici e sociali intergentilizi a soddisfazione di necessità di vita imposte dalle condizioni locali. E posso qui citare i molteplici accordi conclusi in passato tra questo o quel gruppo di villaggi di agricoltori Šidlā sul Medio Uebi con varie tribù Somale degli Abgāl in riva sinistra (vedremo tra poco la situazione differente dei Somali di riva destra). Gli accordi, stipulati con la solennità rituale dell'offerta di pace del *sumēn* (l'agnello sacrificale), disciplinavano il diritto di passaggio sino al fiume; le abbeverate da frequentare; le stagioni di accesso all'acqua; il compenso da pagare (generalmente in capi di bestiame) al villaggio nel cui territorio l'abbeverata si trovava; e spesso a questa concessione faceva da contropartita la collaborazione della tribù Somala ammessa per l'accordo all'abbeverata contro tentativi di altre tribù Somale di transitare per quel villaggio verso il fiume.

Questa ultima clausola ha uno speciale interesse, perché ha dato luogo a sviluppi storici successivi. La collaborazione nella difesa delle abbeverate qua e là è diventata un vero legame di protezione o meglio di patronato di una gente di pastori su di una popolazione di agricoltori riveraschi. Un buon esempio di tali situazioni ci è dato, assai più a Sud, nel Chenia, lungo il fiume Tana, dai rapporti tra i Galla ed i Pokomo.

I Pokomo sono Negri riveraschi, etnicamente Bantu Wa-Nyika (per quanto abbiano, a loro volta, precedentemente assorbito gruppi di cacciatori). Essi accettarono il patronato delle tribù Galla che, respinte dalla valle del Giuba, si spostarono verso il fiume Tana. E tale patronato, attestatoci dalla tradizione raccolta nel « Libro degli Zengi », ¹⁾ cronaca araba di questo settore africano, è sin oggi provato dal fatto che alcune genti Pokomo portano il nome delle tribù Galla cui si collegarono: Mëttā, Gargēdā, Uttā, ecc.

Come tra Galla e Negri sul Tana, così tra Somali e Negri — ed ancor più compiutamente — è avvenuto nelle « terre nere » dell'altipiano di Baidoa lungo il fiumicello omonimo che assicura acqua perenne nella zona. Colà gruppi Negri di agricoltori con sedi stabili in villaggi, in « terra nera », sono stati presi sotto il patronato dei pastori Somali Ēlāy, giunti nella boscaglia circoscrivita in epoca relativamente tarda (nella seconda metà del XVII secolo, almeno) ed anzi hanno assunto essi stessi Negri il nome dei loro patroni Somali Ēlāy. Vi sono perciò gli Ēlāy Somali nella boscaglia e gli Ēlāy Negri nei loro villaggi con una costituzione particolare di cui diremo appresso.

Un altro esempio è quello dei Walamōy, Negri abitanti sul Medio Uebi nel villaggio di Mukoy-dēre, e che sono stati sino ai nostri giorni sotto il patronato dei Somali Hillibi, che avevano diritto di abbeverata a Mukoy-dēre. E più a Nord altri villaggi in riva sinistra del Uebi abitati dagli Scidle, agricoltori Negri, erano sotto il patronato dei Somali Mōbīlēn, che abbeveravano in quel settore; ed i Negri avevano il privilegio di presenziare (e fare atto di omaggio) alle feste per l'assunzione al potere del capo tribù ereditario (*ūgās*) della gente Somala Mōbīlēn.

Vorrei aggiungere che questi accordi di abbeverata e di patronato non debbono essere storicamente considerati come una pacifica conseguenza raggiunta una tantum per i contatti procurati dalla necessità dei pastori nomadi di portar le mandrie ai fiumi. Anzi spesso essi accordi sono stati la conseguenza di scontri, di lotte sanguinose più volte ripetutesi — come le tradizioni ricordano — e rappresentano perciò una sistemazione faticosamente raggiunta; ma tale sistemazione, una volta entrata a far parte del costume intergentilizio, rimane stabile e ben difficilmente ci si arrischierebbe a violarla.

II. LE ADOZIONI TRA PASTORI

Abbiamo ora visto vari casi di « patronato » di tribù Somale e Galla su genti Negre. Esaminerò ora un altro istituto del diritto intergentilizio di queste popolazioni: quello dell'adozione. E lo farò perché anche,

1) Cfr. vol. I, pag. 264.

attraverso l'adozione, stirpi di pastori nomadi si sono progressivamente avvicinate e poi fissate nella zona dei fiumi.

La tradizione storica raccolta nel « Libro degli Zengi » e le tradizioni orali delle tribù danno un tipico racconto dello spostamento delle genti Somale nel territorio allora tenuto dai Galla sul basso e medio corso del Giuba.¹⁾ Piccoli gruppi di pastori di varie tribù della Somalia settentrionale e centrale (Harti, Ōgadēn, Marrēhān) arrivano alla spicciolata tra i Galla del Giuba. Sono adottati dai Galla (l'adozione in queste tribù di pastori è l'ammissione alla tutela gentilizia di nuclei stranieri considerati genealogicamente pari); e giustificano tale adozione, o meglio la provocano, assumendo la custodia ed il mantenimento, ai pascoli ed abbeverate, delle mandrie delle tribù Galla, le quali in parte avevano qua e là appreso, nelle zone favorevoli, ad esercitare anche l'agricoltura. Una volta stabilita questa relazione tra Somali e Galla nella valle del Giuba, i nuclei Somali adottati aumentano con gli anni per le successive migrazioni di loro consanguinei richiamati dalle aspre zone desertiche del Nord verso il miraggio del fiume, dove i loro parenti ed affini avevano così trovato una sistemazione e miglior tenore di vita. La conseguenza inevitabile si ebbe poi un po' più di un secolo fa, quindi in epoca non difficilmente controllabile, quando i Somali diventati assai forti attaccarono i Galla e li cacciarono dal Giuba, impadronendosi di quelle agognate rive.

Così, ed in proporzioni numericamente assai minori, ma con pari interesse storico, nel settore di Gēd Faqī, sul medio corso del Uebi, una frazione della tribù Somala degli Yūsuf: i Tūr'adde, lasciò le proprie sedi nella boscaglia desertica più a Nord Est separandosi dal resto della tribù e si spostò verso il fiume nel territorio dell'altra tribù Somala dei Dā'ūd e poi dei Mantān 'Abdullāh, facendosi adottare da costoro. Cresciuti di numero e fermatisi definitivamente sulle rive del fiume, assumendo un'attività agricola oltre che pastorale, i Turadde accolsero come loro capi una famiglia degli Yaqūb (la gente che dà il supremo capo ereditario, col titolo di *imām*, alla confederazione dei Somali Abgāl, cui appartengono genealogicamente sia gli Yūsuf che i Mantān 'Abdullah). Quindi, appoggiandosi al prestigio di questi loro capi, più nobili per genealogia dei capi Mantān 'Abdullāh, i Tūr'adde vollero essere indipendenti dai Mantān e considerarono loro diretta proprietà il territorio di Gēd Faqī già da essi tenuto come « adottati » dall'altra tribù. La lunga e difficile controversia non fu risolta che nel 1921: ricordi, perciò, sicuri ed accertati. In tal modo anche gli Yūsuf Tūr'adde arrivarono al fiume e ne ebbero in proprio una parte della sponda.²⁾

1) Cfr. vol. I, pagg. 67, 286-288.

2) Cfr. sopra pagg. 68-71.

III. ACCETTAZIONE DI EGEMONIA

La questione dei Tūr'adde di Gēd Faqī fa parte anche di un altro sistema, per il quale singoli gruppi sono passati dalla boscaglia dei pastori nelle sedi lungo i fiumi o comunque nelle terre nere. Ho già accennato, infatti, come nelle tribù Somale di pastori il potere politico sia in funzione della primogenitura nelle genealogie; ed il potere politico, anche in quelle genti nelle quali la carica di capo tribù non è ereditaria in una determinata stirpe, è connesso: ieri, con il potere religioso (nel paganesimo), oggi con quello magico (nell'Islam, come è popolarmente professato).¹⁾ Perciò, come abbiamo visto che genti Negre del fiume hanno stipulato accordi con singole tribù di pastori per ammetterli alle abbeverate in cambio di un protettivo patronato nei confronti degli altri Somali o Galla; così ancora altre genti lungo il fiume o nella « terra nera » da coltivazione hanno accettato di accogliere nel loro territorio una singola stirpe somala e conferire ad essa la egemonia nella zona, riconoscendo l'autorità dei capi Somali e la giurisdizione di quella sui loro propri villaggi agricoli, in modo che, in cambio di tale egemonia riconosciuta, quella stirpe Somala diventata « princeps » dei villaggi Negri protegga col suo prestigio la « terra nera » ed il fiume contro l'arrivo in forza di altri pastori nomadi. Una tale situazione giuridica troviamo oggi nella regione degli Šabēllā, nell'alto Uebi.

Negli Šabēllā, infatti, lungo il fiume dal villaggio di Hilowēn a quello di Fi'illō, si susseguono paesi abitati da vari gruppi etnici Negri, tenaci agricoltori. Questi vari villaggi Negri però hanno accolto una stirpe Somala, originaria della tribù degli Aḡurān, i quali anticamente dominavano l'intera regione del Medio Uebi sino alla boscaglia antecedente il litorale di Mogadiscio. Questa stirpe si è perciò stabilita nei villaggi dei Negri sul fiume e dà i capi ereditari che esercitano la loro giurisdizione sul paese degli Šabēllā. Abbiamo così un nuovo tipo di accordo per il quale i Somali accedono al fiume: una loro stirpe è colà ammessa ed ha il privilegio di dare i governanti alle genti agricole Negre, ma in cambio essa stirpe col suo prestigio assicura i Negri contro gli altri pastori minaccianti invasione.

Con altra formula, se si vuole così qualificarla, meglio maturata nei confronti della religione islamica, ma sostanzialmente uguale, si è avuto l'accordo tra le genti agricole Negre dell'altipiano di Baidoa, che hanno preso il nome di Ēlāy, come abbiamo già visto, e la stirpe Somala dei Rer Šēh Mūmin. I Rer Šēh Mūmin discendono da un santo musulmano,

Šēh Mūmin, somalo della zona di Mogadiscio, assai venerato sia nella regione costiera che nell'interno. Questi suoi discendenti, a loro volta, sono stati accettati dagli Ēlāy Negri nelle « terre nere » del Baidoa, ed hanno così acquisito quelle sedi. Gli Ēlāy Negri hanno ancora stipulato che il capo supremo dei loro villaggi sia ereditariamente uno dei Somali della stirpe dei Rer Šēh Mūmin. In cambio di tutto ciò, il prestigio della discendenza del santo musulmano tutela gli Ēlāy Negri da altre intrusioni.²⁾

IV. ADOZIONI DI STIRPI E DI FAMIGLIE NEI VILLAGGI

Le varie popolazioni in contatto in Somalia, sui fiumi e nella circostante boscaglia, hanno ostentato tradizionalmente un singolare senso di distacco l'una dall'altra; e la superiorità dei nuovi conquistatori sui vinti è stata, dopo ogni invasione, asserita nella consuetudine. Ma questo distacco sociale e giuridico non ha, tuttavia, escluso i contatti e le commistioni; e, come abbiamo visto già sopra alcuni casi, nei quali storicamente l'adozione di una gente di pastori, Somali o Galla, da parte di un'altra gente egualmente di pastori ha reso possibile l'arrivo e la residenza nella « terra nera » di nomadi della boscaglia, così analogamente si sono avute, con le stesse conseguenze, adozioni tra pastori, agricoltori e cacciatori, anche se formalmente queste avrebbero dovuto apparire riprovevoli nella stima pubblica.

Ho già detto altrove²⁾ della singolare situazione del villaggio di Daḡahō sul Medio Uebi. Questo villaggio è popolato da una stirpe di cacciatori, che — a differenza di tutte le altre popolazioni della Somalia, compresi i Negri Šidlā dei villaggi agricoli limitrofi — non considera impura la carne dell'ippopotamo; ed anzi tiene per caccia prelibata quella di quei bestioni così frequenti in questo settore del fiume Wēbi. Ora il villaggio di Daḡahō è considerato far parte della federazione di villaggi Negri Šidlā e particolarmente forma col vicino centro maggiore di Hawādīlāy il gruppo Rer 'Īsā di quella federazione (ed a Hawādīlāy, beninteso, l'ippopotamo non è mangiato). Abbiamo perciò qui un villaggio di cacciatori adottato entro un organismo politico di Negri, sul fiume Uebi: sia che i cacciatori rappresentino in Daḡahō una popolazione preesistente addirittura ai Negri sul fiume e salvatasi nelle sue sedi per aver accettato prima il patronato e poi l'ammissione all'adozione da parte degli Šidlā nella loro federazione (dove essi sono ora *inter pares*, senza alcuna diminuzione); e sia che invece gli abitanti di Daḡahō siano stati una stirpe

1) Cfr. vol. I, pag. 180.

1) Cfr. appresso pag. 88.

2) Cfr. vol. I, pag. 54; vol. II, pagg. 296-300.

di cacciatori già erranti in boscaglia e poi adottati dai Negri Šidlā ed ammessi perciò nelle sedi stabili sul fiume.

Ed ho già citata sopra la situazione ancor più complessa dei Pokomo, gente negra del gruppo dei Wa-Nyika, che ha adottato nuclei di cacciatori (siano questi preesistenti o sopravvenuti), ma che a sua volta ha accettato il patronato dei pastori Galla, lungo le rive del fiume Tana.

A queste adozioni più antiche tra cacciatori e Negri lungo i fiumi fanno riscontro in Somalia adozioni di gruppi familiari Somali da parte dei villaggi Negri. Così nel villaggio (di Negri Šidlā) di Šanlō sul Medio Wēbi vivono famiglie di Somali della tribù Wa'eslā, adottate dai Negri e quindi immesse a parità di diritti nel villaggio.

V. CONSEGUENZE SOCIALI DEI CONTATTI TRA PASTORI ED AGRICOLTORI NELLA ZONA DEI FIUMI

Abbiamo, dunque, visto quale irresistibile attrattiva la zona lungo i due fiumi dell'attuale Somalia abbia nei secoli esercitato sulle tribù dei pastori nomadi Somali e Galla. Abbiamo ancorà documentato come l'avanzata delle tribù pastorali ed il loro arrivo sul Wēbi e sul Giuba, come più a Sud sul Tana, non sia avvenuto soltanto per una violenta invasione che abbia scacciato dalla « terra nera » le popolazioni preesistenti; ma anzi sia stata iniziata ed abbia lungamente avuto il suo sviluppo mediante infiltrazioni dei pastori (Somali e Galla) nei territori dei Negri agricoltori sui fiumi. E tali infiltrazioni si sono potute realizzare in molte e diverse forme attraverso istituti del diritto consuetudinario intergentilizio. Aggiungerò che quanto ho detto sin ora vale anche a sottolineare come proprio in questa zona lungo i fiumi, meta di tante aspirazioni, noi troviamo ancora ai nostri giorni gruppi vari di popolazioni che rappresentano, l'una a fianco all'altra, o forse meglio in sovrapposizione, le varie successive ondate di popoli differenti che sono passati per questo settore dell'Africa: cacciatori; agricoltori Negri; pastori Galla; Somali.

Ora questa commistione di genti diverse aventi differenti ordinamenti interni quale influenza ha avuto sulla struttura sociale di ciascun popolo? È da rilevare una osmosi nel campo sociale e giuridico come quella che nel campo etnico abbiamo già riscontrato come risultato della progressione dei pastori nomadi verso i fiumi e sino ai fiumi?

La risposta non può essere che affermativa. Lascero da parte, in questa comunicazione, la questione complessa del sistema delle classi di età: *gadā*, sistema che regola tutta la vita sociale dei Galla e che i Galla hanno mutuato ai Negri Bantu, come appare sempre meglio provato, a mio parere; e non potrebbero averlo fatto che proprio nella zona dei

lungi contatti tra i due popoli nell'attuale Somalia. E, si noti, nella media valle del fiume Giuba alcune tribù Somale hanno a loro volta adottato dai Galla le classi di età; *gadā*, come ho altrove¹⁾ descritto: ed anche questo si spiega bene con quei contatti e quelle adozioni gentilizie che abbiamo ora visto.

Ma consideriamo piuttosto quanto è avvenuto lungo il Uebi nei rapporti tra Somali e Negri. I Somali pastori hanno una costituzione sociale per tribù con sistema agnaticio. La genealogia è la prova massima dell'appartenenza alla tribù; e questa è divisa in gruppi collegati genealogicamente con un antenato comune ed, attraverso costui e la sua ascendenza, col progenitore della tribù. I Negri, invece, sono raggruppati in villaggi con ordinamento territoriale; l'unità politica perciò è qui il villaggio con la zona riservata alle sue coltivazioni, mentre una superiore organizzazione è data dalla federazione dei villaggi.

Ora lungo il fiume Wēbi noi troviamo che, entro la confederazione dei Negri Šidlā, i villaggi sono bensì sempre l'unità politica fondamentale, ma ciascun villaggio si dice abitato da varie stirpi, ognuna delle quali ha un nome ed una genealogia, che — anche se più corta e meno elaborata — vuole rassomigliare alle genealogie delle genti Somale. Ed addirittura il villaggio di Maggāy, abitato da Negri Šidlā, si dichiara genealogicamente discendente *in toto* da un progenitore: Maggāy 'Ismān, che sarebbe stato parente se non fratello di Abgāl 'Ismān il progenitore della nota tribù Somala. Che queste dichiarazioni genealogiche diano un aspetto più nobile ad antichi diritti di patronato è probabile; ed è tipico che alla rivendicazione di Maggāy 'Ismān corrisponda presso i Somali la tradizione del progenitore Abgāl 'Ismān, il quale, mortigli i genitori, venne allevato ed adottato da una Negra: Salāmo-Nās-dēre: ciò che forma oggetto di scherzi ironici da parte delle altre tribù.²⁾

E, d'altronde, ancora lungo il fiume Wēbi nella striscia di « terra nera » alcune tribù Somale hanno occupato intiere zone coltivabili che sono oggi la loro stabile dimora. Queste tribù, del gruppo degli Hawiyya, sono ora diventate agricoltori, pur avendo conservato, più o meno, l'antica occupazione della pastorizia. Così procedendo sul medio Uebi da valle a monte: gli Hillibi, i Dā'ūd, della zona di Bal'ad; poi i Mōbilēn, oggi espertissimi agricoltori; poi i Molkāl ed infine i Badi 'Addo. Gli Hillibi, i Dā'ūd ed i Mōbilēn non arrivano col loro territorio sino al fiume, le cui rive in quel settore sono tenute dai villaggi Negri degli Scidle, variamente collegati con quei Somali da vincoli diversi. Ma le

1) Cfr. vol. I, pagg. 73-76.

2) Cfr. vol. II, pagg. 257-258; 279.

tre tribù Somale di riva destra (Hillibi, Dāūd e Mōbilēn) sono in « terra nera » coltivabile; e di fatto la coltivano, pur possedendo una notevole quantità di bestiame. Gli Hillibi hanno con loro una gente Negra Wālamōy nel loro proprio territorio, oltre ad esercitare il patronato, come ho già detto, sui Negri Wālamōy del villaggio di Mukoy-dēre sulla riva del fiume Wēbi: villaggio che pur fa parte della confederazione degli Šidlā: situazione giuridica complessa, ma ben indicativa di quanto è avvenuto nei secoli tra nomadi e popolazioni stabili. Ancora più a monte, a Nord dei Somali Mōbilēn, i Somali Badi 'Addo sono invece direttamente stabiliti oggi sul fiume; ed essi, a loro volta, hanno conservato nella parte settentrionale del loro territorio i Negri Makanne, che sono considerati partecipi della tribù Badi 'Addo e prendevano parte alle cerimonie per l'investitura del capo creditario (*Waber*) dei Badi 'Addo: circostanza decisiva nelle consuetudini gentilizie in quanto provava la garanzia totale che la tribù loro accordava come protezione nei confronti delle altre genti.

Dai contatti tra pastori Somali e genti Negre in questo settore lungo il Medio Wēbi si sono avute, dunque, almeno due rilevanti conseguenze: la graduale trasformazione di pastori in agricoltori; e quindi la stabilità delle sedi; e pertanto lo stabilirsi di fatto di questi gruppi Somali in villaggi: ciò che, pur permanendo l'antica struttura gentilizia, ha certo avviato la evoluzione da un ordinamento per tribù ad un ordinamento territoriale, per l'affermarsi — ovviamente naturale — nella vita economica e politica degli interessi comuni degli abitanti dello stesso villaggio e coltivatori della stessa zona in confronto del tradizionale raggruppamento per genealogie.

* * *

L'esame, che abbiamo fatto della situazione lungo i fiumi della Somalia nelle sue circostanze giuridiche e sociali, può qui dirsi concluso. E vorrei infine insistere, scusandomi se questa possa sembrare ripetizione di cose già da me dette, su due punti essenziali: la complessità delle vicende per le quali i pastori nomadi sono giunti al fiume e la complessità degli incroci etnici, cui tale tendenza ha dato luogo, con risultati vari anche nella struttura sociale delle genti a contatto.

Questo quadro degli avvenimenti sul Uebi e sul Giuba non vale soltanto per la ricostruzione della storia della Somalia; ma, a mio parere, costituisce anche un utile termine di confronto con situazioni storiche ed etniche analoghe sviluppatesi altrove in regioni geograficamente ed economicamente simili a quella Somala.

XVI. GLI HABAR-WĀDĀG

Oltre all'adozione gentilizia la consuetudine delle tribù Hawiyya ammette anche altre forme associative. Anzi tutto, gli *habar-wādāg* (letteralmente: 'accomunati di madre', 'nati da madre comune'). Sono individui o famiglie o genti che passano a vivere con la tribù o con la gente cui genealogicamente apparteneva la loro madre, se individui, o la loro capostipite, se famiglia o gente; oppure, in questo ultimo caso, se la loro capostipite era, nelle tradizioni genealogiche, strettamente imparentata (normalmente, sorella) del capostipite della tribù. Abbiamo qui una conseguenza importante, nella struttura giuridica e sociale dei Somali, della genealogia in linea femminile considerata parallelamente a quella ora preponderante, della linea del capostipite maschile.

Questa circostanza richiama alla memoria in qualche modo la consuetudine delle tribù dei Galla, vicini ed affini dei Somali. Presso i Galla i *fārsā*, canti rituali che commemorano nelle riunioni gli eroi della tribù, generalmente citano l'ascendenza paterna nel primo verso e l'ascendenza materna nel secondo dei versi dedicati a ciascuno dei guerrieri così ricordati: ad esempio, per la tribù dei Lieqā Naqamṭē:

riēbā Mori Bakā
Kumsān Gōsā Rufō

' Il guerriero (figlio di) Morodā (figlio di) Bakarē
Kumsā (figlio di) Gosā (figlia di) Rufō ' 1)

Gli Habar-wādāg hanno la piena capacità giuridica entro la tribù presso la quale vanno a vivere; ma tale qualifica deve essere loro accordata dal capo tribù e confermata dall'assemblea. Alla assemblea essi normalmente partecipano nella famiglia o gente della quale sono diventati partecipi oppure come una unità, se come tali sono stati riconosciuti dalla tribù.

Alcune di queste relazioni sono particolarmente complesse. Così la gente Wāderrā Tagālā è *habar wādāg* della tribù Gāl-gā'el, e particolarmente della gente Bērsanā di quella tribù. Questo perchè il capostipite di quella gente: Wāderrā Tagālā era, secondo le genealogie, fratello di Habība Tagālā, madre del capostipite della tribù Gāl-gā'el. Quindi i Wāderrā Tagālā godevano della completa protezione dei Gāl-gā'el nei confronti delle altre tribù; e della gente Bērsanā nei confronti delle altre genti della tribù Gāl-gā'el.

1) Morodā è il padre di Kumsā; Gosā la madre.

In un grado superiore l'intera tribù Gāl-gā'el era considerata *habar-wādāg* del gruppo di tribù Guggun-ḍabo. Infatti, come ora ho detto, la madre del capostipite della tribù Gāl-gā'el era Ḥabiba Tagālā, sorella dei capostipiti delle tribù Badi 'Addo e Molkāl, quindi del gruppo di tribù Guggun-ḍabo; mentre il capostipite dei Gāl-gā'el (marito della Ḥabiba, secondo le genealogie) discendeva da Gardēre figlio di Somali e perciò addirittura estraneo all'intera discendenza delle tribù Hawiyya. I Gāl-gā'el, secondo la tradizione, diventarono *habar-wādāg* dei Guggun-ḍabo quando questi risiedevano lungo la costa dell'Oceano Indiano a Kaḥandale presso Marēg. Furono i primi a spostarsi per raggiungere il fiume Wēbi, ma vennero sconfitti dagli Aḡurān che allora occupavano le rive del fiume. Si mossero allora i Badi 'Addo in aiuto dei Gāl-gā'el, loro *habar-wādāg* ed obbligarono gli Aḡurān a lasciare il paese, che fu allora occupato, nella media valle del Wēbi, dai Guggun-ḍabo (Badi 'Addo, Molkāl, Gāl-gā'el). I Gāl-gā'el, diventati poi una numerosa e forte tribù, sono stati totalmente indipendenti ed anzi hanno sostenuto guerre con i Badi 'Addo, già loro alleati, come abbiamo visto. È rimasto, però, saldo il loro vincolo, nella genealogia e quindi nella tradizione, con le altre tribù Guggun-ḍabo, del quale gruppo essi sono considerati far parte in confronto delle tribù estranee.

XVII. GLI IS-KAŠATO

Un'altra forma di associazione gentilizia, presso gli Hawiyya e presso i Rahan-wēn, è quella degli *is-kašato*. Il nome potrebbe esser tradotto 'alleati' (letteralmente significa 'quelli che reciprocamente si aiutano'). Questi 'alleati' possono avere qualche riconnessione genealogica con la tribù nella quale entrano oppure anche possono essere assolutamente estranei. Così, come abbiamo già visto, gli Illawāy e gli Adan Yūnis sono *is-kašato* della tribù Mantān 'Abdullāh, con la quale sono pure genealogicamente connessi, perchè il capostipite degli Adan Yūnis era — nella genealogia tradizionale — fratello di Galmah Yūnis, comune capostipite delle tribù Mantān 'Abdullāh e 'Ēli 'Umar; mentre gli Illawāy discendono genealogicamente da Ibrāhīm Darandollā, fratello di 'Ismān Darandollā che nella tradizione è il capostipite comune di tutto il gruppo delle tribù Abgāl (al quale appartengono i Mantān 'Abdullāh). Invece la gente Wāqlā è 'alleata' della tribù Gāl-gā'el, gente Bērsanā, pur avendo origine dagli Aḡurān, tribù estranea genealogicamente ai Gāl-gā'el.

Gli *Iskašato* od 'alleati' hanno trattamento diverso nella consuetudine delle tribù. Presso le tribù Hawiyya essi hanno generalmente un notevole proprio che dipende dal capo della tribù o della gente cui l'alleato è vincolato. All'assemblea della tribù gli alleati partecipavano armati, dunque:

pleno jure, presso gli Hillibi ed i Bimāl; disarmati presso i Mantān 'Abdullāh. Ma, come abbiamo visto sopra, nell'assemblea dei Bimāl gli *iskašato*, 'alleati', potevano esser chiamati dal capo tribù a deliberare con gli altri oppure esclusi dalle deliberazioni, secondo la speciale formula di convocazione che il capo tribù era tenuto ad usare, formula diversa nelle due ipotesi.¹⁾

Presso le tribù Rahan-wēn, e Digil in genere, gli *iskašato*, invece, godevano costantemente degli stessi diritti dei componenti la tribù. Ciò dipendeva dalla composizione di quelle tribù nelle quali il nucleo originario di discendenti, secondo le genealogie, dal capostipite rappresenta spesso addirittura una minoranza in confronto delle genti 'adottate' od 'alleate' o *habar-wādāg*. Per esempio, la tribù (Rahanwēn) degli Yantar è composta di otto genti, delle quali quattro hanno genealogia che li fa comprendere nei Rahan-wēn; e quattro altre, invece, che sono genealogicamente riconosciute con tribù estranee ai Rahan-wēn; e cioè: i Moḥammed Dēre che appartengono alla tribù dei Geri Kombā, la quale è del ramo delle tribù Dārōd e perciò addirittura nei Rahanwēn nei Hawiyya; poi gli Au Berkān, anch'essi della tribù Geri Kombā; e gli Āwāy e i Dēqolā di origine ignota. Così ancora la tribù (Rahan-wēn) dei Mallim-wēna è composta di cinque genti, delle quali due sole, gli Hilmamis e gli Iddimolā hanno genealogia che le riconduce nei Rahan-wēn, mentre delle altre quattro genti: gli Eḡḡewe appartengono genealogicamente al ramo dei Dir (e quindi nei Rahan-wēn, nei Dārōd, nei Hawiyya); i Garrā che tracciano la loro origine genealogica da Garrā, figlio di Somali e fratello di Irir, che è il capostipite comune degli Hawiyya e dei Dārōd; ed i Garowālā sono un gruppo etnico staccatosi dalla omonima tribù che appartiene proprio ai Rahanwēn come i Mallim-wēna e passata a vivere con questi.

XVIII. I 'LIBERTI'

LE GENTI DI NEGRI AGRICOLTORI

Col nome assai improprio di 'liberti' venivano designati in Somalia i nuclei di popolazioni di Negri agricoltori rimasti lungo i fiumi Wēbi e Giuba o nelle zone agricole dell'interno, come l'altipiano detto del Baydowa. Di queste popolazioni ho determinato altrove²⁾ l'origine storica. Essi rappresentano i resti della primitive popolazioni Negre Bantu che abitavano la regione dal Wēbi al Giuba e che furono scacciate più a Sud

1) Vedi sopra pag. 66.

2) *Somalia*, vol. II, pagg. 115-121.

nell'attuale Kenya dai Galla cui più tardi ancora succedettero i Somali. Questi spostamenti di popolazioni e l'ansia delle tribù dei pastori di raggiungere le abbeverate sui fiumi hanno dato luogo a particolari istituti giuridici nei rapporti tra pastori e Negri agricoltori che ho studiato sopra.¹⁾

I Negri agricoltori sono organizzati in villaggi. Entro questi villaggi sono confluiti e sono stati accolti fuggiaschi ed emigrati di altra origine etnica, che hanno così accettato di darsi all'agricoltura ed insieme di partecipare alla vita del villaggio obbligandosi alla disciplina verso i capi e condividendo la condizione giuridica e sociale che il villaggio Negro ha nei confronti dei Somali.²⁾

Così all'esempio del gruppo di Somali della tribù Wa'eslā (del ramo Abgāl) inseritosi nel villaggio di Šanlō, sul Wēbi, abitato da Negri del ramo Šidlā — esempio già da me citato altrove³⁾ — si può aggiungere quello di un gruppo di famiglie della gente Agāy, Somali della tribù dei Ġidlā (del ramo Guggun-ḡabo) che si è stabilita ed è stata assimilata nel villaggio di Huruwāyo, sul Wēbi, abitato da Negri Kabolā, i quali, poi, lo si noti, sono per di più sotto il patronato della tribù Badi 'Addo (proprio del ramo Guggun-ḡabo). Abbiamo così il caso di un gruppo etnico Somalo già di pastori che si sposta in un villaggio di agricoltori Negri ed, inserendosi in quella organizzazione, viene a trovarsi sotto il patronato di un'altra tribù Somala già sua pari nelle tradizioni genealogiche.

D'altra parte ho già detto come gruppi etnici di cacciatori di bassa casta siano stati accettati ed assimilati nei villaggi dei Negri sul Wēbi, come gli abitanti del villaggio di Dagaḥō, cacciatori di ippopotamo, i quali sono oggi parte degli Šidlā rēr 'Isā.⁴⁾ Ed analoghi casi si riscontrano tra i gruppi Negri agricoltori sull'altipiano di Bayḡowa: i così detti Ēlāy di Bayḡowa, nei quali sono stati compresi cacciatori già sotto il patronato degli Ēlāy (e cioè della tribù di Ēlāy pastori Somali del ramo Rahan-wēn).

Queste sono tutte prove, come ho già ripetutamente detto, che nei continui spostamenti di popoli in Africa Orientale, almeno, nessun conquistatore ha distrutto la popolazione che lo aveva preceduto e nessun popolo è stato esente da contatti ed incroci anche con genti vinte e messe in una condizione giuridica inferiore.

Che poi schiavi fuggitivi dei Somali o liberi di costoro si siano in passato rifugiati anche essi nei villaggi dei Negri agricoltori e siano stati

1) *Somalia*, vol. III, pagg. 75-84.

2) Cfr. anche la mia *Etiopia Occidentale*, vol. II, Roma, 1933, pagg. 134-136.

3) *Etiopia Occidentale* cit., vol. II, pag. 135.

4) *Somalia*, vol. I, pag. 54; vol. II, pagg. 296-300.

accolti in quelle organizzazioni è verisimile e possibile. Ma non è certo stato questo così precario contributo a dare origine storica alle numerose e forti popolazioni Negre dei fiumi e dell'altipiano interno.

Per altro, questi Negri, al di sopra — direi — della loro organizzazione per villaggi (con capi-villaggio elettivi), hanno anche una organizzazione per tribù. Questa si manifesta, oltre che nominalmente — come ora vedremo —, in vari modi:

a) Nel patronato generico, che una tribù Somala dimorante nelle vicinanze della 'terra nera' del fiume esercita su di una tribù dei Negri agricoltori abitanti sul fiume. Questo patronato era ormai diventato quasi soltanto protocollare ed era forse un residuo della protezione effettiva stipulata ed accordata da quella tribù Somala a quella tribù (o, meglio, federazione di villaggi Negri) al momento dell'arrivo dei Somali nella regione quando ne scacciarono i Galla. Così il patronato della tribù Mōbilēn sulla confederazione di tribù Negre degli Šidlā; il patronato della tribù dei Badi 'Addo sulla tribù Negra dei Kabolā; quello della tribù Hillibi sui Negri Wālamōy. Un resto visibile di tali vincoli era la partecipazione delle tre tribù Negre sopra nominate alle cerimonie dell'investitura del capo tribù ereditario di ognuna di quelle tribù Somale, affermazione — ormai, ripeto, poco più che apparente — dell'antica subordinazione.

b) Negli accordi che le tribù Negre potevano stipulare per le abbeverate con le tribù Somale, come abbiamo visto altrove.¹⁾

c) Come ogni capo villaggio può accettare individui o gruppi entro il villaggio purché così diventino partecipi di quella unità sociale e politica, così la tribù — e per essa il consiglio dei capi dei villaggi che la formano — può accettare, negli Šidlā, un gruppo ad essa estraneo ed assegnargli una conveniente porzione di 'terra nera' da coltivare; ma questo gruppo formando un villaggio a sè deve entrare a far parte necessariamente di quella tribù (o confederazione di villaggi). Così, ad esempio, un gruppo di agricoltori Negri Šidlā della tribù dei Rēr Barrā era stato accolto più a monte nella stessa 'terra nera' del Wēbi dalla tribù, Šidlā anche essa, dei Wāqbiyo. Ma, quando il gruppo così immigrato, avendo fondato il nuovo villaggio di Barrā-wēn, rifiutò di far entrare questo villaggio nella tribù dei Wāqbiyo pretendendo di rimanere estraneo a quella e di ricollegarsi piuttosto con gli altri villaggi della tribù Šidlā Rēr Barrā più a valle, ne sorse nel 1921 una grave vertenza tra i Wāqbiyo, da una parte, e questo villaggio di Barrā-wēn, dall'altra, perchè i Wāqbiyo ritenevano che il nuovo villaggio avesse tentato di violare la consuetudine avita delle tribù Šidlā.

1) *Somalia*, vol. III, pagg. 76-78.

XIX. LE GENTI DI BASSA CASTA

Delle varie genti di bassa casta che convivevano con le tribù Somale ho già avuto occasione di parlare altrove in questo mio libro,¹⁾ e quindi mi limito a rimandare qui alle notizie che già ne ho date. Vorrei soltanto tornare sulla questione generale per insistere sul concetto che una soluzione del problema storico della formazione delle genti di bassa casta e quindi della loro composizione etnica non può derivare da ricerche fatte isolatamente su questa o quell'altra popolazione — siano pure essi popoli così numerosi come i Somali od i Galla —; ma va studiata ed apprezzata nel suo complesso, vale a dire nell'insieme dell'Africa Orientale.²⁾ Ed in tal senso mi richiamo alla conclusione di una mia relazione all'Istituto Italiano di Antropologia:³⁾ « Le stirpi di bassa casta dell'Africa Orientale sono state costituite tutte da gruppi di genti sottomesse dalle invasioni successive; ma a questi gruppi di assoggettati si sono assimilate, per identità di situazione giuridica inferiore, le altre stirpi considerate come paria (e, quindi, anche già quelli che erano stati i paria dei primi sottomessi e poi quelli delle ondate successive di invasori); ed infine le corporazioni di mestieri ritenuti vili o sospetti, mentre reciprocamente questi mestieri abbiatti venivano assunti come occupazione tipica delle stirpi dei paria. Anche dal punto di vista linguistico⁴⁾ lo studio di queste genti di bassa casta induce alle stesse conclusioni di una loro origine composita ».

Aggiungerò qui che, come presso altri popoli dell'Africa Orientale, così anche presso i Somali alcune particolari mansioni presso i capi tribù ereditari sono affidate alle genti di bassa casta. Così il Waber, capo ereditario della tribù Badi 'Addo, aveva i suoi *qola-sid* (' porta-zucche ', e cioè addetti al seguito negli spostamenti, portando l'acqua da bere nei recipienti di zucca seccata) scelti tra i Gabalolläy, gente di bassa casta. Così i Garyalä, gente di bassa casta, sono sotto il patronato diretto dell'*ügäs*, capo ereditario degli Hawadlä ed addetti alla sua persona. Infine anche le genti di bassa casta partecipano, presso gli Hawiyya come presso i Rahan-wën, alle cerimonie per l'investitura del capo tribù ereditario con mansioni speciali. Anzi nel rito per l'investitura del *garād*, capo ereditario dei Gasar-gudä, tribù Rahan-wën della regione di Lūq, i cacciatori di

1) *Somalia*, vol. I, pagg. 52-54; vol. II, pagg. 24-30, 77-82, 95-113, 283-300.

2) Lo avevo già detto nel mio saggio *The Watta, a low cast of hunters* in appendice alla mia *Folk literature of the Galla of Southern Abyssinia*, *Harvard African Varia*, III, Cambridge Mass., 1922, pagg. 200-214.

3) Cfr. il riassunto datone in *Rivista di Antropologia*, XLI, 1954.

4) Cfr. *Somalia*, II, pagg. 101-113 e *Studi Etiopici*, vol. IV, *La lingua Caffina*, Roma, 1951, pagg. 11-21.

bassa casta Goba-wën avevano il compito di recarsi a prendere un po' di terreno dalla località di Mērō dove venne eletto il primo *garād*; e poi di intrecciare la liana, il *mayraḥ*, col quale il *garād* doveva essere incoronato, ed infine porre lo sgabello-trono sul terreno portato da Mērō e porre il *mayraḥ* sulla fronte del nuovo *garād*; mentre resta privilegio rituale dei Gasar-gudä — e cioè della tribù Somala, cui il *garād* comanda — la consegna al nuovo eletto dello scudiscio, simbolo del suo potere.¹⁾

XX. LE TRIBÙ CITTADINE DI MOGADISCIO

Ho già parlato della storia delle tribù cittadine di Mogadiscio. Esse ebbero origine da migrazioni Arabe (ed anche Persiane), ma dovettero accogliere nei secoli della loro lunga storia anche gruppi Somali e genti di altra origine.²⁾ Si intende anche che gli ordinamenti cittadini fortemente influenzati dal diritto musulmano non potevano conservare perciò che poche analogie con la struttura e le consuetudini delle tribù Somale, anche quando — probabilmente nel 1624 — i Somali Darandollä entrarono in città e stabilirono nel quartiere di Hamar-wën la sede dell'*imām*, capo tribù ereditario degli Abgāl.³⁾ Dalle mie note traggio qui le informazioni raccolte sulla tribù Banḍabo, quale essa era in Mogadiscio nel 1922. Anzi tutto, mentre l'uso Somalo vuole che la tribù prenda nome dal suo capostipite, al contrario, Banḍabo è soltanto il nome della zona dove quella tribù abita (*ban-ḍabo*, in somalo ' limite della radura ').⁴⁾ I Banḍabo sono composte di sette genti (*rēr*): i Baḥarō o Baḥar-sūfi, di origine araba, come ora si dirà; un gruppo di Gudmanä, anche esso di origine araba (' Afifi),⁵⁾ passato a vivere con i Baḥarō predetti; una gente Qurwāy, Somala, genealogicamente originaria della tribù Badi 'Addo, immigrata dalla regione del Wēbi in città; una gente Hintiro, genealogicamente appartenente anch'essa ai Somali Hawiyya; due genti Somale Hawiyya: gli Šēbó e gli Aḥmed Nūr, di genealogia imprecisata; una gente di fabbri (*Tumāl*), altrove considerati di bassa casta, ma che qui si dicono addirittura progenie

1) Ne testimonia Ugo Ferrandi (*Lugh, emporio commerciale sul Giuba*, Roma, 1903, pagg. 264-265). Colgo qui l'occasione per riaffermare con gioia il ricordo non solo della amicizia che Ugo Ferrandi ebbe per me, allora agli inizi della mia carriera, ma anche dei giorni passati insieme in carovana nella regione di Waršēḥ nel 1920, mentre io mi recavo all'assemblea annuale dei Mantān 'Abduillāh a Garab-'addo.

2) *Somalia*, vol. I, pagg. 37-40, e vol. II, pagg. 237-242.

3) *Somalia*, vol. II, pagg. 249-251.

4) Formazione toponomastica uguale a quelle di: *Bay-ḍabo* ' limite del Bay ' (la « Baidoa » delle carte); *Dir-ḍabo* ' limite dei Dir ' (la « Dire Daoua » della carte) ecc.

5) *Somalia*, vol. I, pagg. 31-33.

degli Aḡurān, già signori dell'intera valle del Wēbi a Nord di Mogadiscio,¹⁾ e costretti ad adottare il mestiere vile di fabbro a causa della povertà cui gli invasori successivi li avevano ridotti. I Baḡarō tradizionalmente affermano di discendere da un arabo [che sbarcò prima a Mungya (tra Mogadiscio e Merca) e si fermò in un campo di cotone presso Barirrà e fu detto perciò Baḡarsūfi (*sūf* 'cotone', in Somalo). Di lì poi venne a Mogadiscio, dove fu accolto perchè genealogicamente collegato con la stirpe dei Mudaffar, antichi Sultani della città,²⁾ in quanto egli — Baḡarsūfi — discendeva da Muhāḡir 'Ibād fratello del Sultano Mudaffar 'Ibād. Queste notizie sui Baḡarō confermano, dunque, praticamente l'afflusso nella città di Mogadiscio di genti varie, come d'altronde è ben noto per gli approdi commerciali dovunque; ma rivela anche come gli immigrati venissero inseriti disciplinarmente nelle tribù cittadine, la cui confederazione ci è attestata sin dal secolo XIII.

XXI. LA 'LEGGE' DELLA TRIBÙ

È stato mai esplicitamente formulato il diritto consuetudinario delle tribù Somale oppure ne sono mai state formulate le modificazioni? Noi sappiamo che ciò avviene presso i Galla, vicini ed affini dei Somali. Le leggi dei Galla decise nell'assemblea dei guerrieri della classe di età (*gadā*) al potere erano generalmente proposte in versi; e qui ancora la forma poetica aveva uno scopo soltanto mnemonico. Esse leggi vertevano su singoli punti di diritto. Anche la decisione di muover guerra ad una tribù nemica era fatta con una legge della stessa forma, come quella da me raccolta ed edita altrove:³⁾

' Non togliere la briglia al cavallo!
Non discendere dalla tua fronte la benda! ⁴⁾
Non discendere dal tuo braccio il bracciale! ⁵⁾
Ho battuto la legge.
Ho deciso la legge,
la legge dei padri Galla.
È lo scettro. È l'assemblea,
l'assemblea dei padri *lubā*.
Secondo la nostra assemblea, distruggi!'

1) *Somalia*, vol. I, pagg. 63-64; vol. II, pagg. 255-257.

2) *Somalia*, vol. I, pag. 63; vol. II, pagg. 241-242, 247, 249-250.

3) *The folk literature of the Galla of Southern Abyssinia* cit., pagg. 70-71.

4) Una benda di pelle di capra (*addu*) era portata intorno alla fronte dai capi Galla.

5) Il bracciale di pelle caprina (*mēdiččā*), distintivo dei capi.

La 'legge' è detta in Galla *hērā*. I Somali hanno lo stesso nome per il loro diritto consuetudinario (*hēr*).¹⁾ Non mi risulta che le loro 'leggi' abbiano avuto la stessa forma di quelle dei Galla; ma le assemblee delle tribù Hawiyya hanno spesso approvato leggi concernenti particolarmente, per quanto io so, il prezzo del sangue da esigere per le uccisioni o le lesioni personali. Queste tabelle del guidrigildo sono state poi rese necessarie per la impossibilità pratica di attenersi al prezzo del sangue (*diya*) del diritto musulmano fissato in cento cammelli. Così la tribù Hawādā aveva fissato il prezzo del sangue per la uccisione di un uomo in 30 bovini oppure 300 talleri (450 rupie); per l'uccisione di una donna: 15 bovini oppure 150 talleri; per un uomo di bassa casta lo stesso guidrigildo che per una donna Somala; e per una donna di bassa casta: un quarto di guidrigildo di un uomo Somalo. La tribù Badi 'Addo aveva fissato il prezzo del sangue per un uomo ucciso in 12 cammelle da latte; per una donna: 6 cammelle; per un uomo di bassa casta: 4 cammelle e per una donna di bassa casta: 2 cammelle. La tribù Gāl-ḡā'el'aveva come guidrigildo per un uomo ucciso: 22 cammelli e, proporzionalmente, la metà per una donna Somala od un uomo di bassa casta ed il quarto per una donna di bassa casta.

Gli immigrati delle tribù del ramo Dārōd (Migiurtini, Dūlbahanta, Ōḡadēn, ecc.) e dei Dir, stabilitisi nella città di Mogadiscio, si riunirono ad iniziativa del capo dei Migiurtini di allora, Alās Muḡammad (degli 'Umar Maḡmūd) ed approvarono un indirizzo redatto per iscritto in arabo e diretto al Primo Qāḡī di Mogadiscio per far constare alcune norme del loro diritto consuetudinario. Eccole qui tradotte letteralmente, perchè mi sembrano un tipico esempio di consuetudini somale accertate e concordate nella formulazione:

« 1°) Se qualcuno di noi concorda di sposare una donna e poi muore o scompare, non viene restituito quanto egli aveva speso per lei.²⁾

2°) Se un ladro ruba un capo di bestiame ovino pagherà dieci ovis, oltre quello rubato.

3°) Se un ladro ha rubato un capo di bestiame bovino, pagherà quattro bovini, oltre quello rubato.

4°) Se un ladro ha rubato un cammello, pagherà due cammelli, oltre quello rubato.

5°) Se uno frusta un uomo od una donna, prendiamo da lui un cavallo.

6°) Se uno percuote con bastone un uomo od una donna, prendiamo da lui un cavallo.

1) Il curioso nome di *testur* è solo una storpiatura del gergo degli uffici per l'arabo-persiano *daštūr* 'statuto, costituzione'.

2) E cioè non si restituiscono nè rimborsano i doni e le spese del fidanzamento.

7°) Se uno pronunzia un 'discorso cattivo',¹⁾ ritenuto tale nella nostra consuetudine, pagherà un cavallo.

8°) Se qualcuno ha colpito un altro e gli ha fratturato un osso pagherà 33 cammelle. Se l'osso non è stato fratturato, 5 cammelle.

9°) Se con la percossa gli ha spezzato un dente, 5 cammelle.

10°) Se per la percossa gli ha accecato un occhio, 50 cammelle. E così se gli ha tagliato il naso, 50 cammelle; un orecchio, 40 cammelle.

11°) Se per la ferita gli ha tagliato una mano od un piede, 50 cammelle.

12°) Se uno ha ucciso un altro a torto, prendiamo da lui 100 cammelle se l'ucciso è un uomo. Per una donna uccisa, la metà di quel che è dovuto per un uomo.

13°) Vogliamo poi noi tutti che tu, *qādī*, non stipuli matrimoni di ragazze delle nostre tribù per un *mahr* inferiore a 100 rupie.

14°) Vogliamo noi tutti che nessun altro *qādī* stipuli matrimoni di ragazze delle nostre tribù eccetto che i *qādī* della città [di Mogadiscio].

15°) Vogliamo noi tutti che nessun *qādī* stipuli matrimoni di ragazze delle nostre tribù con alcuno che sia a noi inferiore per genealogia (من هو اذننى منا نسبيا) e cioè con Negri (*hubūš*), con fabbri ferrai, vasai, tessitori, pescatori (*gāgi*). Vi informiamo tutti concordi che non riconosceremo alcun matrimonio di tale specie, anche se chi ha il mundio sulla sposa abbia dato il suo consenso.

16°) Se qualcuno dia la sua figlia in quelle condizioni (cioè ad uno inferiore in genealogia), prenderemo da lui il prezzo del sangue della ragazza, sì che non ce ne derivi danno.²⁾

In questo complesso di norme, che così furono approvate e fatte constare, quelle relative al guidrigildo per l'omicidio, e quindi per le lesioni, sono fondate sulla *diya* di cento cammelle del diritto musulmano; nè potevano essere diversamente formulate, dato che l'intero documento era indirizzato al Primo *Qādī* di Mogadiscio il quale non solo per dovere del suo ufficio era tenuto ad applicare la Legge islamica, ma per di più era lo *šayḥ* Muḥyi ad-dīn Mukarram, fondatore di una scuola di diritto musulmano diventata giustamente famosa in Somalia e nei vicini paesi islamici dell'Africa Orientale³⁾ e che comunque aveva, a sua volta, dichiarato una tabella per il prezzo del sangue nella città di Mogadiscio secondo la consuetudine da lui ammessa. E tale tabella poi pubblicata divergeva nei particolari da quelle che erano le deliberazioni dei capi dei gruppi *Dārōd* e *Dir* che qui sopra ho tradotte.

1) Il 'discorso cattivo' (كلام قبيح) può consistere sia in parole ingiuriose che in poesie offensive o ritenute tali dalla tribù o gente.

2) Il matrimonio con persona di genealogia inferiore è dunque equiparato all'uccisione della donna e va riparato col guidrigildo di essa.

3) *Somalia*, vol. I, pag. 209.

Ecco, intanto, la tabella che per le altre genti della città di Mogadiscio riconosceva il Primo *Qādī šayḥ* Muḥyi ad-dīn Mukarram:¹⁾

« Quanto alla *diya* secondo la Legge musulmana, essa è ben nota. Ma la *diya* accolta per consuetudine è di duecento talleri e cioè 275 rupie. La *diya* dei nobili di genealogia (الاطراف نسبة) è come abbiamo ora detto. La riparazione per le dita è di 27 rupie e mezza; per il polpastrello nove rupie ed un quarto; per una ferita che scopra l'osso ventiquattro rupie; una ferita al pericranio dieci rupie; per una ferita alla sola carne sette rupie; per una lacerazione cinque rupie; per una lesione sanguinolenta una rupia e mezza; per una ferita superficiale della pelle mezza rupia ».

Questa tabella, quasi editto pretorio del Primo *Qādī šayḥ* Muḥyi ad-dīn Mukarram era notevolmente inferiore sia alle 'leggi' affermate nelle tribù *Hawiyya*, che ho elencate sopra, e sia a quella concordata dai *Dārōd* e *Dir* di Mogadiscio, i quali, perciò, con la loro tabella ponevano una più alta tariffa di guidrigildo che per le altre genti abitanti la città.

Tuttavia la misura base del guidrigildo fissata nella tabella in 100 cammelle non va presa alla lettera; e l'adesione (inevitabile) a tale norma del diritto islamico va diversamente interpretata. Essa vuol dire soltanto che nella tabella del guidrigildo accettata nel documento la proporzione delle composizioni per le lesioni minori andava fissata egualmente al rapporto tra 'cento' (guidrigildo islamico per l'omicidio) e 'cinquanta'; 'trentatré'; 'cinque' ecc., compenso per le lesioni. In tal modo, si vuol dire, che, se nella pratica il prezzo del sangue per l'omicidio fosse accettato nella misura dei 200 talleri proposta a sua volta dal *qādī* Muḥyi ad-dīn Mukarram, le composizioni per le singole lesioni sarebbero state da calcolare rispetto a tale guidrigildo di 200 talleri nella proporzione che la tabella consuetudinaria aveva fissato rispetto alle 100 cammelle. Non diversamente nella consuetudine etiopica il giudice fissa il valore che egli, nel suo periodo di carica, attribuirà alle tradizionali formule proposte nella procedura delle liti; dicendo, per esempio, « per me 'un cavallo' sarà: dieci talleri; 'il miele' sarà: due talleri; 'il sale' sarà una piastra » e così via, non alterando le antiche formule, ma adattandole alla vita pratica.

La struttura della tribù Somala, quale risulta dalle note che ho riunite qui esaminandole, va meglio intesa se comparata con gli ordinamenti sociali e giuridici di altre popolazioni dell'Africa Orientale. E pertanto, a conclusione di questo mio esame, aggiungo qui infine quanto ebbi a dire al riguardo dei Caffini, dei Galla e dei Somali in una mia relazione in uno dei Convegni Internazionali di Studio dell'Accademia dei Lincei.

1) *al-Mağmū'ah al-Mubarakah* di *Šayḥ* 'Abdullāhi b. Mu'allim Yūsuf, Cairo, 1338 Egira, vol. II, pag. 187. Per questo libro cfr. sopra *Somalia*, vol. I, pagg. 197-199.

XXII. DALLA TRIBÙ ALLO STATO NELL'AFRICA ORIENTALE ¹⁾

I.

Dalla tribù allo Stato: l'argomento di queste nostre riunioni presuppone alcuni postulati. Anzi tutto, può condurre a conseguenze importanti per la indagine storica il confronto tra la struttura, giuridica e sociale, di popoli diversi in fasi analoghe della loro evoluzione, abbiano essi attraversato tali fasi in epoca recente od antica e siano essi spazialmente distribuiti nell'uno o nell'altro continente della terra? Noi qui rispondiamo che sì, fedeli, dunque, al pensiero di Giambattista Vico. Ma non per questo aderiamo ad irrigidire tale pensiero con un'esagerata costruzione logica; e quindi non intendiamo applicare alla storia giuridica e sociale quella dottrina dei cicli culturali, che già in etnologia va suscitando vivaci reazioni, quando la si spinge a classificare in sistemi troppo precisi e troppo ordinati e graduati il cammino della evoluzione umana. Noi perciò parliamo quanto in diversi popoli è avvenuto in stadi culturali analoghi; ma comparazione è per noi anche constatazione di significative differenze; e non già affermazione di necessaria identità di successione negli sviluppi.

E qui va posato ancora un altro principio. Quando noi ricerchiamo i modi del passaggio da una struttura giuridica all'altra, ammettiamo che questo mutamento può essere avvenuto per propria forza interna — ed è, a mio avviso, il caso meno frequente —; ma ancora il mutamento può essere dovuto ai contatti culturali, sociali ed etnici che le vicende storiche hanno causato. Dunque, forze esterne; o, se si vuole, sovrapposizione di strati anche nel campo sociale in corrispondenza a quanto è parallelamente avvenuto nel campo etnico per avvenimenti della storia. Nella evoluzione giuridica come nello sviluppo etnico dei popoli nessun conquistatore ha totalmente distrutto il conquistato; nessuna gente è pura da assimilazione delle genti preesistenti o di quelle finitime; nessun sistema giuridico è sorto in vaso chiuso per il genio di un sol popolo e senza precedenti storici assimilati da altri popoli ed ad un tempo stimolanti al nuovo progresso.

Ora lo studio di queste evoluzioni storiche ha anche un interesse attuale. Attuale per noi Europei che dalla prima guerra mondiale stiamo proprio attraversando un periodo di profonde mutazioni di struttura

¹⁾ Dagli *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Dalla tribù allo Stato*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1961, pagg. 7-22.

in una crisi quale forse il nostro mondo, come è stato giustamente detto, non vedeva più dalla caduta dell'Impero Romano. Attuale per l'Asia e per l'Africa dove la fondazione di nuovi Stati od il rinnovamento di antichi pone in forma acuta il problema di far corrispondere il nuovo diritto all'evoluzione della struttura sociale preesistente, in modo che le leggi di oggi non tentino di fermare in senso seccamente conservatore i mutamenti dalla vecchia tradizione, ma neppure d'altra parte instaurino una situazione di diritto tolta di peso e totalmente da altri popoli e perciò estranea al paese ed alla sua storia e quindi praticamente causa non di stabilità, ma di turbamento. E di tale ansia degli intellettuali africani avemmo indimenticabile eco qui in questa nostra Accademia, nel Convegno di Studi Etiopici, quando un acuto studioso Etiopico rivendicò, con sincera commossa parola, i titoli di nobiltà del diritto consuetudinario della sua terra natia.

Perciò, in confronto di questi principi di metodo e della nostra propria storia di oggi, mi propongo di esporvi alcune situazioni tipiche che caratterizzano, a mio avviso, in vari popoli dell'Africa Orientale la evoluzione dall'ordinamento gentilizio della tribù a quello territoriale dello Stato. Mi riferirò pertanto ai risultati delle mie proprie ricerche compiute negli anni della mia permanenza in Africa ¹⁾ e scelgo alcuni popoli che offrono appunto in atto la risposta ad importanti quesiti per gli studi storici: i Caffini, i Galla, i Somali.

Il piccolo Stato monarchico del Caffa nell'Etiopia Sud Occidentale presentava etnicamente questa situazione: una prima popolazione agricola negra, del gruppo che oggi si suol chiamare nilotico, ed avente un suo ordinamento territoriale, fu conquistata da una prima ondata di genti del gruppo cui noi diamo il nome di Cusciti: pastori, aventi ab antiquo un ordinamento gentilizio. Questa prima ondata di Cusciti pastori, e cioè le genti Ghimirà, fu a sua volta superata, vinta ed in parte spinta a spostarsi più a Sud da una successiva ondata di altri pastori Cusciti: i Caffini. Tre strati, almeno, di popolazioni si sovrapposero; ma lo Stato territoriale monarchico corrispondente al più antico e primitivo strato si è imposto agli invasori successivi, assimilandoli nella sua struttura e sostituendo gli ordinamenti gentilizi che essi invasori tradizionalmente avevano. E sono valide qui due note: Anzi tutto, se la antica struttura dello Stato territoriale, aderente al paese, ha prevalso sulla tribù delle nuove

¹⁾ Cfr. principalmente: *The folk literature of the Galla of Southern Abyssinia*, Cambridge Mass., 1922 (*Harvard African Varietia*, III); *Etiopia Occidentale*, vol. 2, Roma, 1930-1933; *Somalia*, vol. 2, Roma, 1957-1959; *I riti di iniziazione nella tribù Galla*, in « *Rivista Studi Orientali* », IX, 1921; *Ancora dell'ordinamento della tribù Galla*, in « *Bollettino Società Africana d'Italia* », 1926.

genti, peraltro — come è naturale — i dominatori dello Stato, nel quale vincitori e vinti si sono fusi, sono stati i Caffini, ultimi arrivati, e non già le prime popolazioni, i Niloti, cui quell'ordinamento statale era stato tipico. E poi alla adozione dell'ordinamento territoriale fu parallela la trasformazione delle genti cuscitiche caffine dall'economia pastorale all'economia agricola; in modo che la nuova organizzazione sociale corrispondesse meglio alle nuove necessità di vita.

Altra nota: a meglio provare che nessun popolo è stato totalmente distrutto dalle successive ondate di invasori, valga anche il fatto che i contatti non si sono avuti soltanto tra agricoltori Niloti e pastori Cusciti nel Caffa; ma ancora è esistito e rimane nel paese un gruppo di popolazioni di cacciatori, i Mangio, certo più antichi degli agricoltori Niloti e considerati come *paria* intoccabili dalle successive popolazioni le quali anzi hanno costretto i loro propri *paria*, che avevano portato con loro, entro questi gruppi di cacciatori. Ora anche i cacciatori Mangio di bassa casta sono inseriti nell'ordinamento dello Stato monarchico caffino, che ha perciò prevalso, con la sua base territoriale, su ogni altro ordinamento ad esso preesistente, come ad ogni altro ad esso cronologicamente posteriore nella regione.

Così delineata la situazione dei Caffini nei vari componenti etnici di quel popolo, conviene ora esaminare il problema più delicato storicamente: se con l'adozione dello Stato territoriale l'ordinamento gentilizio sia davvero scomparso; oppure se e quali resti dell'antica struttura per *gentes* si notino entro l'ordinamento monarchico così accettato. Dirò subito che non solo l'ordinamento gentilizio non è affatto stato obliterato *in toto*; ma ancora che le notizie che sto per dare della sua rimanenza hanno tanto maggior valore in quanto sono ricavate, come documento più antico, dalla Cronaca etiopica del negus Malak Sagad (quindi, della seconda metà del secolo XVI) e, come documento più recente, dalle mie proprie ricerche che si riferiscono allo scorso secolo XIX, prima della caduta del regno caffino nel 1897. Ciò prova di per sé come questi istituti del diritto gentilizio abbiano resistito per secoli e secoli entro l'ordinamento, ad essi estraneo in origine, dello Stato territoriale.

Il regno caffino era diviso in vari distretti, ognuno dei quali aveva al suo governo un capo nominato dal Re. Ma la popolazione era, tuttavia, composta di varie *gentes*, unite sotto un sol nome dalla comune origine genealogica. La partizione territoriale in distretti non corrispondeva con quella genealogica in genti; nel senso che le famiglie componenti una gente erano disperse in vari distretti e commiste in residenza con famiglie di altre genti; però ogni gente riconosceva come suo centro, anche per le cerimonie religiose del paganesimo, un particolare distretto; e lì confluivano i suoi ottimati nella solennità. Il Re stesso apparteneva ad una

gente, nell'ultima fase: quella dei Mingio; e questa considerava come suo centro il distretto che aveva il nome di: Caffa, dove si riunivano — lontani, dunque, dalla capitale e residenza regale abituale e convenendo dai differenti altri distretti — i componenti questa *gens* regale; e dove i Re avevano le loro tombe.

A questa intersecazione dei due sistemi: quello gentilizio più antico e quello territoriale più recente corrispondeva nella struttura giuridica un analogo intreccio di poteri. L'appartenenza all'una od all'altra gente, aveva come conseguenza l'esercizio di determinati poteri o l'esclusione da alcuni diritti nell'ordinamento del regno caffino. Vediamone qualche particolare:

Anzi tutto, alcune *gentes* avevano privilegi territoriali, e cioè: il Re era tenuto a nominare il capo di un determinato distretto scegliendolo soltanto tra i componenti di una determinata *gens*. Così: la carica di capo del distretto di Gimbō era data solo a membri della *gens* Yirgō; quella del distretto di Bittā ai componenti della *gens* Amārō; del distretto di Goppā alla *gens* Miyō; del distretto di Wotā alla *gens* Hinniwāhō; del distretto di Čannā alla *gens* Ukkō; dei distretti di Addiyō e di Gēsā, le due marche di confine all'Est ed all'Ovest del paese, alla *gens* Kullō; e quella di capo del distretto di Kafā, pure culla e centro della gente Mingō cui apparteneva il Re, non già alla propria gente Mingō, ma a quella Mattō. Quest'ultima norma, anteriore evidentemente all'acquisto del potere supremo da parte della gente Mingō, prova ancora la antichità dei privilegi gentilizi che ho ora elencati. Naturalmente, poi, come ho già detto, ad esempio, il capo di ciascuno di questi distretti era bensì scelto obbligatoriamente in una determinata *gens*, ma aveva il governo del distretto nei suoi limiti territoriali con giurisdizione su tutti gli abitanti di qualunque gente essi fossero, ed anche quindi se tra essi ve n'erano di gente che aveva il privilegio di nomina su altro distretto; nè necessariamente il capo distretto, pur scelto in quella *gens* privilegiata, era anche considerato il capo della sua *gens* sparsa in vari altri distretti ed amministrata per gruppi dai vari altri capi territoriali.

Si avevano così due magistrature:

- a) il capo della *gens*, ridotto praticamente al solo potere di *rex sacrificulus* per le cerimonie religiose gentilizie nel luogo sacro del gruppo etnico;
- b) il capo di un distretto con giurisdizione territoriale, di nomina regia, ma scelto dal Re necessariamente per un determinato distretto entro una determinata *gens*, nel caso speciale dei privilegi gentilizi riconosciuti.

Ma non basta. Il 'Re caffino' (questo era il titolo ufficiale in quanto esso sottolineava l'origine della *gens* Mingō del Re dal distretto Kafā) era formalmente il depositario dell'assoluto supremo potere; e ciò anche dal punto di vista religioso in quanto egli aveva ereditato il potere, tra-

dizionale del *pater* della *gens* dei *Cusciti* pastori, di essere il naturale intermediario con la Divinità suprema, il Dio-Cielo, la volta celeste divinizzata del loro paganesimo. Pertanto il Re caffino aveva una corte rigidamente organizzata. Ma singole *gentes* avevano a loro volta importanti privilegi su alcune determinate cariche della corte regale, limitando così la scelta del Re. Infatti alla più importante di tali cariche, quella di comandante militare del campo del Re poteva esser nominato soltanto un appartenente alla *gens* Hiyō; alla carica di *Guččē rāšō* (comandante degli schiavi armati del Re, una milizia personale che già vediamo importante nel secolo XVI) era scelto solo un appartenente alla *gens* Kallišō; a quella di *Atalleččō* (ministro della mensa regale) solo uno della *gens* Argeppō e così via; mentre sei *gentes*: Amārō, Hiyō, Mattō, Ukkō, Argeppō e Macio davano i sei consiglieri (*mikireččō*) del Re. Ed il Consiglio era composto da questi sei membri votanti, ognuno dei quali aveva con sè nelle riunioni un assistente della sua propria *gens*, designato alla successione. A questi privilegi positivi, per così dire, corrispondevano esclusioni di singole *gentes* da alcuni poteri o cariche. Così nessuno degli Hinnimaō poteva diventare paggio della corte regale; nessuno degli Amārō era *godenō gudō*: 'notabile della porta', ciambellano del Re; gli appartenenti alle genti Yoyō e Ibbō erano esclusi dalle formazioni armate, ma dovevano dare solo le *corvées* regali; mentre al contrario gli Ukkō davano solo armati ed erano esclusi da ogni *corvée*.

Vorrei infine sottolineare che questo complesso di norme che si riferiscono come ho detto, alla fase finale del regno caffino non si è necessariamente costituito sincronicamente, ma può rappresentare successivi acquisti da parte delle genti oppure una condizione di alternate perdite ed acquisti da loro parte. Ed infatti la tradizione locale attribuiva i privilegi delle genti Hiyō, Hinniwāhō ed Ukkō sui tre distretti, cui davano i capi, ad una decisione del Re che attribuì loro tali poteri come guidrigildo in riparazione di uccisioni subite in passato da esse genti.

Ma quel che importa storicamente è appunto questa costituzione del regno caffino, nella quale i contatti tra due ordinamenti politici differenti — gentilizio e territoriale — produssero un sistema nel quale l'ordinamento statale non annullò, ma adattò in una originale creazione quello gentilizio dei nuovi conquistatori del paese.

II.

Ancor più complessa e perciò meglio importante per i nostri studi storici è stata la evoluzione delle tribù Galla. I Galla abitavano, sino al secolo XVI, la regione che noi oggi chiamiamo Somalia lungo l'Oceano Indiano ed i fiumi Wēbi e Giuba. Essi così si trovavano costretti tra i

Somali, che premevano dal Nord per raggiungere la zona fertile lungo i grandi fiumi, ed i Negri Bantu a Sud che per secoli avevano resistito ai Galla stessi cedendo lentamente loro il territorio, nel quale pure avevano qua e là lasciato gruppi delle loro stirpi che ancor oggi noi troviamo superstiti. Più tardi, dunque nel secolo XVI, i Galla per sfuggire a questa duplice pressione ascesero l'altipiano e si lanciarono nella grande invasione dell'Etiopia che in due secoli di guerre e di lotte li doveva portare sino al Nilo Azzurro, sino ai confini del Tigre, sino ai margini dello stesso territorio originario dei Somali loro avversari, ad Oriente dello Emirato di Harar; vittoriosamente combattendo contro lo Stato cristiano etiopico, contro i regni Sidama (quale il Caffa di cui ora abbiamo parlato), contro gli staterelli musulmani del Sud dell'Etiopia.

Ora quali fenomeni di evoluzione ci attesta l'ordinamento della tribù Galla, sin da quando esso era costituito prima della grande invasione in Etiopia e durante le vicende della invasione? e quali altri fenomeni di adattamento si sono avuti quando i Galla, stabilitisi dopo il secolo XVI nell'Ovest Etiopico, si sono inseriti negli staterelli monarchici dei Sidama? Due situazioni analoghe, ma con esito diverso per la storia giuridica e sociale. Vedremo nella prima fase i Galla mutuare totalmente dai Negri Bantu, da loro vinti, l'ordinamento delle loro genti; vedremo nella seconda fase le stesse genti Galla, così ordinate secondo il sistema sociale dei Negri, adottare successivamente la struttura statale territoriale dei Sidama pur conservando qua e là traccia del precedente sistema. Abbiamo così quattro differenti strutture, che in differenti fasi storiche, sono state messe a contatto: la tribù Galla, con ordinamento gentilizio su basi agnatizie; le genti Negre Bantu, ordinate per classi di età, come ora vedremo; le genti Negre Nilotiche, infine, il cui ordinamento territoriale di tipo monarchico aveva già agito sull'ordinamento gentilizio dei Sidama, come abbiamo visto nel Caffa. Ecco come in questa intricata situazione si sono avute, per quanto concerne i Galla, successive reazioni lungo il cammino: dalla tribù, su basi genealogiche, allo Stato territoriale.

I Galla erano dunque costituiti in tribù per vincolo agnatizio. La genealogia dell'individuo in quanto collegata con la tribù costituiva la prova di appartenenza al gruppo. Le tribù erano poi collegate tra loro, agli effetti del diritto consuetudinario intergentilizio, da genealogie dei rispettivi capistipiti. Di questo sistema completo abbiamo già un documento sicuro nella *Storia dei Galla* scritta in etiopico nella seconda metà del secolo XVI. E delle genealogie delle tribù come base di norme giuridiche intergentilizie troviamo ancor oggi importanti tracce tra i Bararetta Galla (ora sul fiume Tana nel Chenia), il più lontano dei gruppi galla rimasto nell'antico territorio, e tra le genti Borana del Chenia settentrionale ed Etiopia di Sud Ovest ai margini dei grandi laghi etiopici. D'altra parte

negli stessi elenchi genealogici dei Galla islamizzati, insieme con le più recenti ambizioni di ricollegarsi con le genti Arabe ed il primo Islām, noi troviamo ancora intercalato il ricordo delle antiche tradizioni.

Poi i Galla passarono da questo ordinamento per *gentes* affine a quello dei loro vicini settentrionali, i Somali, all'ordinamento dei Negri per 'classi di età'. Questo passaggio era già avvenuto nel secolo XVI, al momento della invasione galla in Etiopia, come specificamente ci attestano i documenti etiopici. Il mutamento giuridico e sociale che esso implica è davvero sostanziale.

L'ordinamento per 'classi di età', così adottato presso i Galla, è fondato su questo principio: la capacità giuridica e politica è raggiunta dai membri della tribù non *uti singuli*, ma per gruppi; e non in una sola volta *per separatam oeconomiam*, come è presso altre genti africane orientali, o per aver la capacità di portar le armi e quindi presenziare l'assemblea della tribù, come è presso i Somali, ma invece gradualmente attraverso successive promozioni conferite per gruppo ed accessibili mediante particolari e sempre più complessi riti di iniziazione. Questo sistema presso i Galla è noto col nome di *gadā*, che designa nel loro linguaggio il gruppo che passa attraverso i successivi gradi. Ecco come esso tradizionalmente funzionava: La tribù Galla comprendeva dieci gruppi (*gadā*). Questi dieci *gadā*, a loro volta, erano riuniti in due emicicli, di cinque ognuno. I figli maschi (le donne sono escluse dal sistema) degli appartenenti ad un gruppo del primo emiciclo appartenevano al gruppo del secondo emiciclo corrispondente nell'ordine. Così, numerando i gruppi, i figli dei componenti del *gadā* 1 appartenevano al *gadā* 6; quelli dei componenti del *gadā* 2 al *gadā* 7 e così via. L'appartenenza all'uno piuttosto che all'altro gruppo *gadā* è dunque determinata rigorosamente dalla filiazione; ed in tal modo i figli dei figli ritornano nello stesso gruppo *gadā* del loro avo, chiudendo il cerchio che si svolge, per questa parte, sempre tra due gruppi.

Ogni gruppo *gadā* passa collettivamente da un grado all'altro, compiendo all'atto della promozione di grado i riti fissati dalla consuetudine. I gradi sono stati di numero variabile nelle varie regioni e nelle varie epoche: da cinque a tre; ma la durata di ciascun grado è prevalentemente di otto anni, divisi alcune volte in due semiperiodi di quattro anni ciascuno. In ogni modo, il ciclo completo, dall'inizio all'acquisto totale della capacità politica, comporta normalmente quaranta anni.

I gruppi *gadā* si succedono, nell'ordine dei due emicicli, nel grado supremo, quello di *lubā*. Il capo ed i magistrati della tribù sono tutti eletti dai membri di questo gruppo *gadā* che è nel grado supremo ed eletti entro il gruppo stesso e rimangono in carica per il periodo di otto anni nei quali il loro *gadā* resta in quel grado. Il ciclo dei *gadā* regola così

anche il succedersi dei magistrati della tribù nelle loro cariche, gruppo per gruppo e di otto in otto anni.

In tale ordinamento, entro la tribù cinque gruppi *gadā* si trovano sempre distribuiti entro i singoli gradi successivi; mentre i cinque altri gruppi *gadā* sono fuori dei gradi e quindi fuori delle cariche maggiori e minori della tribù, in attesa del loro turno per entrare nella rotazione.

Già in questa struttura, che è quella completa, mentre altrove, come si vedrà si presenta obliterata, può dar luogo a varie osservazioni non prive di interesse per lo storico del diritto. Anzi tutto il sistema dei *gadā* impegna intieramente la vita della tribù e ne costituisce davvero l'ossatura, dominando tutto lo sviluppo sociale e politico. Esso appare non solo differente, ma, almeno a primo aspetto, nettamente opposto all'ordinamento gentilizio tradizionale. Nel sistema dei *gadā*, infatti, l'individuo non ripete più la sua capacità giuridica dalla appartenenza ad una determinata *gens* e dall'aver raggiunto, entro quella *gens*, la partecipazione possibile alla difesa del gruppo; ma invece la capacità giuridica dipende dall'aver raggiunto, attraverso riti, un grado in un ciclo cui si è ammessi non individualmente ma per gruppi. Tuttavia sono qui da considerare due elementi: nell'ordinamento per *gadā* della tribù Galla l'appartenenza ad un gruppo *gadā* e quindi la posizione nel ciclo dipende esclusivamente dalla genealogia, come si è detto. Pertanto esso sistema porta alla conseguenza di ripartire la tribù in cinque sezioni (di due *gadā* ciascuno) che a parità ed in successione prestabilita accedono alle magistrature supreme per un numero di anni prestabilito. Qui alla libera elezione del capo entro la 'gens' od all'esercizio del diritto ereditario entro famiglie privilegiate si sostituisce quindi un sistema rigidamente vincolante che limita nel tempo e nell'ampiezza la normale vita sociale e politica; e l'accessione alle cariche supreme è fondata, sì, sulle qualità personali dell'eletto, però entro quel ristretto gruppo, ed è essenzialmente dipendente dall'aver l'eletto con i suoi compagni di gruppo compiuto certi riti ed aver raggiunto un certo grado.

Ma vi è di più, l'ordinamento per *gadā* sostituisce alla famiglia, nucleo primo giuridico e sociale della 'gens', un gruppo diverso: appunto il *gadā*, che è tenuto insieme non più dalla comune discendenza e quindi dalla comune subordinazione al *pater familias*, ma dal contemporaneo passaggio attraverso riti e gradi, che creano una solidarietà interna ed una disciplina che è, per così dire, chiusa verso l'esterno e cioè verso coloro che a quel gruppo non appartengono. Al *pater familias* si sostituisce entro il *gadā* ed agli effetti dello sviluppo del ciclo progressivo il 'padre' (*abbā*) di ciascun *gadā* entro ciascun grado, e costui ha l'autorità sui componenti del gruppo. La famiglia come tale rimane, dunque, estranea al ciclo e quindi all'ordinamento della *gens* salvo come si è detto, l'intervento

del criterio di filiazione naturale per determinare all'inizio l'appartenenza all'uno od all'altro *gadā*.

Così i due sistemi, quello gentilizio e quello per classi di età sembrano destinati ad escludersi; e se ne dovrebbe dedurre che l'adozione dei *gadā* da parte dei Galla ha annullato nella loro costituzione l'ordinamento per tribù. Sarebbe questa, però, conclusione assolutamente inesatta. Ecco quanto, pur nella più completa forma dell'ordinamento *gadā*, è rimasto nel diritto consuetudinario dei Galla dell'ordinamento gentilizio preesistente. Anzi tutto proprio la struttura familiare ha offerto la massima resistenza al nuovo ordinamento. Noi sappiamo, infatti, che nella consuetudine dei popoli vicini ed affini ai Galla, come — ad esempio — i Somali, il matrimonio ha avuto il carattere di un patto tra *gentes* e non già tra individui. Inoltre l'esogamia, quindi l'esclusione di matrimoni entro la stessa *gens*, è norma che ne consegue. Ora i Galla Bararetta, che, come ho già detto, sono oggi agli estremi margini meridionali del territorio Galla, lungo il fiume Tana nel Chemia, hanno un complesso sistema che regola appunto per 'gentes' il loro diritto familiare. Le loro tribù sono riunite in due gruppi: Barietum e Irdid (oppure Arussi). Ogni tribù è genealogicamente collegata col capostipite del suo gruppo, secondo le antiche tradizioni — e questa antichità è attestata dalle genealogie conservate nei documenti etiopici del secolo XVI che appunto partono dalla bipartizione dei Galla in Baraytumā e Bōranā (cui gli Arussi appartengono). Quindi nella consuetudine dei Galla Bararetta i due gruppi di tribù sono chiamati: 'porte' (*balbal*). Ogni 'porta' comprende, a sua volta tre gruppi di *gentes*: quelle n. 1, quelle n. 2 e quelle n. 3. Vi sono indizi che le *gentes* del gruppo n. 1 della 'porta' A possono contrarre matrimonio soltanto con *gentes* del gruppo n. 3 della 'porta B'; e viceversa quelle n. 1 della 'porta' B soltanto con *gentes* del gruppo n. 3 della 'porta' A; e così via continuando in quel tipo di alternanza che suol essere chiamato di polarità. Le *gentes* dei due gruppi centrali n. 2 hanno speciali diritti, come quello di convalidare con la loro presenza i patti matrimoniali tra i gruppi n. 1 e n. 3.

Questa bipartizione delle tribù Galla è ancora attestata, da altre ricerche, presso i Galla Bōranā che sono oggi sulla frontiera tra Chenia ed Etiopia e nell'Etiopia di Sud Ovest a mezzogiorno dei grandi laghi. I Bōranā sono, infatti, divisi in due gruppi opposti di tribù: Gonā e Sab. Ogni gruppo comprende tribù che hanno il nome di: case (*manā*) ed ogni 'casa' è divisa in due 'porte' (*balbalā*), che hanno rispettivamente il nome di 'porta dello scettro' (*bokkiččā*) e 'porta del sacrificio' (*qalliččā*). Abbiamo, perciò, una formazione parallela a quella riscontrata presso i Bararetta. Le notizie sin ora raccolte non consentono ancora di dire se anche presso i Bōranā l'esogamia è regolata come presso i Bararetta tra le 'porte'; per quanto alcuni indizi sussistano.

Ora questa classificazione delle tribù e delle genti, che è così rimasta in funzione nel diritto consuetudinario anche secoli dopo l'adozione del sistema per classi di età, non solo ha resistito di per sé, ma anche ha, a sua volta, agito sull'ordinamento stesso per classi di età e sin da epoca relativamente antica. Le Cronache Etiopiche, infatti, documentano come già nella metà del secolo XVI i Galla erano divisi in due opposti gruppi di tribù: Bōranā e Baraytumā, su base genealogica; e come i *gadā* avevano nomi differenti presso ciascuno dei due gruppi, pur restando in corrispondenza cronologica in entrambi i gruppi i riti di iniziazione e quindi i passaggi da un grado all'altro della capacità politica. Ed, in un altro senso, la consuetudine dei Bōranā oggi raccolta sembra escluda dalle cerimonie e quindi dai gradi supremi del ciclo dei *gadā* gli appartenenti, entro la 'casa' di ciascuna tribù, al gruppo 'porta del sacrificio', i cui componenti sono perciò esclusi oggi anche dalle magistrature della tribù e destinati soltanto al compito di *rex sacrificulus*.

Tuttavia, reciprocamente se, come abbiamo ora visto, il diritto familiare resta collegato con l'avito ordinamento delle tribù e non col più recente sistema dei *gadā* per quanto si riferisce al matrimonio ed all'esogamia, così d'altra parte il sistema dei *gadā* direttamente interferisce nell'ordinamento della famiglia per quanto concerne la filiazione. Già nei documenti etiopici del secolo XVII troviamo attestata la consuetudine della 'rejezione' (*gatā*). I figli, maschi o femmine, avuti da componenti di un gruppo *gadā* che non abbia ancora raggiunto un determinato grado nel ciclo di iniziazione, sono 'rejetti'. Ciò vuol dire che sono esposti fuori del recinto familiare e, come chiariscono più recenti notizie, sono adottati da componenti di altri gruppi *gadā*. Le femmine, così, cambiano famiglia; i maschi entrano a far parte del ciclo *gadā*, non secondo l'ordine genealogico ('padre' — 'figlio'), ma col gruppo che li ha adottati quando erano 'rejetti'. L'istituto assume così un aspetto meno feroce di quanto appariva al Cronista etiopico del secolo XVII che lo descriveva così: 'se hanno figli, maschi o femmine, non li allevano come è costume di genitori, ma li abbandonano come figli di cani'. In realtà si tratta di un'adozione di infanti resa obbligatoria dalle norme sui cicli di iniziazione.

A compiere questo schematico tracciato del sistema delle classi di età nelle tribù Galla potrebbe convenire ora descrivere i vari riti di iniziazione per i quali si passa collettivamente da un grado all'altro. L'ho fatto già, a seguito delle mie ricerche nelle varie regioni, in altri miei lavori; e non è qui il luogo di ripetere quelle osservazioni. Restando, per altro, nell'argomento delle reciproche influenze per contatti storici, vorrei piuttosto notare come nel complesso assai ricco ed assai vario dei riti dei *gadā* delle varie tribù Galla sono da identificare cerimonie che, avendo già un proprio valore ed un proprio significato, sono poi state inserite

nel sistema dei cicli di iniziazione dei *gadā* dando ad esse una funzione speciale in relazione con il passaggio da un grado all'altro. Così il rito che troviamo nei Borana e che ho riscontrato presso gli Arsi Liemu di radere i capelli al giovane iniziando, lasciando solo il ciuffo, e legare i capelli così tagliati alla coda di una vacca che diventa proprietà dell'iniziando e che è chiamata *sa'ā handurā* 'vacca dell'ombelico'. Questo rito segna il primo ingresso del giovane nel ciclo dei *gadā*. Ora il rito si identifica facilmente con quello in uso presso le tribù Somale dei Migiurtini, presso le quali il cordone ombelicale del neonato maschio, appena reciso, viene legato alla coda di una camella che diventi proprietà del neonato ed è detta 'camella dell'ombelico'. Il rito presso i Somali, ordinati in tribù su basi genealogiche, segna l'ingresso dell'infante maschio nella *gens* e quindi il suo incipiente diritto alla piena protezione da parte della *gens*. Lo stesso rito, inserito presso i Galla nel sistema dei *gadā*, segna egualmente quella che è nel loro sistema la 'nascita', e cioè la prima iniziazione rituale che conferisce perciò al giovane il diritto a seguire il ciclo sino a raggiungere la piena capacità politica e giuridica. Ed è tipico che, nonostante che specificamente il rito — per ovvie ragioni — si è mutato dal taglio del cordone ombelicale al taglio della chioma, pur esso ha conservato il nome di 'ombelico'. E l'equivalenza mi pare suggestiva.

Non posso qui continuare con altri esempi di tali riti. Mi limiterò a dire che la circoncisione presso la quasi totalità delle tribù Galla è il rito che fa accedere al più alto grado del ciclo. Presso queste tribù, perciò, la circoncisione ha nettamente quel carattere di 'rito di passaggio' che alcuni etnologi avevano voluto riconoscere presso altri popoli dell'Oriente.

Determinata così la reazione reciproca dell'ordinamento gentilizio e dell'ordinamento per 'classi di età' presso i Galla, resta da esaminare quali siano state le conseguenze giuridiche di un altro e più avanzato contatto storico: voglio dire, quello che i Galla dopo la loro invasione dell'altipiano etiopico nel secolo XVI hanno avuto con gli staterelli monarchici costituiti, nel Sud Ovest dell'Etiopia, dai Sidama, uno dei quali è proprio quel regno del Caffa, la cui struttura composita abbiamo esaminato prima. I Galla, infatti, occuparono una gran parte di quei staterelli e sostituendosi alle genti Sidama da loro sottomesse, fondarono colà o, per dir meglio, mantennero Stati con ordinamento monarchico, il maggiore dei quali — durato sino ai nostri giorni — è stato il regno del Gimma.

Se noi consideriamo il sistema dei *gadā*, vediamo subito che esso appare nettamente opposto a quello di uno Stato monarchico con base territoriale, come era il Gimma e come rimase prima e dopo la conquista da parte dei Galla. Il sistema dei *gadā* attribuisce il potere soltanto a magistrati eletti in un gruppo che abbia, mediante riti, raggiunto un deter-

minato grado nel ciclo; la monarchia ereditaria in una famiglia è la negazione di quell'ordinamento. Il sistema dei *gadā* è fondato sul rigido alternarsi al potere di determinati gruppi; e questo ancora è incompatibile con uno Stato monarchico. Il sistema dei *gadā* comporta una partizione delle genti in gruppi determinati dalla filiazione; e ciò ancora contraddice uno Stato territoriale. Eppure storicamente anche qui i nuovi istituti non hanno eliminati gli antichi ordinamenti; ed un'analisi di quel che era lo Stato del Gimma si deve concludere ritrovando in sostrato, e sia pure in progressivo adattamento, la costituzione per *gadā*.

Come abbiamo visto per il Caffa, così anche il Gimma era diviso in distretti territoriali (*qorō*) aventi a capo un ufficiale nominato direttamente dal Re. Ma, in corrispondenza di questa partizione, il ciclo dei *gadā* si svolgeva non più per tribù, come in origine, ma per villaggio; aveva quindi anche esso una base territoriale e di conseguenza l'appartenenza all'uno od all'altro gruppo *gadā* era propria delle famiglie Galla stanziate nel villaggio, indipendentemente dalla loro origine etnica. Il ciclo era ridotto a cinque *gadā*, dai dieci gruppi *gadā* antichi; e l'appartenenza ad un *gadā* era ereditaria di padre in figlio, in modo che il villaggio veniva così a comprendere cinque famiglie succedentisi nei gradi del ciclo. Gli appartenenti al gruppo *gadā* giunto al grado supremo eleggevano ancora il loro capo, denominato come una volta 'il Signore dello Scettro' (*abbā bokkū*), ma questi non aveva più che potere nominale limitandosi a dirigere le cerimonie del ciclo *gadā*. Tuttavia, e questo a mio parere ha interesse a mostrare la saldatura tra il vecchio ordinamento e quello monarchico, la proclamazione della legge nell'assemblea della tribù avveniva in forma particolare. Già nell'antico ordinamento, al momento nel quale i nuovi magistrati, ultimate le cerimonie di iniziazione al grado supremo assumevano il potere, l'assemblea della tribù si riuniva; ed il capo dei magistrati stessi, il « Signore dello Scettro » o « Principe » (*hayū*), 'proclamava' la legge; e cioè recitava le formule, generalmente in versi, delle norme alle quali egli ed i suoi magistrati si sarebbero attenuti durante il loro periodo di carica. L'assemblea dava la sua adesione a questo 'editto', per così dire. Nel Gimma, dove il Re soltanto poteva legiferare o dichiarare valida una norma consuetudinaria, la proclamazione della legge avveniva sì nell'assemblea secondo il rito avito, ma il 'Signore dello Scettro' la faceva con la formula: 'il Re ha deciso questo', ed indicava la norma, 'questa parola è valida o no?' e l'assemblea aderiva. In tal modo attraverso l'antica forma rituale veniva assimilata la nuova costituzione dello Stato.

Ordinamento gentilizio, ordinamento per classi di età, ordinamento monarchico si sono quindi succeduti presso i Galla sovrapponendosi e senza che alcuno abbia totalmente eliminato l'altro.

* * *

Ancora un differente tipo di passaggio dalla tribù allo Stato: quello delle genti Somale. In Somalia l'ordinamento gentilizio era venuto a contatto con il diritto musulmano mediante l'immigrazione araba sulla costa dell'Oceano Indiano, la progressiva diffusione della cultura islamica nel paese, la amministrazione delle città costiere (i Benādir) da parte del Sultano di Zanzibar. Pure in questo settore, il diritto consuetudinario della tribù Somala era apparentemente divergente dal sistema del diritto musulmano, profondamente evoluto e già per lunga serie di secoli in vigore in Stati saldamente organizzati. L'antitesi è già nel punto di partenza: per il diritto della tribù la capacità giuridica è in funzione dell'appartenenza all'una od all'altra delle *gentes*; per il diritto musulmano il principio fondamentale è quello: 'I musulmani sono fratelli' e quindi l'uguaglianza nella comunità di religione, ciò che è anche adesione alla legislazione avente come fonte, diretta od indiretta, le norme poste religiosamente.

La tribù somala ha avuto, nelle varie regioni, tre tipi differenti:

a) tribù con capo ereditario, nelle quali una gente, ritenuta 'primogenita' (*'orrod*) secondo le genealogie, dava all'intera tribù il capo, tale carica essendo ereditaria di padre in figlio, ma soggetta al riconoscimento formale dell'assemblea degli armati della tribù;

b) tribù con capo elettivo, scelto dagli anziani delle varie genti e soggetto anche esso al riconoscimento dell'assemblea, ed avente giurisdizione sulle varie genti discendenti genealogicamente dal capostipite della tribù;

c) tribù con capo elettivo scelto dagli anziani delle varie genti, le quali hanno ciascuna una propria genealogia da un capostipite diverso, ma sono riunite federalmente avendo accettato un comune 'nome' di tribù. Questo ultimo tipo è quello diffuso nella Somalia meridionale tra i Somali Digil, che, avendo assimilato popolazioni preesistenti (particolarmente Galla) nella regione, dove essi sono arrivati nel tardo secolo XVII, hanno dovuto adottare un ordinamento gentilizio meno rigido.

Alla tribù, in tal modo ordinata, si appartiene, comunque, per nascita e la genealogia, che ciascun Somalo sapeva recitare a memoria, è la prova della capacità giuridica e quindi del diritto alla tutela della tribù. Ma, accanto ai componenti *iure sanguinis* della tribù, questa estendeva la sua protezione ai clienti, membri di altre tribù adottati dalla tribù stessa. I clienti generalmente erano esclusi, nella consuetudine, dai diritti politici nell'interno della tribù, non potendo essere eletti capi nè partecipare all'elezione di capi nè attivamente alla assemblea; godevano, però,

all'esterno — voglio dire, nei confronti delle altre tribù — della piena protezione della tribù adottante. Facevano ancora parte della tribù somala le genti di bassa casta, genti nelle quali erano ereditari mestieri ritenuti degradanti, come quelli di fabbro ferraio, di vasaio, di conciapelle oppure era ereditario il vivere di caccia nella boscaglia. Gli appartenenti alle basse caste dovevano alla tribù alcune *corvéés* ed, esclusi da ogni diritto politico nell'interno della tribù stessa ed esclusi dal *jus connubii* e da qualsiasi contatto, in quanto ritenute infami, avevano invece la protezione della tribù nelle relazioni esterne, pur non consentendo il patronato sulle basse caste la stessa protezione piena accordata ai clienti adottati da altre tribù.

Dati questi lineamenti generali della costituzione della tribù somala, in quale forma la successiva sovrapposizione del diritto musulmano ha potuto farla evolvere si da avviare il passaggio dalla tribù allo Stato territoriale? Nell'ordinamento gentilizio somalo il matrimonio conservava il carattere di patto tra *gentes*. Tale patto intergentilizio era collegato con l'esogamia, restando esclusi i matrimoni entro la *gens*, e si integrava con l'istituto del levirato, per il quale la donna sposata rimaneva entro la *gens* del primo marito defunto passando come moglie al di lui fratello, salvo riscatto, regolato da norme consuetudinarie, da pagare da parte della sua *gens* di origine a quella del marito. Il diritto musulmano è qui intervenuto non tanto sino ad abrogare, ma ad attenuare le norme dell'esogamia e del levirato. I matrimoni entro la *gens*, pur visti ancora qualche decennio fa con notevole sfavore, sono stati ammessi, anche se detti costumanza straniera. Il levirato, pur vietato espressamente dal Corano, era gradualmente volto verso il pagamento del riscatto della donna, quel prezzo che ad esempio i Somali Hawiyya chiamano *mīn-dumis* 'demolizione della capanna', quasi abbattimento della casa nuziale che simboleggiava la nuova famiglia durante il matrimonio. Così al patto tra le genti si veniva sostituendo il contratto tra lo sposo e colui che esercitava il mundio sulla sposa (adopero la voce mundio a rendere l'arabo *wilāyah*); per altro la stipulazione avanti al *qāqī* musulmano, dove veniva precisato il *mahr* da pagare nel caso di divorzio da parte dello sposo, era accompagnata, anzi generalmente preceduta dal pagamento del *yarad*, dono nuziale, fatto dallo sposo al padre della sposa od a chi ne esercitava il mundio. E nelle tribù Somale Hawiyya della valle del Wēbi resistevano ancora vari tipi nei quali l'antico matrimonio per ratto, ormai simbolicamente esercitato, aveva ancor più carattere intergentilizio, in quanto, in varie forme, conservava come essenziale elemento comune il fatto di trasportare la sposa ad una distanza, determinata dalle varie consuetudini, fuori del territorio della sua *gens*. Non mancano nemmeno tracce di accordi intergentilizi per fissare l'esercizio dell'esogamia, pur mancando presso i Somali alcun

residuo di quelle norme rigide che abbiamo riscontrato presso i Galla meridionali. Così i Migiurtini riconoscevano come loro gente primogenita ('orrod) quella degli 'Ismān Maḥmūd, che doveva perciò dare il capo ereditario all'intera tribù; ma non tutti i figli del capo ereditario erano chiamati alla successione, bensì soltanto quelli nati da un matrimonio del capo ereditario con una donna delle tribù dei Dir. Il matrimonio tra 'Ismān Maḥmūd e Dir aveva così dalla consuetudine un carattere di avito privilegio in confronto degli altri matrimoni.

Ancora il diritto musulmano ed il diritto consuetudinario somalo si incontrano nel regime fondiario. Il diritto musulmano, naturalmente, ammette la proprietà individuale, ne regola pertanto l'acquisto e la trasmissione da singolo a singolo titolare. L'ordinamento gentilizio somalo conosce un diritto di proprietà della *gens* su di una determinata zona di territorio ed, entro questi limiti, riconosce ai componenti la *gens*, in quanto tali, un diritto di proprietà su singole parcelle di quel territorio. Ne consegue che soltanto chi fa parte della *gens* per nascita o per adozione o clientela può possedere entro il territorio gentilizio. Un acquisto di proprietà, che non implichi adozione da parte della *gens* e quindi svincolo dalla *gens* di origine, è nullo nella consuetudine somala, ed inversamente chi esce dalla sua *gens* di origine o di adozione perde per ciò stesso ogni suo diritto di proprietà nel territorio della *gens*. Queste norme sono state, sì, lentamente corrose dal diritto musulmano, ma erano ancora salde nella coscienza giuridica dei Somali e nella pratica applicazione alcuni decenni or sono. L'antitesi, perciò, tra le città costiere, i Benādir, dove il diritto musulmano era integralmente applicato per quanto si riferisce ai diritti reali e le zone dell'interio dove prevaleva l'ordinamento gentilizio era notevole.

Ancor più la *gens* aveva una sua funzione predominante per quanto concerneva le utilità economiche essenziali alle popolazioni di pastori: voglio dire, i pascoli e le abbeverate. L'ammissione ai pascoli nell'uno o nell'altro territorio, ammissione che poteva esser resa necessaria per le vicende delle stagioni piovose od asciutte, era regolata mediante accordi tra le *gentes*; ed il singolo non esercitava, pascolando in territorio non appartenente alla sua *gens*, un diritto individuale, ma godeva di un diritto derivantegli da quegli accordi intergentilizi. Lo stesso dicasi dei turni alle abbeverate e delle servitù di passaggio per le abbeverate sui fiumi; norme degli accordi intergentilizi le regolavano, accordi conclusi tra i capi; sì che titolare del diritto era sempre la *gens* e non l'individuo.

Ovviamente, questo sistema aveva ancora un'altra divergenza dal diritto musulmano: per quanto riguarda le successioni. L'acquisto di diritti reali che facciano parte dell'asse ereditario è nullo, per la consuetudine, se si riferisce ad individui che non facciano parte della *gens* o non

accettino di uscire dalla loro *gens* e farsi adottare da quella titolare del territorio, entro il quale l'immobile cui si riferisce il diritto da ereditare è situato.

Così pure un ulteriore aspetto di questa non coincidenza tra i due sistemi di norme: il gentilizio e quello dello Stato, si aveva nel diritto penale. Nel diritto gentilizio i reati e l'organizzazione di sangue (omicidio, lesioni ecc.) sono considerati come violazione della pace tra le *gentes* e danno luogo ad un doppio rapporto: quello del ripristino della pace turbata e quello della vendetta. Entrambi questi rapporti non sono, è chiaro, tra individui, ma intercorrono tra la *gens* dell'ucciso e quella dell'uccisore. La pace intergentilizia è ripristinata mediante l'offerta di una vittima, da parte della *gens* dell'uccisore per il sacrificio che consacra la chiusura della vendetta. Ma l'offerta del *sumēn*, l'agnello bianco del sacrificio, deve esser preceduto appunto dal regolamento del 'sangue'. Questo poteva avvenire in tre modi: la vendetta di sangue; la consegna dell'uccisore da parte della sua *gens* a quella dell'ucciso (la *noxae datio* estingueva il credito di 'sangue'); il pagamento del guidrigildo che aveva quindi il carattere di riscatto dell'obbligo della *gens* di consegnare il colpevole o di subire la vendetta. Questa concezione propria del diritto gentilizio somalo comportò anche non poche difficoltà nei primi anni dell'amministrazione italiana della Somalia in quanto appunto i nostri tribunali nel condannare l'omicida ad una pena restrittiva della libertà personale imponevano altresì all'uccisore il risarcimento dei danni. Di conseguenza la *gens* che in definitiva pagava il risarcimento del danno a quella dell'ucciso ed era esortata, parallelamente, dall'autorità politica a compiere il rito del ripristino della pace intergentilizia, vedeva una ingiusta contraddizione tra la *noxae datio* (ché tale appariva la consegna e la detenzione dell'omicida) ed il pagamento del guidrigildo, riscatto tradizionale del colpevole. Ed anche in questo caso i due sistemi giuridici sopravvissero entrambi in adattamenti attraverso l'azione persuasiva che faceva ridurre il risarcimento del danno, da parte dell'uccisore e della sua *gens*, dal valore, che nei primi tempi coincideva quasi con quello del prezzo del sangue della consuetudine, ad un valore inferiore che meglio si avvicinava ad una concezione più ristretta di risarcimento.

Ancora per il problema, nella realtà dei fatti di importanza minore, delle genti di bassa casta. Le gravi limitazioni alla capacità giuridica delle basse caste, di cui abbiamo già parlato e che comunque riguardano un ristretto numero di famiglie, erano state — per così dire — islamizzate nel senso che le rigorose norme del diritto consuetudinario erano giustificate dal fatto che le genti di bassa casta mangiavano anche 'carogne', e cioè carne impura, intendendo però come tale non soltanto la 'carne morta' del diritto musulmano degli animali uccisi e non sgozzati reci-

tando la formula islamica, ma anche — e questo ancora è tipico — quella che per i Somali era tradizionalmente impuro: la testa, la trippa, e le zampe degli animali, anche se ritualmente macellati. Qui si è avuto dunque inserimento delle norme consuetudinarie entro il diritto musulmano e con conseguenze che, come il divieto di unioni matrimoniali e la riduzione a metà od ad un quarto del guidrigildo, erano particolarmente sensibili.

In questa complessità di rapporti era evidente come la apertura del Paese ai contatti con l'Europa e con gli altri Paesi d'Oriente, in conseguenza delle esplorazioni geografiche e delle successive facilità di comunicazioni nel secolo XIX, doveva favorire un'avanzata del diritto musulmano su quello gentilizio somalo. Già se ne ebbe un primo fatto notevole, quando nel 1887 Yūsuf 'Alī, un Migiurtino 'Ismān Maḥmūd, emigrò dal lido del golfo di 'Aden verso il Sud e fondò il Sultanato di Obbia, tagliandosi quindi uno Stato territoriale che comprendeva le zone abitate principalmente dalle tribù Migiurtine degli 'Omar Maḥmūd e 'Isā Maḥmūd e dalla tribù Hawiyya degli Habar Gidir. Nè poche nè brevi furono le reazioni delle tribù contro questo tentativo che pure riuscì e durò anzi, contro ogni opposizione, per mezzo secolo. Maggiore fu ancora l'azione del così detto Mad Mullah che si preoccupò di sottrarre i suoi seguaci alla disciplina delle tribù di origine, inserendoli invece nella confraternita religiosa musulmana dei Ṣāliḥiyya 'riunendo insieme i musulmani che non erano fratelli', come fu detto in una canzone. E parallela azione andavano svolgendo e continuarono a svolgere, anche dopo la morte del Mullah, le altre confraternite musulmane che si vennero diffondendo in Somalia e particolarmente la Qādiriyya e l'Aḥmediyya, tutte preoccupate, come la Ṣāliḥiyya, di dissolvere l'ordinamento gentilizio. E, beninteso, storicamente questa azione va considerata poi un precedente sia pure lontano di quel che è stato poi, dopo la seconda guerra mondiale, il movimento nazionale che ha portato alla costituzione dello Stato Somalo indipendente. Stato che logicamente non poteva nella sua struttura interna rinsaldarsi che abolendo gradualmente per successive attenuazioni le divisioni delle tribù.

Ho finito. Quanto ho potuto dire in questa relazione ha provato almeno, a mio parere, la complessità del problema del passaggio dall'ordinamento gentilizio alle prime forme di Stato territoriale. Questa complessità è data non solo dalle diverse situazioni storiche nelle quali tale passaggio avviene e quindi anche dai differenti contatti tra i due sistemi, ma anche dalla resistenza che istituti dell'uno o dell'altro sistema oppongono, rimanendo in sostrato alla 'novità' adottata od imposta.

Ma ancora le reciproche reazioni delineate negli esempi storici che ho potuto citare provano quanto sarebbe ingenuo immaginare presso quei popoli una struttura sociale e giuridica semplice, che agevolmente possa

esser sostituita — e specialmente da chi volutamente la ignori, fidando ancor oggi nel mito dell'età dell'oro — con sistemi giuridici, ordinamenti e leggi estranee alla tradizione locale, che esiste ed ha una sua nobiltà storica. Lo studio, la ricerca, il rilievo sistematico della tradizione giuridica dei popoli africani ed asiatici darà la sola base sicura per quella evoluzione dei nuovi Stati, oggi chiamati a far parte della comunità dei popoli indipendenti e sovrani nel risveglio delle genti dell'Africa e dell'Asia, avvenimento dei nostri giorni che segnerà un'epoca nella storia del mondo.

Tale epoca sarà tanto più di pace quanto più sarà fondata sulla effettiva reciproca conoscenza e rispetto tra le Nazioni.

IV

LINGUA SOMALA
IN CARATTERI ARABI

LINGUA SOMALA IN CARATTERI ARABI

Ho già avuto occasione di parlare di quella singolare figura del movimento musulmano in Somalia che fu lo šēḥ Awēs Moḥammed, nativo di Brava.¹⁾ Egli, attivo e zelantissimo seguace della confraternita religiosa dei Qādiriyyah, con idea che ai suoi tempi dovette apparire audace,²⁾ compose per i suoi seguaci poesie di argomento mistico non più in arabo — come era uso nella sua e nelle altre confraternite musulmane in Somalia — bensì in somalo, che egli scriveva in caratteri arabi. Ancora in una canzone, sempre in somalo ed in alfabeto arabo, espose le sue lamentele sulle condizioni veramente misere, nelle quali era allora ridotta la Somalia per il movimento creato dal Mullah (Muḥammad b. 'Abdallāh Ḥassān) da una parte e l'azione che contro i Dervisci seguaci del Mullah conducevano le forze armate britanniche a Nord ed italiane a Sud. Questa lotta, la quale si concretava nelle violente razzie dei Dervisci contro le popolazioni che si rifiutavano di aderire a quel movimento e nelle repressioni che le colonne armate delle truppe britanniche ed italiane conducevano contro i seguaci ed i sospetti seguaci dei Dervisci, causava continue perdite e distruzioni proprio tra le popolazioni disarmate, aliene ed estranee all'uno ed all'altro motivo del conflitto.³⁾ Qui di seguito darò prima il testo somalo (in caratteri arabi) di questa canzone, cui farò seguire la trascrizione e la traduzione italiana. Forse meglio che trascrizione si potrebbe dire: decifrazione, non solo per la difficoltà intrinseca in tali corrispondenze di lingue non semitiche con il sistema alfabetico arabo,

1) *Somalia*, vol. I, pagg. 187-188.

2) Šēḥ Ibrāhīm Yaḥya, un autorevole religioso cui nel 1919 domandavo se riteneva opportuno tentare ancora che si scrivesse in somalo (e caratteri arabi) di argomento religioso, mi rispose seccamente citando il versetto del Corano, XII, 2: « Lo abbiamo rivelato Corano arabo perchè lo comprendiate ».

3) Lo šēḥ Awēs pagò, del resto, come è purtroppo frequente, con la vita questo suo atteggiamento di pacifico esortatore, perchè nel 1909 (1327 Egira) fu ucciso, insieme con quattordici suoi allievi, nella *zāwiyyah* di Biyolāy presso Tiḡēglō, stabilimento da lui fondato della sua confraternita dei Qādiriyyah, durante un attacco da parte dei Dervisci del Mullah. La sua figura rimane tipica nella storia della Somalia dei primi anni di questo secolo.

ma anche per la curiosa mescolanza di forme dialettali somale di varia provenienza qui usate e per le allusioni storiche e geografiche ad avvenimenti di quel passato.

أَحَدُ شَيْكَ وَأَمَّا طَلِيَانِي إِيَّو مَالِن لَبِيكَ حَيْمِسُ حَرِيْبِيْنَ
 مَهْمَاهِي دَغَالِكِي اِنْتُو حَرِيْبِيْنَ اِنْتُو فِيرِيْبِيْنَا فِضَاهِي مَدِيْنَ
 اِنْتُو اَيِيْمَاهَال بُنْدُو فَايِيْبِيْنَ دَوَاي دَالِيْمِيْنَ كَدَالَا طِغِيْنَ
 بَصْرِيْ فُوَانِكَ مَرِيْبَكَنْ كَفِيْنَ اَفْرِيْ عَمِيْدَ دُونْ سَارَدِيْنَ
 5 تَلِيُو اَغَاْسُكَ فَنِيْنَ اَيِ تَسِيْنَ اِنْتُو تَنْطِيْنَ ضَلَالِ اَيِ رَحِيْنَ
 نَمَّ بَعْدَ غَيْسِي حَرِيْبِ جَلِيْبِيْنَ هَرَاهَرِيْ كَحِيْنَ طَنَانَ اَيِ مَرِيْنَ
 جَانُوْلِكِي طَلِيَانَ حَوْنِ اَيِ مَدِيْنَ اَلْمَ زِيْرُ جَمَالُو حِنْفَايِ وَنُكْنِيْبِيْنَ
 حُرُوْبِيْ حَرَرِيْ حَوَالِ اَيِ فُدِيْبِيْنَ حُجُوْبِيْ دَغَالُو هِرَاوِ اَيِ كَلِيْنَ
 خَلْنِكِي طَلِيَانِي اِيُو كَنْدِيْ مَرِيْرِيْ كُوْبِيْنَ هَوَامُ اَيِ طَقِيْنَ
 10 دُوْنُ دَالِيْبِيْنَ حَرَرُ بَايِ تَكِيْنَ دُوْبِيْ دَبُوْرَ اَرَلَادِيْ كُوْبِيْنَ
 رُوْبِسَارِ عَمِيْنَ اَفْكُوِيْ بَاسُ سِيْبِيْنَ وَبُوْ رَاْرَدِيْبِيْنَ مُكَّاسُ اَيِ شِيْرِيْبِيْنَ
 زَنْبِيْلُ بُوْحِيْمِيْنَ سَبُ وَا كَرْدِيْبِيْنَ سِرُوْ مَالِن لَبِيْدُ لَمَادِيْ حَرِيْنَ
 سَوِيْدُ اَيِ كُوْبِيْنَا اَقْلُ دَلْدَلِيْنَ حَلَالُ دُوْرِيْبِيْنَ قُسْلُ رُبْسِيْبِيْنَ
 شَمِيْرُكُوْ كُوْبِيْنَا بَرْدَالُوْ بَرِيْبِيْنَ وَرَنُ بَسُ سِيْدِيْنَ وَاوْ لَالِيْبِيْنَ
 15 سُرُنْتِيْ كَلْدَتَا اِيُو شَنْعُوَا شَمَالِكَايِ طُوْبِيْنَ وَاوْ فِرَارِيْبِيْنَ
 ضَلَالِيْ مَرْسَدَ اِنْتِيْ قَهْرِيْنَ دَرَاوِيْشُ كُوْبِيْنَا هَوِيْنِكَ كَدِيْنَ
 طَحْجَنْغُ جَنْبُلُوْ رِمُ قَارِيْبِيْنَ كُرَارُ اَبْتِرَادِيْ اَدْرُكَايِ طُوْبِيْنَ
 طَلْمُ لُوْ كَنْدِيْ سَلَا حُ اَيِ طُوْبِيْنَ اَمْنِكِيْ بُنْدُوْ كُ كَادَاْرَدِيْبِيْنَ
 عَلَانَلُوْ اِيُو سَكْرُوْ كِيْبِيْنَ لَمَادِيْ دُونُكَ وَاْدَاْدَارِيْبِيْنَ

20 غَنْبَكِي سَبُوْنِكَ اِيْبِيْ فُوْمِيْنَ بُوْلُوْ مَكُوْرَتُوْ وَا كَفَارِيْبِيْنَ
 فَرَسِكِي اُرْدُكَ لَكْتِيْ كُوْحِيْبِيْنَ مَسَاكِرُ كُوَادِكِي حَرْبُ جُوْحِيْبِيْنَ
 فُوْدَحُوْ قُوْتِيْسُكَ كِبَرَارَعِيْنَ اَمْ فَلَابُوْدُ فُوْرِنَايِ مَدِيْنَ
 كَنْكَبِيْ بَرِيْرِيْ بِنَانُكَايِ بَكِيْنَ بَنُوْكَافِ كَيْشِيْ كُرِيْرَايِ دَفِيْنَ
 لِيُوْاحْلِيْ كَنْدِيْ كُوَامُ كُوْرِيْبِيْنَ اِنْتِيْ مَنَفَعَدِيْسُ دَاْدِيْبِيْنَ
 25 مِرْفَلُوْ بَعْدِيْ اِيُوْ عَدَعَدَكِيْسُ وَسَدَحْدِيْ كَلُوْبِيْنَ كَيْمَايِ شِيْرِيْبِيْنَ
 نَبُوْ شُوْبِيْبِيْنَ كُرَادِيْ اَرَبُنْ وَاْرَبْسَدِيْنَا سَنْبَارَايِ طُوْبِيْنَ
 وَنَبُرُ سَارَدِيْنَ وَاِلَايَاْسِيْبِيْنَ مُكَاوُ اَيِ طَحِيْنَ سَكَارِيْ طَمِيْنَ
 هُوْبَادِ طَامُ فَصْنِكِيْ اِرْرُ اَلْمَ دَاْرَنْدُوْلُ كَفَارُ حَرِيْبِيْنَ
 اِغَارَتُ سَمَالِ وَبَغْلُ حَرِيْبِيْنَ اِنْتِيْ فَرْمَاْدُ اِسْكَاشَتُ اَدِيْنَ
 30 مَصْعَكِيْ حَرْبُ بَرَبْرَا وَحَطِغِيْنَ صَنْغِكِيْ وَدَاْدِكِيْ اُوْبُسُ اَحْمَدِيْنَ
 مَرِيْبِيْ فُوَانِكَ اِنْتُو طُوْحِيْبِيْنَ اِنْتُوَا مَدَحُ وَرَبِيْرِيْنَ مَرَدِيْ رِيْدِيْنَ
 مَرَبْرِيْ مَعْدَنِيْ مَسَاثِبُ اَيِ طِيْكِيْنَ مَالِنْتِ كَلِيْنْتُوْ وَاْمُصْبَاْحِيْبِيْنَ
 عَجَاثِبُ مِنْ عَجَاثِبُ اِنْتِيْ سُوْ اَرُكِيْنَ دُوْلُ دِيْنُ دَرَادِيْ مَعْصَاكَايِ مَدِيْنَ
 عَجَاثِبُ لِيْ مَسَايِلُ اِنْتِيْ دَاهَرِيْنَ بَغْرُ دُوْلُ دُوْبِيْنَ مَكْعُ دُوْرِيْبِيْنَ
 35 اَلُوْ اَيِيْهِيْمَا رِيْكِيْ اَحِيْ رَبِّ مِيْلْبَا يَالُوْ اِنْتُوْ اَبُوْدِيْنَ
 اِنْتُوْ رَبِّ نُوْعِيْنَ اِنْتُوْ اَبُوْدِيْنَ صَلَادِيْ بَدَانَاكَ كَمِيُوْهِيْبِيْنَ
 صَلَّغِيْ نُوْ صَلَّغِيْ اِلَهِيْ صَلَّغِيْ اَصْحَابَتُ اَرَكِيْ يَقِيْنَ
 اِمْنِكَ كُوَارِبَعْدِيْ سَنْدِيْ جُمَعَه نُوْرُكُوْبِيْنَا دَلِكِيْ شَمِيْبِيْنَ
 كُنْكِيْ سَدَحْدِيْ بَغْلِكِيْ اِيُوْ لَبَاتَنُ تَدُوْبِيْ حِسَابِيْ كُوْبِيْنَ

TRASCRIZIONE ¹⁾

- aḥad Šekki wā maḥā ṭalyānī iyo Mālinlē-gi ḥamīs ḥarbiyēn?*
mahmāhī daḡālki intō ḥarbiyēn? intō širiyēn-ā fidāḥ ay modēn?
intō ay Bīmāl bundūq ay helēn, dab ay daliyēn gedāl ay ḡigēn?
 5 *bašarki Qurānka marrekān gufēn; afarti 'abīda duddun sārādēn*
taliyo ugāska fanīn ay tusēn; intō taladēn ḡalāl ay riḥēn
turma ba 'digisa Gilib ḡalbiyēn; Harhār-ki kuḥēn; Danāna ay marēn.
ḡalōlki ṭalyānī ḡibin ay modēn; ilma rēr Gamālo ḡinfa-y kilkilēn.
ḥurūbki Ḥararray ḥawāla ay qodēn; ḥuḡūbki Degālō hirābe ay galēn.
 10 *ḥalalki ṭalyānī iyyo Galadi Marēray ḡubēn hawās ay ḡigēn*
dūlun dāliyēn Ḥarar bay tagēn dunūbki dabōra arlāda-y ḡubēn
rūbi-sār 'unēn Afgōy bās siyēn Wēbi rāradēn muggās ay širēn
zanbīl buḥiyēn Sab wā gardiyēn sirrō Mālinlēgi lammadi ay herēn.
Sabid ay ḡubēn-ā aqal daldalēn ḥalāl dōriyēn qosol rabsiyēn.
Šamērko ḡubēn-ā Berdālō buriyēn Waranbas sidēn wā ū taliyēn.
 15 *surunti kulunta iyyo Šan'awā šamālk-ay dōwēp wā ū firāriyēn.*
ḡalaši Murusada intay qarqarēn Darāwīš ḡubēn-ā hawēn ka gadēn.
Daḡalaḡ Ḡambulūl Ris qāriyēn kurār Aytirada-y adark-ay dōwēn.
dulmīlō Galadi salāḡ ay dōwēn aminki bundūqo ku kādkādiyēn.
 20 *'Alānlō iyyo Sokkorō kuyēn lammadi Doddonka wā dāddādiyēn.*
ḡalabki Sabūnka iyyay qūmamēn Bullālō Magūrtō wā kuffāriyēn.
faraski orodka lugta-y ḡōḡiyēn 'asākir garādki ḥarbi ḡōḡiyēn.
qodaḡō Qawatinka ku barārūgēn am ḡalāliyōda qarīn ay mudēn.
kakkabki Barīrra bannānka-y baḥēn Banū Kāfi ḡēši Garīrra ay degēn.
 25 *libāḡḡay Galadi kuwās ḡuriyēn intay manfa'adīsa dāddiyēn.*
Miriflō Baḡadi iyyō 'ad'adkīsa wa-saddeḡdi Galwēna ḡēmā-y širēn
ninkō šūbiyēn garād-ay arrēn wa-arrabsadēn-ā sinbār-ay dōwēn
wanbar sārādēn wilāya ay siyēn; muggāu! ay ḡaḥēn sukkār ay ḡamēn.
Hawiyyadi ḡama fašalki Irir ilma Dārandolla kuffār ḥarbiyēn.
 30 *iḡarta somālī wa baḡal ḡiriyēn intō far Magḡadi iskašata adēn.*
mašafki ḥarbi Berberā waḡ ḡigēn šanaḡki wadādki Awēs Aḡmeddīn
mareggi Qur'ānka intō dūḡiyēn intō mādaḡ warērēn marād-ay ridēn.
Marērray ma mudne masa'ib ay ḡigēn mālinti kalento wā mušbāḡiyēn
'aḡā'ib mīn 'aḡā'ib intay sō arkēn dawla dīn darraday magaska-y mudēn.
'aḡā'ib-le masā'il intāy dāḡirēn boqor dawla dōnēn maga' dōriyēn

1) Questa mia trascrizione è, beninteso, anche decifrazione del testo scritto in caratteri arabi. Discuterò poi subito qui appresso il sistema seguito dallo šēḡ Awēs per rendere nella scrittura araba i suoni del Somalo; ed allora indicherò anche quelle che possono sembrare sue particolarità dialettali.



FIG. 36 - BAIDOA - UNA RAGAZZA CHE MACINA LA DURA



FIG. 37 - BAIDOA - DONNE ĒLĀY CHE PESTANO LA DURA



FIG. 38 - VEDETTA PER ALLONTANARE GLI STORMI DI UCCELLI DALLE MESSI
(ZONA ŠIDLĀ)



FIG. 39 - BAL'AD - SCENA DI VITA NEL MERCATO

35 *Allāu Ebbahay-ā Rabbigāy ahay Rabbi mēl-bā yāllō intō 'abūdēn? intō Rabbi tugēn? intō 'abūdēn? salāddi badnānki ku ma yahibēn sallagī Nabī sallagī Ilāhay sallagī aṣḥābta araggay yaqīn imminkī tawāriḥdi sanadi ġum'a nūrka wēnō dalki šūmhiyēn kunki i sadde'di boqolki iyyo labatan todobki ḥisābi kuyēn.*

Nell'anno domenica di Cecchi,¹⁾ perchè gli Italiani ed i Mālinlā²⁾ giovedì combatterono?

I detti di pace dove hanno combattuto? dove hanno pensato e creduto fossero offese?

Dove i Bimāl³⁾ hanno ottenuto i fucili, messo in opera il fuoco e fatto indietreggiare?

La sapienza del Corano con un rozzo panno⁴⁾ i quattro Servi hanno posto su di un termitaio;

le decisioni dell'Ūgās hanno mostrato vane; quanto hanno deciso hanno spinto all'errore.

E poi hanno spezzato Ġilib;⁵⁾ distrutto Harhār;⁶⁾ sono passati a Ḍanāne.⁷⁾

1) Antonio Cecchi, allora Console Generale a Zanzibar e Commissario di Governo per il Benadir, partiva da Mogadiscio il 25 novembre 1896 per raggiungere Gheledi dove voleva prendere contatti con quel Sultano per una comune azione di resistenza ad una incursione di armati Scioani che allora stava minacciando la zona tra Wēbi e Giuba. Ma il 26 novembre Cecchi ed i suoi compagni furono attaccati ed uccisi dai Wa'dān a Lafolā nella boscaglia tra Mogadiscio ed Afgōy.

L'avvenimento fece dare a quell'anno, che era un 'anno-domenica' del ciclo settennale Somalo (v. vol. I, pagg. 185-186 e 219-222), il nome di *aḥad Šekki* 'anno domenica di Cecchi'.

2) « I Mālinlā » sono i Wa'dān che attaccarono Cecchi sia perchè eccitati dallo šēḥ Abiker Gāfā, più tardi avversario accanito dello šēḥ Awēs autore di questa canzone, e sia perchè sospettarono che un'intesa di Cecchi col Sultano di Gheledi, tradizionale nemico della tribù Wa'dān, si rivolgesse contro di loro. I Wa'dān sono qui detti: Mālinlā, perchè, secondo le genealogie tradizionali, le due genti dei Maḥad Mōldēre ed Abbukur Mōldēre che parteciparono all'attacco contro la carovana di Cecchi discendevano da Mōldēre figlio di Mālinlā; ed appunto la progenie di Mālinlā figlio di Wa'dān è la sola superstite tra la discendenza dei quattro figli del capostipite Wa'dān della tribù.

3) La tribù Bimāl, dal 1904 al 1906, sia per la questione dell'abolizione della schiavitù decretata dal Governo di Mogadiscio, abolizione che toccava direttamente gli interessi dei coltivatori della 'terra nera' lungo il Wēbi, e sia per la propaganda dei Dervisci del Mullah (Muḥammad b. 'Abdallāh Ḥassān), combattè contro le forze governative.

4) Indico con i punti sospensivi le parole che non sono riuscito a decifrare.

5) Allusione allo scontro di Ġilib del 27 agosto 1905, dove i Bimāl avevano attaccato le truppe del tenente Pantano.

6) Località a Nord Est di Merca.

7) Cittadina sulla costa tra Merca e Mogadiscio, dove il 10 febbraio 1907 si ebbe un sanguinoso scontro con i Bimāl.

I cannoni italiani, essi li avevano creduti formaggi; i figli dei Rēr Ćamālo scagliavano i manichi delle lance;
 i guerrieri di Hararrāy¹⁾ scavarono tombe; gli entrarono all'alba. Pochi Italiani ed i Galadi hanno bruciato Marērrāy,²⁾ ne hanno fatto cenere. Ingiustizia hanno compiuto, sono andati a Ĥarar, i peccati dei dotti hanno incendiato il paese.
 Hanno mangiato l'usura; hanno dato il malanno ad Afgōy, hanno fatto un ponte sul fiume; allora hanno tenuto assemblea.
 Hanno riempito i canestri; hanno i Sab; hanno legato i due furbi Mālinlā.
 Hanno bruciato Sabid; hanno ammucchiato le tende per il carico; hanno mutato il lecito; e il sorriso;
 hanno bruciato Šamēr; infranto Berdalō; hanno sollevato Waranbas e l'hanno scagliato in alto;
 sulla via di Kulunta e di Šan'awo a settentrione colpirono e li dispersero. Mentre i giovani Murusada tremavano, i Dervisci hanno incendiato ed hanno venduto le donne.
 Daġalah dei Ćambulūl e Ris essi hanno; a Kurār degli Aytirāda hanno fatto suonare il loro grido di guerra.³⁾
 Hanno colpito con le armi gli ingiusti Galadi; allora pei fucili hanno orinato (di paura).
 'Alanlō e Sokkorō essi hanno colpito a morte; hanno sparpagliato i due Doddon.
 Le armi di Sabūn essi hanno; hanno trattato da infedeli quei di Bullālō dei Magūrtō.

1) Hararrāy, sul Wēbi, a monte di Gheledi. Colà il 24 settembre 1908 si ebbe un altro combattimento tra le forze governative ed una colonna di Dervisci.

2) A Marērrāy il 30 agosto 1908 un gruppo di Dervisci comandato dallo šēḥ Muḥammad 'Āšir attaccò truppe del Governo che in quell'azione a valle di Gheledi, sul Wēbi, erano state appoggiate dal Sultano di Gheledi.

3) Anche tutti questi versi si riferiscono alle lotte del 1908 nella bassa valle del Wēbi tra i Dervisci e le forze governative. I Dervisci dal 26 settembre al 14 ottobre 1908 avevano incendiato « i villaggi di Ris, Curare, Merehan, Ballō, Giambulul, Magle, Demerare, Gumurrei » (conservo la grafia della « Relazione sulla Somalia Italiana del Reggente cav. Gino Macchioro per l'anno 1908-1909 » presentata alla Camera dei Deputati il 19 marzo 1910 [pag. 11]), mentre dopo il 14 ottobre 1908 e sino al 26 novembre le forze governative e le bande armate dei Gheledi, a loro volta, incendiavano nella zona del Wēbi « i villaggi di Moialō, Kianau, Colonta e Basra che erano stati abbandonati dalla popolazione » e diventati luogo di convegno dei Dervisci; e tra il 26 ed il 27 novembre i villaggi di « Ghet Faghi, Ualamoi, Lug Sangudle e Darerta » dopo due scontri a Bullalō ed a Darerta con i Dervisci. Pochi mesi dopo, nel febbraio 1909 il fondatore e capo della confraternita dei Šāliḥiyyah, lo šayḥ Muḥammad Šāliḥ al-Rašīdi, dalla casa madre della Mecca, diramava una lettera circolare con la quale sconfessava il Mullah ed i suoi Dervisci che appunto si proclamavano Šāliḥiyyah.

Al cavallo da corsa hanno azzoppato la zampa; hanno fermato in combattimento i soldati del *garād*.
 Si sono svegliati tra le spine di Qawatīn; oppure hanno creduto stoppie le barriere.
 Le barche di Barīrrā fuori sono uscite; i Banū Kāf allora hanno dimorato a *Ġarīrra*.
 I Galadi leonini, quelli hanno emigrato; persino i loro utensili hanno sparso via.
 I Miriflō Bagada¹⁾ ed i loro 'Ad'ad ed i tre Golwēn quando tennero assemblea?
 Ornarono un uomo, lo dissero: *garād*; trillarono di gioia, suonarono le trombe,
 lo posero sullo sgabello; gli diedero potestà, 'bene!' gli dissero; bevvero zucchero.
 Tutti gli Hawiyya, la parte di Irir, i figli di Darandolla combatterono gli infedeli.
 I figli dei Somali custodirono i muli; andarono alleati sino al canale di Maggay²⁾.
 Il della guerra posero a Berbera; il del *wadād* Awēs Aḥmaddīn; dove mai strinsero il vincolo del Corano? dove deliranti gettarono via le vesti?
 Non ci apparve Marērray. Li attaccarono briga³⁾ ed un altro giorno le diedero incendio.
 Dove avevano visto un prodigio tale? Credettero un governo senza religione.
 Dove hanno rivelato una questione così strana? Hanno voluto a loro governo un principe; gli hanno scelto un nome.
 Dove mai hanno adorato Dio che è il mio Signore, il Signore che è dappertutto?
 Dove mai hanno pregato il Signore? Dove l'hanno adorato? Non hanno per le abbondanti preghiere.⁴⁾

1) I Bagada, ancora nella bassa valle del Wēbi con centro ad Auḡelā, discendono genealogicamente da Miriflā, uno dei capistipiti delle tribù Rahanwēn. Durante l'agitato periodo, cui la canzone si riferisce, essi avevano investito del potere un capo col titolo di *garād*. I versi che qui ne cantano la cerimonia di investitura sono tipici, in relazione a quanto abbiamo detto sopra, vol. III, pagg. 53-56.

2) Una parte degli Hawiyya combatteva a fianco dei Dervisci; un'altra parte faceva da ausiliari ('custodiva i muli') delle forze governative.

3) Nuova allusione allo scontro di Marērrāy del 30 agosto 1908.

4) Questi sei versi (vv. 31-36) attaccano i Dervisci accusandoli di agire contro i dettami della religione. La confraternita dei Qādiriyyah, cui apparteneva lo šēḥ Awēs, autore della canzone, era, come si è ripetutamente detto, fieramente avversaria di quella dei Šāliḥiyyah, dalla quale invece si reclamavano i Dervisci.

Ma le benedizioni del Profeta, le benedizioni di Dio, le benedizioni dei Compagni conoscono la mia vista. Allora in data dell'anno ¹⁾ venerdì spensero la grande luce del paese, quando si computava il 1327.

Quali sono i principii adottati nella trascrizione in caratteri arabi di questa canzone? Occorre dire subito che io ebbi del testo una copia fatta a Mogadiscio e che perciò alcune anomalie, che ora vedremo, possono dipendere non già dall'originale ma dalla copia dell'amanuense successivo. Comunque la tradizione vuole che questa canzone, che fu una delle cause dell'uccisione dello šēḥ Awēs, fu la prima da lui composta e diffusa in caratteri arabi; sì che le esitazioni potrebbero, al contrario, rappresentare un primo tentativo.

Per quanto si riferisce al sistema consonantico del Somalo:

a) Mentre il ~~arabo~~ rappresenta il ~~g~~ somalo (verso 6: Ġilib ġalbiyen trascritto جَلْبِيَيْنُ), il ~~g~~ è trascritto più comunemente con un nuovo segno: il ~~k~~ arabo con tre punti sovrapposti alla lettera ك. Così: v. 4 *gufēn* trascritto كُفَيْنُ; v. 8 *galēn* كَلْبَيْنُ; *Galadi* (v. 9) كَلْدِي; v. 10 *tagēn* تَكَيْنُ; ecc.

Tuttavia in un esempio isolato il ~~g~~ è trascritto ancora con l'arabo ك senza i puntini ma con una linea sovrapposta. È nel v. 3 *gedāl* trascritto كَدَالُ; ma questo può esser solo errore dell'amanuense. Invece in altri casi al posto del ~~g~~ somalo troviamo un ~~g~~. Così v. 3 *ḡigēn* طِغْيَيْنُ; ²⁾ v. 2 *ku barārūgēn* كُبْرَارُغَيْنُ; v. 23 *degēn* دَغَيْنُ; v. 29 *igārta* اِغَارْتَا; v. 36 *tugēn* تُوْغَيْنُ. Anche qui, però, si può dubitare se lo šēḥ Awēs, che ha adottato in questa canzone una singolare mistura dei vari dialetti, non avesse seguito nei casi, che ho tutti sopra elencati, di trascrizione *g* = ~~g~~ la pronunzia di un dialetto nel quale il ~~g~~ intervocalico sia passato nella corrispondente fricativa *g*, come, ad esempio nei dialetti Hawiyya, è normale che il *q* intervocalico passi nella fricativa *q̣*. Se non è, anche questo, errore di copia, una conferma di tale ipotesi si troverebbe nel v. 9 dove *ḡigēn* è trascritto طِغْيَيْنُ ed il ~~q̣~~ potrebbe qui appunto rappresentare tra vocali una pronunzia *q̣*, vicina alla *g* che ho supposto sopra.

1) Questi ultimi due versi sono un'aggiunta posteriore dei seguaci dello šēḥ Awēs per ricordare qui la data della uccisione di lui nella *zāwiyyah* di Biyolāy.

2) Ma la stessa voce *ḡigēn* è trascritta طِغْيَيْنُ nel v. 32.

b) Il *d* precacuminale del Somalo è trascritto con l'arabo ط. Così: v. 3 *ḡigēn* طِغْيَيْنُ; v. 9 *ḡigēn* طِغْيَيْنُ; v. 32 *ḡigēn* طِغْيَيْنُ; ¹⁾ v. 6 *Danāna* طَنَانُ; v. 31 *dūḡiyēn* طُوْجِيَيْنُ; v. 17 *dowēn* طُوَيْنُ; v. 27 *ḡahēn* طَحْيَيْنُ; v. 28 *dāma* طَامُ ecc. Tale trascrizione è costante, salvo un solo caso: nel v. 16 *ḡalaṣi* è scritto ضَلَاشِي.

c) La fricativa *q*, corrispondente all'esplosiva *q̣*, è trascritta con غ in v. 20 *ḡalabki* غَلَبْ كِي; ma invece con ق in v. 37 *yaḡīn* يَغْيَيْنُ, ma anche qui si può dubitare di alternanza di pronunzie dialettali.

d) Certamente a particolarità dialettale è dovuta la trascrizione del *b* intervocalico in w (e non già in ب). Così v. 3 *dab ay* è scritto دَوَايِ; v. 7 *ḡibin* è scritto جِيْنُ; v. 24 *libāḥ-le* لِيْوَاحِلِيْ; v. 26 *ḡōbiyēn* شُوْوِيَيْنُ; v. 11 *Wēbi* وَيْبِي; v. 13 *Sabīd* سَوْبِيْدُ, *gubiyēn* كُوْبِيَيْنُ; v. 8 *Hirābo* هِرَاوُ, e persino v. 37 *Nabī* نَوِيْ.

e) Nelle voci arabe usate nel testo somalo generalmente è conservata la grafia araba anche delle consonanti enfatiche che il Somalo non ha. Così: *ḡiṣr* (v. 4); *ḡiṣf* (v. 30); *ḡiṣbah* (v. 32); ed anche quando la voce araba ha determinazione morfologica somala, come *ḡiṣlādī* 'la preghiera' (v. 36) o *ḡiṣl* (v. 37); e per il *f* arabo: *ḡiṣliyanī* (vv. 1, 7, 9); ed il *d* arabo: *ḡiṣlāl* (v. 5), per altro, scritto così invece di ضَلَالَة. Per lo *z* vi è, però, incongruenza: l'arabo *ḡiṣṭum* è trascritto secondo la pronunzia somala ²⁾ in v. 10 *ḡiṣṭūn* ma in v. 18 *ḡiṣṭum* conservando la ط araba.

f) Pur essendo in tal caso, a mio parere, quasi certo che si tratti di errore dell'amanuense, conviene tuttavia segnalare che due volte nello stesso verso 4 il *d* del Somalo, che equivale al > arabo, è invece scritto >: *ḡiṣṭūn* دُدُنُ; *ḡiṣārādēn* سَارَادَيْنُ. E si noti che nel primo esempio il *d* è geminato, almeno nella pronunzia comune: *ḡiṣṭūn* 'termitaio', mentre nella seconda parola *ḡiṣārādēn* il *d* è scempio.

Per quanto si riferisce alle vocali del Somalo:

g) La vocale *e* del Somalo è trascritta: *ay* اِيْ; v. 1 il nome di Cecchi è scritto حَرْبِيَيْنُ; *ḡarbiyēn* حَرْبِيَيْنُ; v. 2 *friyēn* فَرِيَيْنُ; *mudēn* مُدَيْنُ

1) Per *le* tre diverse trascrizioni del *g* vedi sopra, sotto lettera a.

2) Qui però il prolungamento della vocale *u* della prima lettera indica l'accento come diremo in seguito, sotto lettera i.

(e così tutte le terminazioni *-ên* della 3ª plurale del perfetto del verbo somalo); v. 11 *Wēbi* وَبِي; v. 35 *Ebbahay* عَبَّهَي. Questa trascrizione, peraltro, non permette di distinguere tra la *e* breve e la *ē* lunga; nè quando *ي* rappresenta veramente *ay* e non già *e*, come in: v. 15 *šamalk-ay* شَمَالَكِي (dove *ay* è il pronome di terza plurale che regge il seguente verbo *šamālke*; ma la parola potrebbe erroneamente essere anche letta *šamālke* e *ي* rappresentare l'articolo somalo apposto al nome *šamāl*); *Aytirāda*, nome di un paese dei Galadi è scritto nel v. 17 *Āytirādi* dove la *ā* iniziale potrebbe anche esser letta *e*; ciò che darebbe quindi il nome nella forma errata *Etirāda* invece di *Aytirāda*.

h) La vocale *o* del Somalo è trascritta *aw* وَاو: v. 1 *iyyo* إِيْيُو; vv. 15, 17, 26 *ḍowēn* ḍَوَيْن; v. 7 *ḡālōl-ki* ḡَالُولِكِي; v. 34 *dōriyēn* دَوْرِيَيْن. Ma nel testo nel caso seguente *o* breve è trascritta con *u* : v. 14 *qosol* قُوسُل.

i) Varie volte, ma non sempre, nel manoscritto la vocale è scritta lunga (secondo la grafia araba), mentre in Somalo essa non è lunga. Il prolungamento esprime in parecchi di questi casi — a mio parere — l'accentuazione della sillaba. Così: v. 10 *dūlun* è scritto دُولُن; v. 10 *ar-lād-ay* ارلادي; v. 23 *bannān* بِنَان; v. 19 *lammādi* لَمَادِي; v. 22 *qodaḥō* قُودَحُو. Ma altre volte, e particolarmente per l'articolo, il prolungamento non designa nè l'accentuazione nè la effettiva lunghezza della vocale. Così (l'articolo somalo è *-ki* per il maschile, *-ti* per il femminile): v. 15 *surūn-ti* 'il sentiero' سُرُونْتِي; v. 20 *fāras-ki* 'il cavallo' فَرَسِكِي; v. 20 *garād-ki* 'il capo' جَرَادِكِي; v. 25 *sāddeḥ-di* 'i tre' سَادَحْدِي; v. 31 *marēg-gi* 'il vincolo' مَرِيَكِي e così via. Questo prolungamento della vocale finale avviene, però, soltanto per la *-i*; mentre per la vocale *-a* la breve nella stessa posizione, e con l'articolo, è mantenuta, come in v. 20 *ōrod-ka* 'la corsa' أُرُودَكَا; v. 5 *ūgās-ka* 'il principe' أُغَاسَكَا.

Ed infine:

l) Il segno della geminazione, il *tašdid* arabo, non è mai segnato sulle consonanti del Somalo: v. 11 *muggās* 'allora' مُغَّاس; v. 12 *sir-rō* سِرُّو; v. 26 *arrabsadēn* أَرَبْسَادَيْن; v. 31 *marēggi* مَرِيَكِي; v. 33 *darraday* دَرَادِي; v. 35 *Ebbahay-ā* عَبَّهَيَا.

Il *tašdid*, invece, è conservato in voci di origine araba, come in v. 20 *kuffāriyēn* 'divennero infedeli' (arabo كُفَّار) scritto كُفَّارِيَيْن; v. 27 *kuḡār* كُغَار; v. 37 *šalla* (arabo صَلَّى) 'preghi'.

m) Una maggiore difficoltà per la decifrazione è data dal fatto che molte parole del Somalo, specialmente monosillabiche, sono unite nella scrittura del nostro testo alla parola precedente od a quella seguente sì che alla trascrizione decifrata deve seguire la divisione delle parole. Questo è, per esempio, costante per il pronome di terza plurale *ay* tanto frequente in questa canzone, che viene di regola unito alla voce che lo precede nella scrittura in v. 6 *ḡinfa-ay* ḡِنْفَاي; v. 10 *ar-lāda ay* اَرْلَادَاي; v. 17 *adarka ay* اَدْرَكَاي; v. 22 *qarin ay* قَرِنَاي; v. 25 *ḡēmā ay* ḡِيمَاي ecc. E va notato che dove il pronome è, nel testo qui stampato, scritto isolatamente *āy*, esso nel manoscritto è stato aggiunto sopra il rigo come se l'amanuense avesse dimenticato di aggiungere la *y* finale, che lo indica, alla parola precedente; oppure come se, non sapendo in quel momento spiegarsi la *y*, avesse in un primo tempo tralasciato di scriverla. Nel v. 3 si ha poi addirittura *bundūq ay hēlēn* scritto بُنْدُوْقَايْهَلَيْن; ed analogamente nel v. 26 *wilāya ay siyēn* وِلَايَايْسِيَيْن; e v. 36 *ku ma yahibēn* كُمِيُوْهِيْبَيْن.

Ho già accennato come il linguaggio usato nella canzone è un miscuglio di vari dialetti della Somalia meridionale, forse perchè lo šēḥ Awēs pensava di rendere più agevole la diffusione dei suoi versi; o, forse meglio, perchè egli, nato a Mogadiscio e vivente — con i suoi seguaci — nella *zāwiyyah* di Biyolāy, mescolava ormai nel suo parlare il nativo dialetto Hawiyya con quello dei Rahanwēn della sua residenza. Così il verbo 'dire' che nello Hawiyya è *ḡah* (coniugato per suffissi anche al perfetto contro l'uso dei dialetti Isāq e Dārōd) e nel Rahanwēn *ar* è rappresentato nella canzone nel v. 25 nella forma Rahanwēn: *arrēn* 'dissero' e proprio nel verso seguente 26 nella forma Hawiyya *ḡahēn* 'dissero'; così nel v. 29 si ha *iḡārta* 'i figli', voce tipica Hawiyya; e nel v. 16 *hawēn* 'donne', voce Dārōd e Hawiyya, ma estranea al dialetto Rahanwēn.

* * *

Oltre alla canzone, di cui ho ora dato il testo, lo šēḥ Awēs fece un tentativo ancora più audace per i suoi tempi: tentò di comporre gli stessi *awrād* per la sua confraternita in Somalo scritto poi con i caratteri arabi. Il manoscritto completo, che potei acquistare nel 1923 a Mogadiscio ed è

più antico della copia della canzone precedente, comprende così preghiere in versi somali in vari dialetti: 3 in Rahanwēn, 1 in Hawiyya, 1 in Dārōd.

Darò qui di seguito un tentativo di decifrazione della preghiera in dialetto Hawiyya.

يا نبيي سلام عليك يا رسول سلام عليك يا حبيب سلام عليك صلوات الله عليك

امِينُ اَمَانَتَا اِبْحَهَيَا اِبْكِسَهَيَا اِقْرَهَيَا

الْاَعَانَتِيْسُ اِنْتِي اَمَانَتُ اَيْتُ قُرَامَانَا غَيْسَهَيَا

بِكَ لَبِيكَ بَارُنْكِيْسَ بَرِ قِيَامَا لَارْكَايَا

بَعْرُكِيْ بِاشِيسِ بِيْكِسَ بَلَنْ بَشِيْرَكَ نَلْبَحِيْمَا

تَبْرَلَانَا اِيْ تَوْسَهَيَا تَبُو يَغِيْمِيْ اِيْ تَوْهَيَا

تُرْبَةُ نُوْرِيْ مِنْ طَيْبِ دِيْسِ تَرْتِيْلُ تَلَا وَ تَوْحِيْدِيْنَا

تَمَارُ جَنَادَا طَحْلُ عِبَادَا ثَلْتُ غَاذِيْ وَ اِهْلِيْنَا

لَا اِلَهَ اِلَّا اللهُ تَعْنُ كِيْ فِرْدَوْسَ وَيْنَا.....

زَمَنْ كِيْسِيْ زَمَنْ خَيْرَاتُ زَمَنْ دِيْسِيْ بِيْ خَيْرَاتُ

زَكْدِيْسِيْ مَالِيْنُ خَيْرَاتُ زِيْنِ دِيْسِ كَمْعِيْنَا

سَيِدُ نُوْرُوْ سَلَانْكَازِيْ سُوْرَتْ اَحْرَابَا قُرَهَيَا

سَخَاوْدَاذِيْ سِيْذِيْ سَكَابَا سَرَسْرَهَيَا سَعْبَكُوْنَا

شَرْفَكَ طَهْ شَوْلَهَيَا شَهَادِيْسَانُ شِيْغَهَيَا

شَنْتِ صَلَادَا شَوْشُوْهَيَا شِيْغُوْ شَرِيْفُ الشَّاُوْرِيْنَا.....

صَبْرُ صَدِيْقَا صَاحِبِيْنَا صَدْرُ صَلَادَا صُوْرَدِيْنَا

صُرُنُ صُفُوْفَا صُوْرَعِيْنَا صَوْمَعُ صُوْفِيْمَتَا. سُوْمَرِيْنَا

طِيْمُنُ طُوَايَا طَقْنُ طُوِيْنَا طَاهِرُ طُوَاْفَا طَاجِهِيْنَا

طَايُوْا طِلَالْكََا طِيْبَحِيْنَا طِيْبَهْ طُوْبَا طَحْكَلِيْنَا.....

خَبِيْرُ اللهُ عَابْدِيْنَا وَادِ نَارِ اَنْ كَهْرَمَرِيْنَا

فَتَحْ مُعِيْنَكَ فَيْسِرِيْنَا فَصَلْ كِيْسَانُ اَوْهِيْنَا

فَتَحْ جُوَاذِكَ اَوْغَهِيْنَا فَرُضْ عِيْنَا قُرُوْرِيْنَا

قُرُوْذِيْ عُدْ عَرَبِيْدَا قِيْ قُرَانْكَانُ مِنْ حَرِيْدَا

قَوْلُ تَوْحِيْدَا هِيْدَا قُوْرَدِيْسَانُ قَبْسَهَيَا.....

مَالِنْتِيْ نَخَطْ لَسَارُ مَحْشَرُ مَوْلِكَ لَكَارُ

مُحِيْمِنْكِسَا¹ نَلَسَارُ مَحْمَدُ كِيْسَا مَعْنُ كَلِيْنَا

نَبِ مُحَمَّدُ نُوْبِيْ قِيَامَا نَحْرِيْسَهَيَا يَا نَبِ صَلَّى اللهُ

نُوْرُ اَلِيْمَانَا نَسَبُ سَلَامَا اَيْتُ قُرَامَا قُوْرَةُ عِيْنَا

وَ وَحِيْدِيْسِيْ وَ كَطُوَاْفَا اَيْتُ قُرَامَا تَاوِيْلَهَيَا

تَوْرَتْ مُوسِيْ اِنْجِيْلُ عِيْسِيْ زَبُوْرُ دَاوُدُ فَيْسِرِيْنَا.....

هُوْدُ مُحَمَّدُ هُوْرَاتُ سَهَيَا هَرْبُ قِيَامَا نِيْ حَفْظَهَيَا

هُوْرُنُ جَنَادَا نِيْ دَرَهَيَا ذَكِّيْ اِمَادَا لَسُوْ كَلِيْنَا

يَسِ وَطَهْ يُوْمُ كِيْ شِدَا نِيْ حَمَلَهَيَا كُنْتِيْ اُغَادَا

يُوْمُ كِيْ لَكَارُ شَغَاعَدِيْسَ اَقْلُ جَنَادَا كُدْرَدَرِيْنَا

اِلَهْ وَيْنُوْ رَحْمَانُ رَحِيْمُوْ نَارْتِيْ قِيَامَ نِيْ بُوْنَهَيَا

مَعْنُ اللهُ بِيْ مَعْنُ رَسُوْلِيْ اَنْبِيَاشُ كُدِيْهِيْنَا.....

اِلَهْ وَيْنُوْ اِنْتِيْ تَعِيْنَا نَحْرِيْسْتَاذَانُ اَمَانُ سَهِيْنَا

بَشِيْرُ كُنُوْرُوْ بَرِيْغِيْ لَكَارُ بَرَكْدِيْسِ كَسُوْ مَرِيْنَا

صِرَاطْكَ وَيْنُوْ كُنْكَيْ اُغَانْتُ سَفْكَيْ سَلَامَا لَسُوْ دَكِيْنَا

اَرَكُ لِيَابُ نُوْرُ عَجَبْكِسَ مِنْكِيْ جَنَادَا لُوَارِدُوْنَا

1) Ms. erroneamente مَهِيْمِنْكِسَا.

yā Nabī, salām 'alayka yā rasūl salām 'alayka
yā ḥabīb salām 'alayka ṣalāwatu 'llāh 'alayka

Amīn amānta ī baḡihaya ī baksihaya ī qarbihaya
Allāh ōgantis inti amāntu ayāt Qur'ām-anna ōgaysihayna
bakka labbayka barrankīsa bari qiyāma ā la arkaya
baḥarki bā'si bagḡisa ballan baṣīrka an la baḥayna
5 tabar-lā'an-ā ī tōsihaya tabō yaqīn ī tōbihaya
turbata nūre min ṭaybadīsa tartīl tilā wā tawḥīdayna
ṭīmār ḡannada ḡahal 'ibāda ṭuḷṭu ḡādī wā hēlayna
lā ilāha illā Allāhu ṭamankay firdawsa wēna
zamankīsi zaman ḡayrāt Zamzamadīsi biyo ḡayrāt
10 zakkadīsi mālin ḡayrāt zinadīsa ku ma'ayna
Sayyid Nūrō sullānkādī surāt aḡzāb ā-qarbihaya
saḡāwadādī sidi saḡāba sarsarbihaya sa'abka wēna
ṣarafka Ṭāhā ṣōlihayna ṣahādādīs an ṣēḡahayna
ṣanti ṣalādda ṣōṣōbihayna ṣēḡō ṣarīf al-lā ṣōrayna
15 ṣabar Ṣadīqā ṣāḡibayna ṣadar salādda ṣūradayna
ṣurun ṣufūfā ṣō ra'ayna ṣō ma'a ṣūfūtā sō marayna
ṭibban ḡowaya ḡaqan ḡowayna ṭāhir ḡawāqa ḡāḡihayna
ḡāyō ḡillālka ḡehaḡayna ṭayibat ṭūbā ḡeh galayna
ḡayr Allāha 'ābudayna wādī nār an ku hor marayna
20 faṭḡu ['l-]mu'īn-ka fassirayna faṣalkīsa n-aqrihayna
faṭḡu ['l-]ḡawwād-ka ōḡahayna farḡu 'ayn-ka furfurayna
qirādī 'od 'arbēda qa Qurānkān min ḡerēda
qōl tawḥīd-ahēda qawadīsa-n qabsahayna
mālīnti ḡaṭka la sāro maḡṣar mūnka la ḡāro
25 Muḡyi mīnkīsa tala sāro Muḡammad-kīsa magan galayna
Nabi Muḡammad nōḡi qiyāma naḡarīshayna Nabi ṣalla Allāhu
Nūr al-biyāna nasab salāma ayat Qurāma qurratu 'ayn
wa-waḡīdīsī wā ku ḡawāqa ayat Qurāma ta'wilahayna
Tōratu Mūsā Inḡilu 'Isā Zabūr Da'ūda fassirayna
30 hūdi Muḡammad horatsahaya ḡarab qiyama nī ḡafzihaya
ḡoran ḡannada nī darbihaya dadki imāda la sō galayna
Yasin wa-Ṭāhā yōnki ṣīdda nī ḡamlihayna guntay ōgada
yōnki la ḡāro ṣafā'addīsa aqal ḡannada ku dardarayna
Ilāhi waynō Raḡmān Raḡīmō nārti qiyāma nī bōtihayna
35 magan Allāhi Magan Rasūli anbiyāsa ku dayhayna
..... Ilāhi wēynō inti tagayna naḡarīstada-n amānsihayna
Baṣīrka nūrō barīḡi la ḡāro barakadīsa ku sō marayna
ṣīrātka wēnō kunki ō ḡānto ṣafki salāma la sō dagayna
arag la yāba nūr 'aḡabkīsa mīnki ḡannada la wari dōna

O Profeta, a te il saluto! o Inviato, a te il saluto!

O Amato, a te il saluto! Le benedizioni di Dio a te!

La lode del Fedele mi rianima, mi ristora, mi avvicina.

A quanti pregiano la conoscenza di Dio faremo conoscere i versetti del Corano.

Il suo parlare è: *Bakka, Labbayka*.¹⁾ Lo si vedrà il giorno della Resurrezione.

Dal cuore del mare del male usciremo con la promessa di Colui dalla buona novella.

Egli che non ha perdizione mi conduce rettamente; Egli che conosce la rovina mi fa pentire.

Nella terra della Luce, dalla sua Medina, con canto e recitazione affermeremo il *tawḥīd*.²⁾

Otterremo i frutti del Paradiso, l'eredità dell'adorazione; il terzo del Non vi è Dio se non Dio. La mia ricompensa è il grande Paradiso.

..... Il tempo suo è tempo di bontà. La sua Zamzam³⁾ è acqua di bontà.

La sua decima è giorno di bontà.

O Signore Luminoso, alla tua Scala la sura dei Confederati ci avvicina.⁴⁾

La tua generosità è come una nuvola: la attingo nella mia palma grande. Della nobiltà della Ṭā-Hā⁵⁾.....; la sua *ṣahāda* io reciterò.⁶⁾

Le cinque preghiere saranno la nostra eleganza; col nobile Oratore ci consiglieremo.

..... Alla pazienza del Giusto ci accompagneremo; i versi della preghiera noi formuleremo.

Il sentiero dei mistici noi seguiremo; passeremo coi mistici per l'accampamento.

Il rimedio avvicinerò; la contentezza avvicineremo; ci pasceremo della parola del Puro.

1) *Labbayka* è la formula di adorazione e professione di fede che ora si pronunzia all'inizio del pellegrinaggio. *Bakka* è il nome antico della Mecca, usato nel Corano, Sura III, v. 96.

2) E cioè l'affermazione dell'unità di Dio.

3) Zamzam è il sacro pozzo presso la Ka'bah alla Mecca.

4) La Scala (*sullām*, qui somalizzato in *sullān*) è quella per la quale il Profeta Maometto salì da Gerusalemme al cielo nel suo viaggio oltretomba (Corano, Sura XVII, v. 1). In qual senso poi l'autore della canzone dica che la *sūrat al-aḡzāb* (XXXIII del Corano) «avvicini» (somalo: *qarbihaya*) alla Scala di Maometto non mi è molto chiaro: forse allusione alla chiusa di quella sura (vv. 63-73) con gli accenni al Giudizio?

5) Ṭā-Hā sono le due misteriose lettere iniziali, usate anche come titolo, della sura XX del Corano.

6) La *ṣahāda* è la ben nota professione di fede musulmana.

Col Veggente parteciperemo all'ombra; entreremo in mezzo alla soavità del *tübā*.¹⁾

..... Dio ottimo adoreremo; passeremo innanzi sul fiume di fuoco;²⁾ Commenteremo il *Faḥ al-Mu'in*, i suoi capitoli noi leggeremo;³⁾

Conosceremo il *Faḥ al-Ġawwād*; i doveri dell'individuo eseguiremo;⁴⁾ La lettura della lingua araba, il *q* di questo Corano, casa dell'adepto, le sue parole del *tawḥīd*: alla loro forza ci aggrapperemo.⁵⁾

..... Il giorno nel quale sarà posto il Decreto ed al Raduno si giungerà⁶⁾ ed il Vivificatore porrà l'ordine nella sua casa, noi entreremo nella proiezione del suo Maometto.

Il Profeta Maometto farà misericordia dei patimenti del Giudizio. Il Profeta, che Dio lo benedica!

Luce di chiarezza; origine di pace; segno Coranico; gioia degli occhi. Proclamerò la sua unicità; interpreteremo i versetti coranici.

Commenteremo la Torà di Mosè, l'Evangelo di Gesù, i Salmi di Davide.

..... La guida di Maometto precederà; dalla fuga del Giudizio ci custodirà.

Ci appresterà il soggiorno del Paradiso. Vi entreremo con la gente che verrà.

Il *Yāsin* e la *Ṭāhā* nel giorno dell'angustia ci proteggeranno.⁷⁾ Popolo mio, sappiatelo!

1) *Tübā* è l'albero prodigioso del Paradiso, « arbor delectationis et gaudii », dal piede di rubino ed i rami di smeraldo. Cfr. il mio *Libro della Scala*, Città del Vaticano, 1949, pagg. 122-123 e 539-543.

2) 'Il fiume di fuoco' è quello che le anime in attesa del Giudizio debbono attraversare sul ponte o via (al-*Širāṭ*). Cfr. *Libro della Scala* cit., pagg. 203-207.

3) Il *Faḥ al-Mu'in* è un trattato di diritto musulmano di rito *šāfi'ita* scritto da *Zayn al-dīn al-Malaybarī* (nel 982 Egira = 1574-1575 d. Cr.) in forma di commento al suo precedente sommario intitolato *Qurrat al-'Ayn*. In Somalia nelle scuole di diritto il *Faḥ al-Mu'in* è meglio conosciuto con il successivo commento che lo ingloba, intitolato *l'ānat al-Ṭālibīn*, opera di *Abū Bakr ibn Muḥammad Šaṭṭā*.

4) Il *Faḥ al-Ġawwād* è un altro trattato di diritto musulmano di rito *šāfi'ita*, opera di *Aḥmed Šihāb ad-dīn al-Haytamī*, in forma di commento allo *Iršād*, sommario di diritto, dell'autore *Ibn al-Muqrī* (morto nell'837 Egira = 1433-1434 d. Cr.). Anche il *Faḥ al-Ġawwād* è assai diffuso nelle scuole somale di diritto islamico.

5) La conoscenza dell'arabo, la lingua nella quale fu rivelato il Corano e nella quale si pronuncia la formula dell'unità di Dio, è essenziale all'adepto dei *Qādiriyah*, come è per lui essenziale la conoscenza e la pratica del diritto musulmano su affermata.

6) Il Raduno (*maḥṣar*) è quello delle anime il giorno del Giudizio.

7) Le due sure del Corano: *Ṭāhā* (v. sopra, pag. 131 nota 5); e *Yāsin* che è la sura XXXVI, così denominata dalle due lettere misteriose che ne precedono il testo e che viene recitata in occasione dei funerali dei Musulmani. Entrambe queste sure contengono la promessa della Resurrezione finale.

Nel giorno, cui si giungerà, per sua intercessione ci affolleremo nella casa del Paradiso.

Il Dio grande, il Clemente e Misericordioso ci farà saltare il fuoco del Giudizio.¹⁾

Grazie a Dio e grazie all'Inviato vedremo i Profeti.

..... O Dio grande, dove andremo? Alla tua misericordia ci affideremo.

Per la benedizione dell'Annunziatore della Luce passeremo nel giorno cui si giungerà.

Per la grande *širāt*, che mille sorprende,²⁾ scenderemo con la schiera della salvezza.

Dimoreremo nella casa del Paradiso con la Visione meravigliosa, il prodigio della Luce.

Il sistema di trascrizione seguito in questa e nelle altre poesie del manoscritto dello *šēh Awēs* differisce non poco da quello che era stato adottato, invece, per la canzone edita sopra. Raggruppo qui di seguito le mie osservazioni nello stesso ordine e sotto le stesse lettere delle osservazioni da me esposte sulla trascrizione della precedente canzone in modo da facilitare la comparazione. Per le consonanti:

a) Il ج arabo trascrive il ġ somalo; ed ovviamente, la stessa consonante delle parole arabe conservate nel testo somalo. Così per le voci somale: *baġihaya* (v. 1) بَجِيهَيَا; *dāġihaya* دَاهِيَهَيَا; e per i neologismi dall'arabo: *ġannada* (v. 7 e *passim*) جَنَادَا; *aġab* (v. 39) عَجَبٌ ecc.

Invece, il nostro ms. ignora il segno speciale, ك con tre puntini sovrapposti, adottato nel ms. della canzone precedente per trascrivere la consonante somala g. Con notevole inconseguenza, almeno apparente, il g è trascritto in alcuni esempi col غ ed in altri col ك. Così: col غ in: vari tempi e forme del verbo *ōg* 'sapere': v. 32 *ōgada* اَوَّادَا; v. 21 *ōgayhaya* اَوَّاهِيَهَيَا; *ōgaysihayna* اَوَّاهِيَهَيَانَا; *ōgantisa* اَوَّاهِيَهَيَانَا; ed ancora in: *magan* (vv. 25, 35) مَغْن; *tagāyna* تَغِيَهَيَا; *bari-gi* (v. 37) بَرِيغِي; col ك in: *galayna* (vv. 18, 31) كَلِيَهَيَا; *baggisa* (v. 4) بَكِيَسَا; *gāro* (vv. 24, 33, 37) كَارُ; *nōgi* (v. 26): نَوَّوِي; *degayna* (v. 38) دَكِيَهَيَا; *guntay* كُنْتِيَهَيَا (v. 32).

1) « Il fuoco » da 'saltare' nel giorno del Giudizio è il fiume infocato da attraversare sul ponte al-*Širāṭ* nella prova ultima per i credenti. Vedi sopra pag. 4 nota 1; e qui sopra pag. 132 n. 2.

2) V. nota 1 qui sopra.

Si potrebbe forse pensare che il *g* rappresenti una pronunzia della *g* intervocalica passata nella corrispondente fricativa *g* per un fenomeno dialettale non altrimenti noto, come ho già supposto per un'analoga trascrizione della precedente canzone¹⁾. Questa posizione intervocalica è, infatti, quella di tutti gli esempi sopra citati, dove il *g* è trascritto con l'arabo غ. Così negli altri esempi dove *g* = ك per i verbi *gal* 'entrare'; *gār* 'giungere', dove il *g* è iniziale, e per *bagga* dove il *g* intervocalico è geminato non vi sarebbe opposizione all'ipotesi *g* = غ quando intervocalico; ma nel caso di *nōgi* e di *degayna* il *g* sarebbe appunto intervocalico ed è rappresentato da ك. Questo farebbe pensare appunto ad una trascrizione inconsequente.

b) Il *d* precacuminale del Somalo è trascritto in arabo col ط. Così: *daḥal* (v. 7) طَحَلْ; *dowaya, dawayna* (v. 7) طَوَيَا; *dawāqa* (v. 17) طَوَاقَا; *ḍūḡihayna* (v. 17) طُوْجِيْهَيْنَا; *deḡahayna* طِيْجِيْهَيْنَا; *deḡ* (v. 18) طِيْجْ.

c) Il *q* intervocalico, che in alcuni dialetti (tra i quali proprio quello degli Hawiyya) passa nella fricativa corrispondente *q̄*, è invece costantemente trascritto col ق. Così: *yaqīn* (v. 5) يَقِيْنْ; *dawāqa* (v. 17) طَوَاقَا; *aqrihayna* (v. 20) أَقْرِيْهَيْنَا; *aqal* (v. 33) أَقَلْ.

d) Il *b* intervocalico, che nella canzone precedente — come abbiamo visto²⁾ — era trascritto col و, qui è normalmente reso col ب. Così: *tabō* (v. 5) تَبَوْ; *tōbihaya* تَوْبِيْهَيَا ecc. Per questa trascrizione si deve osservare che effettivamente il mutamento *b* intervocalico < *w* non avviene nel dialetto Hawiyya, nel quale si suppone composta questa poesia.

e) Anche qui nei neologismi dall'arabo sono conservate le enfatiche arabe: (v. 6) *ṭayba-dīsa* 'bontà' (astratto dall'arabo طيب); *Ṣadiqā* (v. 15) صَدِيْقَا; *ṣāḥib-ayna* (v. 15) (denominativo dall'arabo صاحب); *ṣadar* (v. 17) arabo صَدْر; *ṣūfīn-ta* = arabo صُوفِيْنْ (+ l'articolo somalo -*ta*); *farḍu* (v. 21) = arabo فَرَضْ; *ḥafzihaya*, durativo somalo dell'arabo حَفْظ. Invece per l'enfatica ط dell'arabo si ha la ط in (v. 18) *ḡillāl-ka* = arabo ظِلَال (+ l'articolo somalo -*ka*).³⁾

f) La *d* del Somalo, che nella pronunzia attuale normale corrisponde al د arabo, è invece qui trascritto col ذ. Così: *ṭayba-dīsa* (v. 6)

ظَبِيْبِيْسْ; *ḡanna-da* جَنَادَا; *zakka-dīsi* زَكْذِيْسِي (v. 10); *saḡawa-dādi* (v. 12) عَابْذِيْنَا; *ṣūradayna* صُوْرَدِيْنَا (v. 15); *'ābudayna* (v. 19) عَابْذِيْنَا; (v. 15) صَدْرْ *sadar*; (v. 28) *waḡīdīsi* وَجِيْدِيْسِي. In tutti questi esempi il *d* trascritto ذ è in posizione intervocalica.

In altri casi il *d* non intervocalico è regolarmente trascritto con l'arabo د. Così 'od (v. 22) عُدْ; *darbihaya* (v. 31) دَرْبِيْهَيَا; *dardarayna* (v. 33) دَرْدَرِيْنَا; *dayhayna* (v. 35) دِيْهَيْنَا; *degayna* دَكِيْنَا (v. 38); *dōna* (v. 39) دَوْنَا.

Questo lascerebbe pensare, con quelle esitazioni tra د و che ho già notato per la precedente canzone,¹⁾ ad una particolarità dialettale, non altrimenti nota, oppure ad una curiosa inconseguenza. Comunque noterò qui che almeno nei due casi: *ṣalādda* (v. 14) صَلَادَا e *ṣidda* (v. 32) شِذَا il ذ trascrive una *d* geminata; mentre ancora *d* è trascritta con ت nei due esempi: (v. 31) *dadki* دَدْكِي, e v. 34 *bōdihaya* بَوْدِيْهَيَا.

Nelle voci arabe e nei neologismi dall'arabo il د è generalmente conservato e non già trascritto col ذ (nel citato caso di صَلَادَا il suffisso -*da* rappresenta l'articolo somalo suffisso a *salād* normale neologismo somalo da صلاة). Così *firdawsa* (v. 8) فِرْدَوْسْ; (v. 6) *tawḡidayna* تَوْجِيْدِيْنَا; *sayyid* (v. 11) سَيِيْدْ; *Ṣadiq* صَدِيْقْ (v. 15); e tipicamente: *tawḡidehēda* تَوْجِيْدِيْهَيْدَا, dove il *d* dell'arabo *tawḡīd* è scritto د, mentre il *d* del suffisso pronominale femminile somalo -*ēda* è scritto ذ.

Per quanto concerne le vocali si ha:

g) La vocale *e* del Somalo è trascritta con ay اِي. Così *wēna* (vv. 8, 12) وَيْنَا; *ṣēḡahayna* شِيْغِيْهَيْنَا (v. 13); *ṣēḡō* (v. 14) شِيْغَوَا; *tawḡidahēda* تَوْجِيْدِيْهَيْدَا (v. 23); *wēnō* (vv. 36, 38) وَيْنَوَا.

Anche qui, però, troviamo due eccezioni: *hēlayna* è scritto هِيْلِيْنَا nel v. 7, dove invece ci si attenderebbe هِيْلِيْنَا (tanto più perchè la *ē* del verbo *hēl* è lunga); e nel verso 38 *degayna* è scritto دَكِيْنَا invece di دِيْكِيْنَا. Resta pure qui il dubbio che si tratti di errore dell'amanuense.

h) La vocale *o* del Somalo è trascritta con aw او. Così: *tōsihaya* (v. 5) تَوْسِيْهَيَا; *tabō* (v. 5) تَبَوَا; *nūrō* (v. 11) نُوْرَوَا; *ṣōlihayna* (v. 13) شَوْلِيْهَيْنَا;

1) Cfr. pag. 124.

2) Cfr. pag. 125, lettera d.

3) Una curiosa anomalia è nel v. 16, dove la particella somala *sō* è scritta سَوْ con l'enfatica araba ṣ.

1) Cfr. pag. 125, lettera f.

طَوَايَا *šōšōbihayna* (v. 14); سَوُ سَوُ (vv. 16, 31, 37, 38); دَوَايَا *ḍowaya* (v. 17); نَوِي نَوِي (v. 26); هَوْرَتْ سَهَايَا *horatsahaya* (v. 30); هَوْرِنْ *horin* (v. 31); وَبِنَا وَبِنَا (vv. 34, 36, 38); دَوْنَا *dōna* (v. 39).

Tuttavia la vocale *o* è trascritta soltanto con *u* (و) nei seguenti esempi: *biyo* بِي (v. 7); *hor* هُر (v. 19); *'od* دُد (v. 22); *sāro* سَار (vv. 24, 25); *gāro* كَار (vv. 24, 33, 37), e nei tempi e forme del verbo *ōg* 'sapere': *ōgay-sihayna* اَغَيْسَهَيْنَا (v. 2); *ōgantīs* اَغَانْتَيْس (v. 2); *ōgada* اَغَادَا (v. 32), ma al contrario *ōgahayna* nel v. 21 è scritto اَوَغَهَيْنَا con la *o* trascritta *aw* (ا).

Se ne potrebbe forse dedurre che *aw* (ا) rappresenta generalmente la *ō* lunga (ma vedi l'eccezione del verbo *ōg*), mentre *u* (و) trascrive di preferenza la *o* breve (ma *horatsahaya* e *horin*, come ho elencato sopra hanno *aw* e non *u* per la loro *o* breve). Ancora per questa vocale si ha quindi una qualche incertezza da parte dell'amanuense.

i) Pure in questa poesia, come nella precedente canzone, alcune volte la vocale lunga nella trascrizione araba rappresenta soltanto una vocale accentata del Somalo. Così nel durativo dei verbi, dove *-haya* è scritto costantemente con la prima *-a* lunga in corrispondenza dell'accento del Somalo *-háya*. Ed in voci come *ḡanna-da* 'il Paradiso' che è scritta (v. 7 e *passim*) con la seconda *-a* lunga in corrispondenza dell'accento *ḡannáda*.

Meno facile da spiegare, a mio avviso, è la lunga finale appunto nel durativo *-haya* trascritto costantemente هَايَا; nel suffisso di 1ª plurale dell'imperfetto *-na* trascritto نَا; e negli articoli *-ti*, *-da*, *-di*, *-ka*, *-ki* trascritti دَا e كِي come in *baḡar-ki* بَعْرَكِي (v. 4); *baḡīr-ka* بِشِيرَكَا (v. 4); *dillālka* دِلَالَكَا (v. 18); *'ayn-ka* عَيْنَكَا (v. 21); *qīra-di* قِرْدِي (v. 22); *mā-lin-ti* (v. 24) مَالِنْتِي; *ḡanna-da* جَنَادَا (v. 7 e *passim*); *dad-ki* دَدَكِي (v. 31) e così via. Qui l'accento non cade sull'articolo nè sulla vocale finale del durativo o sulla *a* del suffisso *-na* di prima plurale.

Comunque per quanto concerne l'articolo noterò anche le eccezioni: *haṭ-ka* trascritto (v. 24) حَطَكَا; e *mūnka* trascritto nello stesso verso 24 مُونَكَا.

Abbastanza conseguente, per quanto difficilmente spiegabile, è la trascrizione del suffisso pronominale possessivo di seconda e terza persona singolare, dove la terminale *-i* è trascritta lunga con ي، mentre la terminale *-a* è trascritta breve con ا. Così *zaman-kisi* (v. 9) زَمَنْ كَيْسِي;

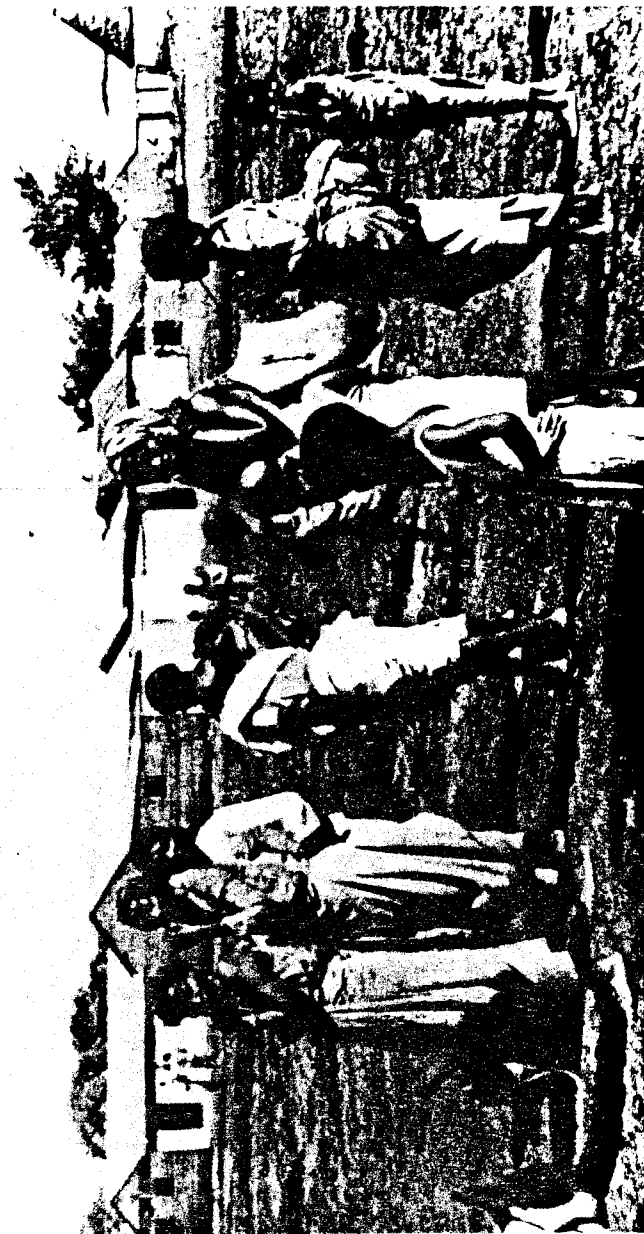


FIG. 40 - DONNE AL MERCATO DI BAIDOA



FIG. 41 - DONNE MANTAN PORTATRICI DI ACQUA



FIG. 42 - GIOVANETTA SOMALA

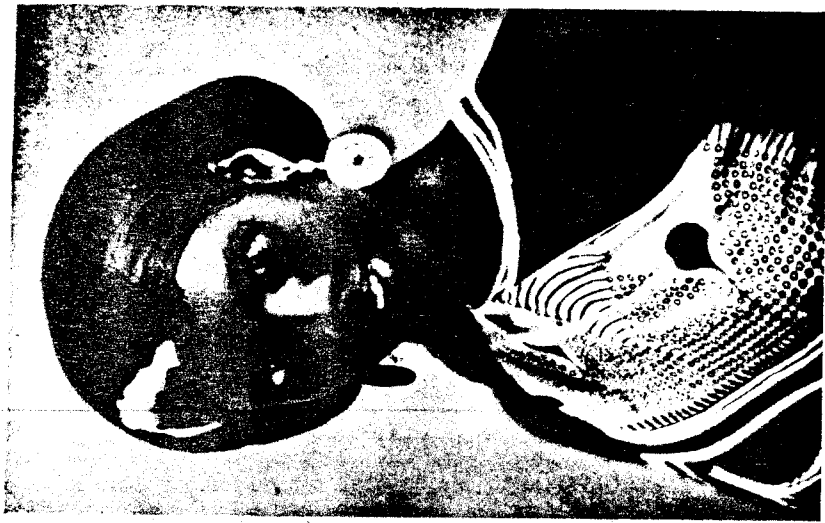


FIG. 43 - DONNA SOMALA



FIG. 44 - TIPI DI PASTORI ĒLĀY

Zamzam-adīsi (v. 9) زَمَزَمَ دِيسِي e zakkadīsi زَكْدِيسِي (v. 10) ecc. E, per la seconda persona singolare, sullānkādi سَلَانْكَادِي (v. 11); saḥāwadādi سَاْحَاوَدَاْدِي (v. 12) ecc. E per la terminale -a, invece: barrinkīsa بَارِنْكِيْسَا (v. 3); baggīsa بَغِيْسَا (v. 4); taybadīsa طَيْبَ دِيسَا ecc. Qui però fanno eccezione nel verso 25 minkīsa مِيْنِكِيْسَا e Muḥammad-kīsa مُحَمَّدِكِيْسَا, dove invece la -a terminale del suffisso di 3^a sing. è trascritta con la lunga ا.

l) Come nella precedente canzone « L'anno domenica di Cecchi », così anche in questa il segno della geminazione non è mai scritto, ignorandosi per le parole somale il tašdīd arabo. Così baggīsa è scritto بَغِيْسَا (v. 4); ballan بَلْن (v. 4); ḡannada جَنَادَا; zakkadīsi زَكْدِيسِي (v. 10); ¹⁾ fas-sirayna فَسْرَيْنَا (v. 20) ecc. Un tentativo di esprimere la geminazione mediante prolungamento della vocale precedente forse si può vedere in barrankīsa scritto (v. 3) بَارِنْكِيْسَا, ma non saprei insistere in questa ipotesi. D'altronde persino labbayka è scritto in quello stesso verso 3 لَبِيْكَ.

m) Anche in questa canzone si ha la stessa difficoltà di decifrazione per l'unione nella scrittura di voci monosillabiche, e quindi — per il Somalo — delle preposizioni e pronomi personali — al nominativo od all'accusativo — con la parola seguente o con quella precedente. Così il pronome an 'io' è continuamente unito alla parola precedente ed è rappresentato praticamente da un ن, alcune volte scritto anche sul rigo. Così baširka an la bahayna è scritto nel v. 4 بِشِيرْكَانْ لَبَحَيْنَا; la gāro è ripetutamente scritto لَكَارَ (vv. 24, 33, 37); Muḥyi minkīsa è scritto مَحْيِيْمِيْنِكِيْسَا e così via.²⁾

Il dialetto, nel quale lo šēḥ Awēs intendeva scrivere questa canzone, è quello degli Hawiyya e nell'insieme corrisponde alla parlata degli Hawiyya settentrionali: direi forse quella della tribù degli Habar Gidir. Ma non mancano voci e forme del dialetto dei Rahanwēn, parlato nella

1) Nel Somalo, a differenza dell'arabo, il k è pronunziato geminato in questa voce.

2) Segnalo ancora le grafie دَكِي dat-ki (v. 31) per il Somalo dad-ki; e horat-sahaya هَوْرَتْ سَهَايَا (v. 30) per il Somalo horadsahaya, che attesterebbero una (inconsueta) assimilazione della d all'esplosiva ed alla sibilante in contatto.

zona di Biyoläy dove lo šēh Awēs dimorava; voci e forme che sono estranee al dialetto Hawiyya. Così *min* (vv. 22 e 25) per 'casa' (invece in Hawiyya *minin*); *mūnka* 'tempo' (v. 24) (invece in Hawiyya *gor-ti*); *nī* 'noi' (all'accusativo) v. 31 e *passim* (invece in Hawiyya *nō*). Ma commistioni simili sono inevitabili in chi scriveva in un dialetto non suo ed in una regione lontana.

* * *

Il verso finale della canzone, che qui sopra ho commentato, dice:

إِسْمِي كَيْدِي وَإِوَيْسِ إِلَهَ وَيْنَا إِي إِشَارِ
isinkaydi wā Awēs. Ilāhi wēna ī išāray

' Il mio nome è Awēs. Il gran Dio mi ha designato '

Questo verso diede motivo alle accuse della confraternita dei Šālihiyyah contro lo šēh Awēs accusato di profanazione e di falsa identificazione con Uways al-Qaranī.¹⁾

Molto caratteristica poi è la chiusa della canzone in dialetto Rahanwēn contenuta nello stesso manoscritto (non vocalizzato nel manoscritto):

اوموا ارزاقو اله وبنوا اوب كوي
 اذلي كتوغي ايلكي حواليت ني افتين
Ummo Arzāqō, Ilāha wēnō, ōbō, kōy
ād li ki tūge ēlki ḥawalēd nī aftin

O tu che sei la Provvidenza della Comunità, Dio grande, Signore, vieni!
 Assai ti prego; illumina per noi il pozzo della tomba!

Un altro tentativo di scrivere in lingua Somala ed in caratteri arabi fu fatto più recentemente da un dotto Somalo: Muḥammad 'Abdī della gente Makāhil. Il suo lavoro dal titolo: *al-makātibāt al-'ašriyyah fī 'l-luḡah al-Šumaliyyah* fu edito, a cura del qāḏī 'Alī Manyān ibn al-qāḏī 'Abd al-Laṭīf, in litografia a Bombay, nel 1353 Egira, presso: al-maṭba'ah al-Karimiyyah; e comprende 40 pagine in 16^o.

Una prefazione spiega i danni che derivano ai Somali dal fatto che la loro lingua non è scritta e che quindi le loro idee di oggi e le memorie del loro passato non sono conservate in documenti. Questo fa sì che i Somali non sono sufficientemente apprezzati né dagli Europei e nemmeno dagli Arabi. Eppure essi Somali sono veramente Arabi per genealogia

1) Cfr. vol. I, pag. 204.

e non già per pretesa (وَيْدِ الْحَقِيقَةُ أَنَّهُمْ عَرَبِيُونَ نَسَبًا وَلَا أَدْعَاءً). Questo è attestato già anche dalle *Futūḥ Ḥal-abašah*, nelle quali si legge che « fu detto Somali perchè aveva crepato un occhio ad una Ebreo e cioè l'aveva schiaffeggiata sì che (l'occhio) le era venuto fuori »

(سَمِي صَوْمَالٌ لِأَنَّهُ سَمِلَ عَيْنَ يَهُودِيَةٍ أَيْ لَطَمَ فَتَخَرَّجَ مِنْهَا)

e Somali era di origine araba ed ebbe dieci figli.¹⁾

Inoltre, continua l'autore, vi è la difficoltà della conoscenza dell'arabo da parte dei Somali. Converrebbe che le autorità assegnassero un largo termine, ad esempio otto anni, per apprendere l'arabo. Ma rimedio ancora migliore sarebbe certamente scrivere non più in arabo, ma in lingua somala, come nelle loro lingue nate — e sia pure usando i caratteri arabi — fanno gli Indiani, i Turchi, i Malesi, mentre gli Etiopi ed i Giavanesi hanno una scrittura indipendente. Tutti questi popoli non sono migliori dei Somali, ma hanno tenuto ad assicurarsi il vantaggio di usare il loro linguaggio nè alcuno ha fatto loro colpa di ciò.

Così, continua l'autore, il primo che pose le basi per la scrittura del Somalo fu Ibrāhīm b. 'Abdallāh Maylā della gente Makāhil degli Isāq. Egli trovò anzitutto che occorreano due nuove lettere per rappresentare consonanti somale che non si trovano nell'alfabeto arabo; e cioè la consonante *g* che Ibrāhīm rappresentò aggiungendo un tratto alla consonante *k* dell'alfabeto arabo ك, come — dice l'autore — nelle parole (somale): *gāšān, gūl, guluf, gabaḍ* ecc. La seconda consonante 'nuova' è il *ḍ* [che non è qui l'enfatica araba, ma la precacuminale del Somalo] e che Ibrāhīm rappresentò aggiungendo tre punti sul *d* dell'arabo د, come nelle voci: *aḍi, ḍogor, ḍōf, ḍūl* ecc. Nessuna altra aggiunta, ritenne Ibrāhīm, è necessario fare all'alfabeto arabo per scrivere il Somalo.

Per la vocalizzazione, continua Ibrāhīm, è da notare che vi sono alcune lettere che non vogliono la sola *a* nè la sola *i*, ma le vogliono entrambe, com'è [per il nome di Dio]: *Ebbahay*, perchè [in alfabeto arabo] « non possiamo scriverlo *Ībbahay* con la sola *i* nè *Aybahay* con la sola *a*; ed ogni simile consonante non avrà la sola vocale *i* nè la sola *a*, ma entrambe »

(فَلَا تَقْدِرُ أَنْ تَقُولَ إِيبَهَيَّ بِالْكَسْرِ فَقَطْ وَلَا أَيِبَهَيَّ بِالنَّصْبِ فَقَطْ وَكُلَّ حَرْفٍ لَا يَقْبَلُ نَصْبًا وَحَدًّا وَلَا كَسْرًا وَحَدًّا يَجْرِي عَلَيْهِ بِالتَّجْمِيعِ لِهَمَا)

1) Questa tradizione, per altro, non si legge nel testo delle *Futūḥ al-Ḥabašah* a noi pervenuto nei manoscritti dei quali si servì René Basset per la sua edizione (R. BASSET, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie par Chihab eddin Ahmed ben 'Abd el Qāder surnommé Arab-Faḥih*, Parigi, 1897); per quanto Basset non abbia tenuto conto che di un ms. di Algeri e di uno portato in Europa da Mondon Vidailhet; e solo per le prime pagine del codice del British Museum (Or. 2409).

[Si tratta dunque del problema della rappresentazione della vocale *e*; ed è interessante vedere qui in quali termini Ibrāhīm b. 'Abdallāh si poneva la questione].

Un altro dubbio, per Ibrāhīm, è quello di voci che nella lingua parlata si concludono con una pausa (وقف) che non è rappresentabile nella scrittura agevolmente. Così negli esempi: *idinku-se* ['ma voi']; *annagu-se* ['ma noi']; *wā tān idī* ['questo ho detto']. In questi casi abbiamo ommesso una *h* [rappresentativa della pausa, del distacco] alla fine della parola [che, per noi, è invece un composto], come è in arabo l'omissione del *tanwīn* nella frase هررت بزید nella parola finale زيد. Quindi, nei casi sopra elencati, Ibrāhīm dice di scrivere tralasciando il distacco finale.

Infine Ibrāhīm propone un nuovo segno e cioè praticamente quello della *ḡammah* araba messo per traverso ۞ per indicare «ogni consonante che abbia una vocale *u* pesante» (كل حرف ثقلت ضمته), come ad esempio nelle voci *muddo* e *talo*, per la vocale finale, si che esse, secondo Ibrāhīm, vanno scritte ۞ مد ۞ تل [nei due casi le *o* finali non sono lunghe quantitativamente, ma accentate. È questo anche un tipico esempio della sensibilità del nostro autore].

Quindi, senza più esporre il suo pensiero su altri problemi della trascrizione che vedremo poi in seguito, l'autore dà alcuni esempi di lettere scambiate tra Hargäysa e 'Aden e scritte in Somalo secondo questo sistema; e fa seguire una raccolta di proverbi, davvero importante, raccolta ordinata per lettere dell'alfabeto arabo secondo la iniziale della prima parola di ciascun proverbio.

Ho potuto decifrare alcune lettere e parecchi proverbi, dei quali dò qui di seguito testo, trascrizione e traduzione.

هرجيسه الى عدن ٢٤ سون سنت ١٣٥١

إِنْتِكِي بَرَكَط لَهَا مُحَمَّد وَرْسَمِه هَبْر اول اَبِيهِي وَحْن هَكَ هِي آمِين
 اِنْتَا وَح اِي رَاعِي اَب وَ اَنْبَط قَبْنَا سِط لَدِكَيْد اَبِيهِي هِيَطَن يِيَل (هَاتَن)
 وَحَاط نَك مَقْنِيَط سَكَاَل بِلُوَط. اِنْتَا اِي اِنْتَا جَوَاب كَامَانَان هِن. اَنَك وَحَان كُو
 سُوَطْرِي سَن وَرَاقُوَط. اِنَاط هَشِي اِي اِنَكِل اَبِيهِي اِيَا اَك. اَب وَحَابِيَط فُل
 حَنْتِي مَمُوَك. هَاتَن. اِنَان وَحَاكَ بَاهَنِي وَاَط اَكْتَهِي. سَلَاط وَلَبَط بِيَط وَان
 كُوَسُو دَعِينَا سِطَا اِي نَبَط.

آبها ورسمه على

Hargäysa ilà 'Adan 24 sōn sanat 1351.

inankaygi barakad lahā, Muḥammad Warsama, Habar Auwal. Ebbahay waḥ hun hā ka hayo! Amīn. Intā waḥa ī rā'ay: abo, wā nabad qabna. sidi ladiḡēd Ebbahay hā idīn yēlo! Hātan waḥad na ga maḡnayd sagāl bilōd. intā iyyo intā ḡawāb ka ma anna-n hēlin. annagu waḥannu kū sō dirray šan warāqōd. inad hēsāy iyyo in kale Ebbahay iyyā ōg. Abo, waḥa la yiḡi: fuli ḡanti ma mōga. hātan inannu waḥ ka ga bahannay wād ōḡtahay. salād walba dabadēda wān kū sō du'ayna. sidā iyyo nabad.

abbahā Warsama 'Alī

Da Hargäysa ad Aden, il 24 (del mese) del Ramaḡān, anno 1351 (Egira).

Figlio mio benedetto, Muḥammad Warsama, Habar Auwal. Dio tenga lontano da te ogni male! Amen. E quel che segue è: Figliuolo, noi stiamo bene. Dio vi faccia altrettanto! Ora sono nove mesi che tu sei assente. Da allora ad oggi non abbiamo avuto da te risposta. Noi ti abbiamo mandato cinque lettere. Dio sa se le hai avute o no. Figliuolo, si vuol dire: 'il fuggitivo non ignora il patrimonio'.¹⁾ Ora tu sai quel di cui abbiamo fame. Poi preghiamo per te ogni benedizione. Questo e saluti.

Tuo padre Warsama 'Alī.

بربره الى هرجيسه - ٣٠ سون فرست ١٣٥١

اَبِيهِي اَدُكُونَا وَرْسَمِه على هبراول اَبِيهِي عمر كيس هَدِيرِي (اِنْتَا وَح اِي
 رَاعِي) وَرَاقَطَاي اِسُو گَاذِي وَحِي كِيِيَل گَرْتِي وَان كُفْرَحِي (هَاتَن) وَحَان هَل
 اِي وَحَان هَابَن كُر بِنَس طَمَب اَبَان كُو سُوَطْر. سِطَا عَلُوَش گَلِي اَبَسُوَدِي
 اِنْتِي نِنَك هِسِرَبُونَس قَبِي هَطِي تِمَاط هَقَطَرِن هَطِيَن تَلِيم كَلَمَعِين. لَف
 وَلَب لَفْت جِكْنَا لَك كَبَا سِطَا اَكَاَد. سِطَا اِي نَبَط گَلِي. اِنْتَا اِي مُد وَرْسَمِه

Berbera ilà Hargäysa 30 sōnfur šanat 1351.

Abahaygi udgona Warsama 'Alī, Habar Auwal, Ebbahay 'umrigisa hā-dērāyo. Intā waḥa ī rā'ay: warāqādāi ī sō ḡāḡāy. wiḡi ku yil gartay

1) Proverbio che indica come anche chi fugge via non dimentica quel che possedeva.

wā-na ku farḥay. Hātan waḥan hēlo iyyo waḥan hāban karo biša dambe ayyān kū sō dira. sidā 'alōša gālī ī-na sō du'ay! inanti ninki Habar Yūnis qabay haddāy timādo hā qadinin haddaynu tollimo ka la dam 'ayn. laf walba lafta ḥigta la gu kaba. sida ḡgāda! sidā iyyo nabad.

inankāgi Muḥammad Warsama

Da Berbera a Hargäysa, il 30 (del mese) di *ḡawwāl*, anno 1351 (Egira).

Padre mio rispettabile, Warsama 'Alī, Habar Auwal, cui Dio prolunghi la vita! E quel che segue per me è: la tua lettera mi è giunta. Ho compreso quel che era in essa e me ne sono rallegrato. Ora quel che troverò e quel che potrò prendere ti manderò il mese prossimo. Poni questo in mente e benedicimi! Se la ragazza, che l'uomo degli Habar Yūnis aveva (sposato), viene, nonarla digiunare, se noi non desideriamo svincolarci dalla parentela! 'Ogni osso si appoggia all'osso vicino'.¹⁾ Sappiate questo. Questo e saluti.

Tuo figlio Muḥammad Warsama

1. *أورُ حَمَلِكِي وَأَقَاطَا حَدِّكَ قَلْوَعَسِي مَقَاطُ*

aur ḥamligi wā qāda ḥadig qallu'an-se ma qādo.

Il camello prende il carico, ma non prende una corda curva.

(Si accettano i pesi, ma non già le ipocrite insidie).

2. *إِنْتِي عُلُوشُ بَكَلَيْيَطُ عَكْتُ هَبَكْتُ*

inti 'alōšu bukka lahayd 'agta hā bukto!

Anzi che soffra il cuore, soffrano le gambel!
(Meglio stancarsi che disperarsi).

3. *أورُكَ طَمْبِ أوركِ هُرُ سَعَطُكَيْسُو لَيْيِي*

aurka dambe aurka hore so'odkīs ū lāyay.

Il camello che va indietro ha rovinato il passo del camello che va innanzi.

(Il figlio mal riuscito fa mal rovinare il padre).

4. *أوركِ إِي رُوحَ هُكَانِكَا إِذْ حَيِي*

aurka iyyo rūḥa hoggānka ū ḡahāya.

1) Cfr. qui appresso pag. 146, n. 22.

Tra il camello ed il respiro c'è di mezzo il morso.

(Tra quel che si vorrebbe e quel che si fa c'è di mezzo il freno dell'ambiente).

5. *أَفْ مَعَانُ كَعْنُ مَعَانُ إِيَا ذَانْتُ*

af ma'an ga'an ma'an iyya ḡānta.

Una bocca dolce equivale ad una mano dolce.

(Una buona parola può molto).

6. *إِسْ أَرْكَكُ أَمُونُ كَمَهْرِيْسُ وَحْ إِسْ سِيْنُ كَلْكَهَيْلُ كَمَهْرِيْ*

is arag oqon ka ma horayso. waḥ is sina galga'el ka ma horayo.

Vedersi non precede il conoscersi. Esser pari non precede l'amarsi.

(Non necessariamente quelli che si vedono si conoscono senz'altro; nè necessariamente quelli che sono pari in età od in condizione si ameranno).

7. *بِي مَيْشِيْ غَدْنُ إِيِي إِسْكَ تَكَانُ*

biyo mēši godan iyyay is ū gu tagān.

Le acque confluiscono nella valle.

(Ci si affolla dove è naturale che il favore confluisca).

8. *بِنُ أَنْ فَرَسُ لَهَيْنُ بَرْقِيْنُ أَنْ عَانُ لَهَيْنُ بَلْدَهْ أَنْ بَغْرُ لَهَيْنُ وَأَ بَرْدُونُ
بِنُ لَهَيْنُ هَطْنُ لَكْمُ كَلُّ*

ban an faras lahayn, barqin an 'āno lahayn, balad an boqor lahayn, wā-bariyo-n bun lahayn mid-na la gu ma galo.

Una pianura senza cavalli; un pascolo mattutino senza latte; un paese senza principe; un'alba senza caffè: a nulla servono.

(Il paese ha bisogno di un capo, come per le altre necessità elementari della vita si ha bisogno del latte, dei cavalli, del caffè).

9. *بِيْ كَا بَطْنُ إِيْ عُلُ كَا بَطْنُ وَأَ كَهْفِيَانُ*

biyo kā badan iyyo 'ol kā badan wā kū hefiyān.

Molta acqua per te e molti nemici per te ti affogano.

(È proprio l'opposto del ben noto 'Molti nemici molto onore').

10. بَقْلٌ فَرَطٌ لَمَرْتَيَ لِمَطْبَتِ إِسْمُودَا

baqal farda la martay la mid bay is mōda.

La mula che è passata con i cavalli si crede eguale a loro.
(Non basta frequentare i nobili per innobilirsi).

11. تُلْدُ تَاكْنَا لُوْغَمَ تَلِيْ

tolka tagta lō gu ma taliyo.

Non si discute con una tribù che sta andando.
(Chi ha da fare non può perder tempo in discorsi).

12. تُلُّ نِنِّ كَهْدَيِ اِيْ تِرُّ نَيْفُ كَهْدَيِ مِطْنُ مَطْبَرِ كَيْسِ

tol nin ka haḍay iyyo tiro nēf ka haḍay mid-na ma dabar gōyin.

L'ultimo rimasto di una tribù e l'ultima rimasta da un gregge non tagliano i legami.

(Una gente debole non può osare gesti ardimentosi, ma deve tenersi amici tutti).

13. حَوْلُهُ اُرْتَيِ اِسْكُ كَرْتَانُ طَطْكَنُ وَطَ هَطْلَكُ

hōluhu ūrta is ku gartān dadku-na wada hadalka.

Le pecore si comprendono per l'odore e gli uomini per il parlarsi.
(Solo i contatti generano le amicizie).

14. رَكْلَانُ وَحُ كُمُ يَيْشُ رَحْمُ حُمَسِ وَحُ كَيْيَشُ

rag-lā'an waḥ ku ma yēšo rag ḥuma-se waḥ ku yēša.

Senza gente non farai nulla; con gente cattiva qualche cosa farai.

(È l'opposto del nostro «Meglio solo che male accompagnato».
Nel deserto la compagnia, anche se non buona, è preferibile alla solitudine).

15. رُنُّ اِيْ يَيْسُ كَلِّ رَاوَلِ

run iyyo bēn ka la rād-lā.

Verità e falsità hanno orme diverse.
(Si riconosce spesso la falsità all'aspetto).

16. رَغٌ وَآ اُورُ كَعِرُولِ اِيْ اِدْنِ كَعِرُولِ اِيْ اُوْكَ كَعِرُولِ

rag wā ūr ka 'irrolā iyyo addin ka 'irrolā iyyo ōg ka 'irrolā.

Gli uomini sono: canuti pel cuore; canuti per le gambe; canuti pel sapere.

(Si diventa saggi: per animo buono; per avere molto visto e provato; per il molto studio).

17. سَطْكَآ هَلُّ كَيْلُ وَآ لُوْغَمُ نَكَا هَلُّ كَيْدَمِي لُوْ كُمُ نَكُ

soddogā hal gēl wā lō gu taga, hal gēd-se lō gu ma tago.

Da tuo suocero si va con una camella, non si va con un legno.
(Quando la consuetudine vuole che si faccia un dono è inutile essere avari).

18. سَعَطُ رَاَحُ مَلَهَ سِبْرَارُ سَهَبِيْ مَاهَ طَقْنُ سَكْبِيْ مَاهَ

so'od rāḥu ma lahā. sibrār sahay ma ahā. doḡon sokkay ma ahā.

Il camminare non ha riposo. La zucca d'acqua non è viatico. Lo stupido non è un vicino.

(Non ci si ferma in cammino; non ci si contenta di partire soltanto con un po' d'acqua da bere; non si considera come vicino uno scemo).

19. سَعَبْكَ هَطَانُ حَيْلُ كُجْرِنُ مَحَا هَبَيْنَكِي لُوْ تَمَا

sa'abka haddan ḥil ku ḡirin maḥā habēnki lō tuma?

Se nella danza non ci fosse qualcosa di sfacciato, perchè la si con-
vocherebbe di notte?

(Una cosa che si vuol fare di nascosto suscita sospetto).

20. طَقْنُ نَطْبَ اِيْ نَبْنُ اِنْدُوْطُ بِيْ لَيْطَهِيْ مِطُ قَطَطْحَى اِسْكَكْ اِيْكَتَا

اِنْتِكْنِ نُنْكَيْطَى كَايْكَتَا

doḡon todoba iyyo toban inḍōd bay lā dahay. mid godaḥda is ka ga ēgta inti kale-na tolkēd ay ku ēgta.

La sciocca ha diciassette occhi; con uno si guarda dalle spine e con tutti gli altri osserva la sua tribù.

(Solo gli stupidi si distraggono dalla loro via per curiosità inutili).

21. فَرَسَكَ وَحَاشَ لَوْكَ ذُفَمَبَا أُرْطَكَ هَمْبَطَشُ

faraska waḥa ūša lō gu ḍufanaya orodka hā badšo

Si batte il cavallo col bastone perchè corra di più!
(Le correzioni bene applicate sono utili).

22. لَفَبَ لَفَتَ جُتَتَ أَيَا لَكُ كَبَا

laf-bā lafta ḡigta ayyā la gu kaba.

Ogni osso è appoggiato sull'osso vicino.
(La solidarietà è una forza).

23. لَقُنْ ذُرِيَاتِي مَطَحُ مَدَّافَتُ

luqun dēratay madah ma ḍāfto.

Il collo per quanto lungo non oltrepassa la testa.
(Nessuno è tenuto all'impossibile).

24. مَهْبَسَطِ أَيُّ بَيْنَالِ وَأَ وَالَالُ

ma hubsatāy iyyo bēnālā wā walāl.

L'incerto ed il bugiardo sono fratelli.
(Sfuggire ad una domanda dà l'impressione della falsità).

25. مَالِنْتَا نُورِيسُ أَيُّ مَالِنْتَا نُورِسُنْ مَطْنُ تَلَطُ تَلْكَ لَكُم سَارُ ١

mālint-ad ḡurayso iyyo mālint-ad ḡursan mid-na talada tolkā la gu ma sāro.

Il giorno nel quale tu partirai ed il giorno nel quale tu sposerai
non si rimettono affatto al consiglio della tribù.
(Le decisioni importanti vanno prese personalmente).

26. نِنُوبِيْنُ أ هَطَلُ كُدَّعِيْ وَأَ كَبِيدُ قُلْفُ كُدَّعَطِيْ

nin wēn ō hadal ku ḍa'ay wā ḡēd qolof ka ḍa'day.

Un uomo grande che con parole è attaccato è un albero che ha perduto
la scorza.
(È deplorabile che persona che abbia autorità dia motivo ad accuse).

1) Così solo parzialmente vocalizzato nel testo litografato.

27. نِنُ أَنْ وَحَ جُوكَ كَرْنِيْنُ وَحَسُو سَعَطُ مَكْرَتُ

nin an waḥ ḡōga garanin waḥ sō so'da ma garto.

Chi non comprende quel che è fermo non comprenderà quel che gli
sta venendo addosso.
(Chi non si rende conto della realtà avrà brutte sorprese).

28. نِنُ إِسْ أَمَانِيْ وَأَ إِسْ نُوَكْتِيْ

nin is ammānay wā rī is nūḡtāy.

Uno che loda sè stesso è una capra che poppa sè stessa.
(Contro l'esaltazione di sè stessi).

29. وَحَ إِسْ وَيَدِيْ مَتَجَاءُ وَحَ إِسْ وَيَدَارِسُ إِبَا حُنْ

waḥ is wayddiyēn ma ḡume. waḥ is waydāro iyyā ḡun.

Quello di cui si interrogarono non è male; quello nel quale si disper-
sero è male.
(Discutere è bene; una disputa che acuisca i dissensi è male).

30. وَالَالُ إِسْ جَعَلِيْ وَأَ حَوْلُ بَتَانِ وَالَالُ إِسْ نَعَبِيْ وَأَ حَمَلُ بَتَانِ ٢

walālo is ḡa'lay wā ḡōlo battān. walālo is na'bay wā ḡabālo battān.

Fratelli che si amano abbondano in greggi. Fratelli che si odiano
abbondano in sepolcri.
(La solidarietà è forza).

31. هَطَلَبَ هَطَلُ أَيُّ كَيْنَا ٢

hadal-bā hadal iyyū kēna.

Parola porta parola.
(Un discorso può allungarsi da sè).

32. ذُلُّ سَطَحَبُو كَكُ دِلَا بِنَ أهُوْ أَيُّ بِيْ لَأُوْ أَيُّ هَدُّ لَأُوْ

ḍāl saddeḡ bū kū gu dila : ban ahau iyyo biyo lā'au iyyo haḍ lā'au.

La terra con tre ti uccide: essere radura, non aver acqua, non aver
ombra.

1) Solo parzialmente vocalizzato nel testo litografato.

2) Parzialmente vocalizzato nel testo litografato.

33. ذَرْكٌ فَيَبْذُ مَذَافٌ

dereg fēdo ma dāfo.

La sazietà non oltrepassa i fianchi.
(Esser sazi non dà cervello).

34. ذَرْكٌ هَرَّ كَاچُ طَمْبِ وَحُ كُمُ تَرُ

dereg hore gāgo dambe wah ku ma taro.

La sazietà di prima non giova alla fame di dopo.
(La passata ricchezza non è consolazione a chi si è impoverito).

* * *

La trascrizione del Somalo seguita in questo nuovo tentativo differisce da quelle adottate dallo šēh Awēs cinquanta anni or sono. La esamineremo qui di seguito, ancora nello stesso ordine delle nostre precedenti osservazioni. Per le consonanti: ¹⁾

a) Il ج arabo rappresenta il ġ somalo. Così ġirin (pr. 19) جِرِين; gogā (pr. 27) جُوگَ. Il ġ è invece trascritto con ك sormontato da un trattino aggiunto. Così gādāy (lt. 2) كَادَايُ; gartay (lt. 2) كَارْتَايُ; udgona (lt. 2) أُدْغُونَا; sagāl (lt. 1) سَاگَالُ; ōg (lt. 1) عُكَّ ecc.

Il ġ è trascritto con ك senza trattino aggiunto in due casi: 'umrigīsa (lt. 2) عَمْرِكَيْسِ (non vocalizzato nel testo litografato); ħamligi (pr. 1) حَمْلِيگِي; ma potrebbe trattarsi di errori di stampa. A particolarità linguistica, e specificamente ad assimilazione della sonora all'esplosiva in contatto, sembrerebbe invece da attribuire la trascrizione عُكْتُ per 'agtu 'il piede' ('ag 'piede' + l'articolo femminile -tu).

b) Il đ precacuminale del Somalo è trascritto con un > sormontato da tre punti. Così: gādāy (lt. 2) گَادَايُ; hā-đerayo (lt. 2) هَادِيرَايُ; ħadig (pr. 1) حَادِيگُ ecc. Vedi, del resto, quanto è detto sopra a pagg. 125, 134 e 139.

c) Non vi sono esempi di trascrizione della fricativa q̣, e d'altronde i testi trascritti concernono tutti il dialetto degli Isāq nel quale appunto il passaggio q̣ > q non avviene.

¹⁾ Qui di seguito l'abbreviazione lt. indica le lettere 1^a e 2^a sopra decifrate, e pr. indica i proverbi.

d) Lo stesso si dica per il passaggio ð intervocalico > w, che non è del dialetto Isāq.

e) Nelle voci arabe entrate nel Somalo le enfatiche arabe non sono conservate; ed è questa una caratteristica del nuovo sistema. Così sōn (= arabo صَوْم 'digiuno') è scritto secondo la pronunzia somala سُون nella lt. 1 e 2; e salād (= arabo صَلَاة) è scritto سَلَاط secondo la pronunzia somala in lt. 2.

f) una notevole innovazione rispetto ai sistemi precedenti è quella della trascrizione del d, che non è reso in arabo col >, bensì col ط. Così costantemente in tutti i testi: nabad (lt. 1) نَابَط; sīdā (lt. 1) سِيْدَا; hā idin (lt. 1) هَيْدِين; wahad (lt. 1) وَحَادُ; maqnayd (lt. 1) مَقْنَيْطُ; bilōd (lt. 1) بِيْلُوْطُ; warāqādādi (lt. 2) وَرَاقَادَادِي; dira (lt. 2) دِيرَا; madaḥ مَطْعُ ecc. Questo mutamento da > a ط nella scrittura non apparrebbe necessario nè corrisponde ad una pronunzia somala Isāq.

È vero che nella corrispondenza commerciale gli Arabi dello Ḥaḍramūt, così numerosi sulla costa somala, usano trascrivere col ط la consonante d quando finale di parola e preceduta da una vocale (così: Bal'ad, villaggio somalo sul Wēbi, è scritto in arabo بَلْعَط). Ma questa trascrizione, limitata comunque al d nella posizione ora detta, corrisponde alla pronunzia dialettale dell'arabo della Daḥīnah, che fa seguire quel d, in quella posizione, da un leggiero Absatz; in modo che, per esempio, مَحْمُود è pronunziato: Maḥmūd' e pertanto si è tentati di trascrivere quel dialettismo con un ط. Ma tale particolarità dialettale non solo non esiste nel Somalo, ma — direi — esiste proprio quella contraria e cioè le esplosive t e k in quella posizione finale di parola e precedute da vocale passano nelle corrispondenti sonore: d e g. Per altro ho voluto accennare qui a quella pronunzia dialettale araba perchè altra pronunzia anche essa della Daḥīnah ha direttamente influenzato il Somalo: il đ intervocalico scempio che passa in l geminato, come è il caso per قَاضِي che in Somalo, seguendo la pronunzia dialettale su detta, è diventato qālli; e رَاضِي che in Somalo è rālli.

Per quanto si riferisce alle vocali:

g) la vocale e breve è trascritta con una fatḥa ed un kasra, entrambe le mozioni collocate una sopra ed una sotto la consonante: ََ. Così: in kalé (lt. 1) اِنْكَلَ; dereg (pr. 33) ذَرْكُ; la particella avversativa -se è trascritta مِي (pr. 1 e pr. 17); dambe (pr. 3 e pr. 34) طَمْبِ; inti kale-na pr. (20) اِنْتِيكَلِنَ; saddeḥ bū (pr. 32) سَادِدْهُ بُو.

La vocale *e* lunga è trascritta soltanto con *ay* ـاي nel caso di: *yēlo* (lt. 1) يَيْلُ ; ma invece con la *-e* breve trascritta come ora ho detto e prolungata con un *y* in *dabadēda* (lt. 1) è trascritto طَبَطَيْطَ ; *hā-dērayo* (lt. 2) هَدَّيْرِي ; *mēši* (pr. 7) مَيْشِي ; *nēf* (pr. 12) نَيْفُ ; *yēšo* (pr. 14) يَيْشِي ; *bēn* (pr. 15) بَيْنُ ecc.

Aggiungo qui che il verbo *hēl* 'ottenere', nei suoi vari modi e tempi è trascritto con la *-e* breve: *hēlin* (lt. 1) هَلِينُ ; *hēšay* (lt. 1) هَشَيْ ; *hēlo* (lt. 2) هَلُ ecc. Poichè *hēl* è trascritto con la *e* breve anche nelle due canzoni dello *šēh* Awēs di cui abbiamo parlato innanzi,¹⁾ si può pensare forse ad una alternanza *hel*: *hēl* nei vari dialetti.

Ancora il nome di Dio in Somalo: *Ebbahay* è trascritto in lt. 1 e lt. 2 come أَبَّهَيْ e cioè con la *ē* lunga (forse compensativa della geminata *b* non segnata?).

h) La vocale *o* del Somalo è trascritta, se breve, con *u* ـو oppure con ـو .²⁾ Così: *yēlo* (lt. 1) يَيْلُ ; *hayo* (lt. 1) هَيْ ; *iyyo* (lt. 1 e *passim*) إِي ; *hā dērayo* (lt. 2) هَدَّيْرِي ; *tollimo* (lt. 2) تَلِيمُ ; *soddogā* (pr. 17) سُطْكَ ecc.

La vocale *o* lunga è trascritta prolungando la *u*: ـو . Così *warāqōd* (lt. 1) وَرَأْفُوطُ ; la particella *sō* è trascritta (lt. 2 e *passim*) سُو ; il nome 'alōša (lt. 2) عَلُوشُ ; la particella *lō* (pr. 19 e pr. 21) لُو ; *gōga* (pr. 27) جُوجُ ; *hōlo* (pr. 30) حُولُ ecc.

Conviene notare che, come già nelle canzoni dello *šēh* Awēs, vi è qualche incertezza nella trascrizione della *ō* lunga del verbo *ōg* 'sapere'. Così: *ōg* (pr. 16) أُوكُ ; *ōg* (lt. 1) أُكُ ; *mā-mōga* (lt. 1) مَمُوجُ ; *ōgtahay* (lt. 1) أَكْتَهَيْ e così via, ora con l'*o* breve ed ora con l'*o* lunga. Anche il pronome relativo *ō* è scritto con la *o* breve in pr. 26: أُ ; ed i numerali 7 *todōba* e 10 *tōban* sono trascritti rispettivamente تُتْبَبُ e تُبْنُ in pr. 20.

i) Anche in questa nuova trascrizione, come nelle due altre che abbiamo visto sopra, la vocale lunga sta a rappresentare, alcune volte,

1) V. pagg. 127, m; e 135, g.

2) Cfr. pag. 126.

3) Non vocalizzato nel testo litografato.

la vocale accentata. Così: *wahād* è scritto in lt. 1: وَحَاطُ ; *inānu* (lt. 1) إِنَانُ ; *ōgāda* (lt. 2) أُكَادُ ; *ma'an* (pr. 5) مَعَانُ ; *irró-lā* (pr. 16) عِرُولُ ; *tumá* (pr. 19) تُمَا ; *higtá* (lt. 2) حِكْتَا ecc.

E, come nella seconda canzone dello *šēh* Awēs,¹⁾ così in questo sistema dell'opuscolo di Ibrāhīm b. 'Abdallāh, nella trascrizione dell'articolo le finali *-a*, *-u* sono costantemente scritte brevi, mentre la finale *-i* è scritta lunga. Così: *laf-ta* (lt. 2, pr. 22) لَفْتُ ; *aur-ka* (pr. 3 e pr. 4) أُورُكُ ; *sa'ab-ka* (pr. 19) سَعَبُكُ ecc.; e *'ag-tu* (pr. 2) عَكْتُ ; *hōlu-hu* (pr. 13) حُولُهُ ; *dad-ku* (pr. 13) طَطُكُ ; ed invece *hamli-gi* (pr. 1) حَمَلِي ; *habēn-ki* (pr. 19) هَبِينُكِي ecc. E nei suffissi pronominali possessivi di terza persona singolare egualmente la *-a* finale è breve, la *-i* finale è scritta lunga. Così *'umri-gīsa* (lt. 2) عَمْرُكَيْسُ (non vocalizzato in tale brano, ma vocalizzato così nella lettera seguente qui non riprodotta);²⁾ ed invece *inān-kaygi* (lt. 1) إِنَانُكَيْكِي ; e *warāq-dādi* (lt. 2) وَرَأْفَاتِي .

l) Come negli altri due sistemi di trascrizione sopra esaminati per le canzoni dello *šēh* Awēs, così anche in questo la geminazione della consonante non è segnata col *tašdīd*. Non vedo la ragione di questa omissione che complica la decifrazione della scrittura omettendo un segno normale della grafia dell'arabo. Comunque anche in questi testi vediamo: *wah hun* (lt. 1) scritto وَحُنُ ; *iyyo* (lt. 1 e *passim*) إِي ; *dirray* (lt. 1) طِرِي ; *hadday* (lt. 2) عَطِي ; *tollimo* (lt. 2) تَلِيمُ ; *hoggānka* (pr. 4) هَكَّانُكَا ; *addin* (pr. 16) أَدِينُ ecc.

m) Al solito, anche nella trascrizione di Ibrāhīm b. 'Abdallāh — ed è d'altronde una necessità per la struttura stessa morfologica del Somalo —, varie parole, e particolarmente particelle monosillabiche, sono unite insieme nella scrittura. Così: *ka ma anna an* è scritto in lt. 1 كَمَانَانُ ; *in kale* (lt. 1) إِنَكَلُ ; *waha la yidi* (lt. 1) وَحَلِيئِي ; *ku yil* (lt. 2) كُيَيْلُ ; *ka la dam'in* (lt. 2) كَنَطَمَعِينُ ; *bukka lahayd* (pr. 2) بُكَّهَيْطُ ; *la mid bay* *is mōda* (pr. 10) لُوطِي إِسْمُودُ ecc.

1) Cfr. sopra pag. 136, i.

2) Vedi l'opuscolo citato, pag. 10.

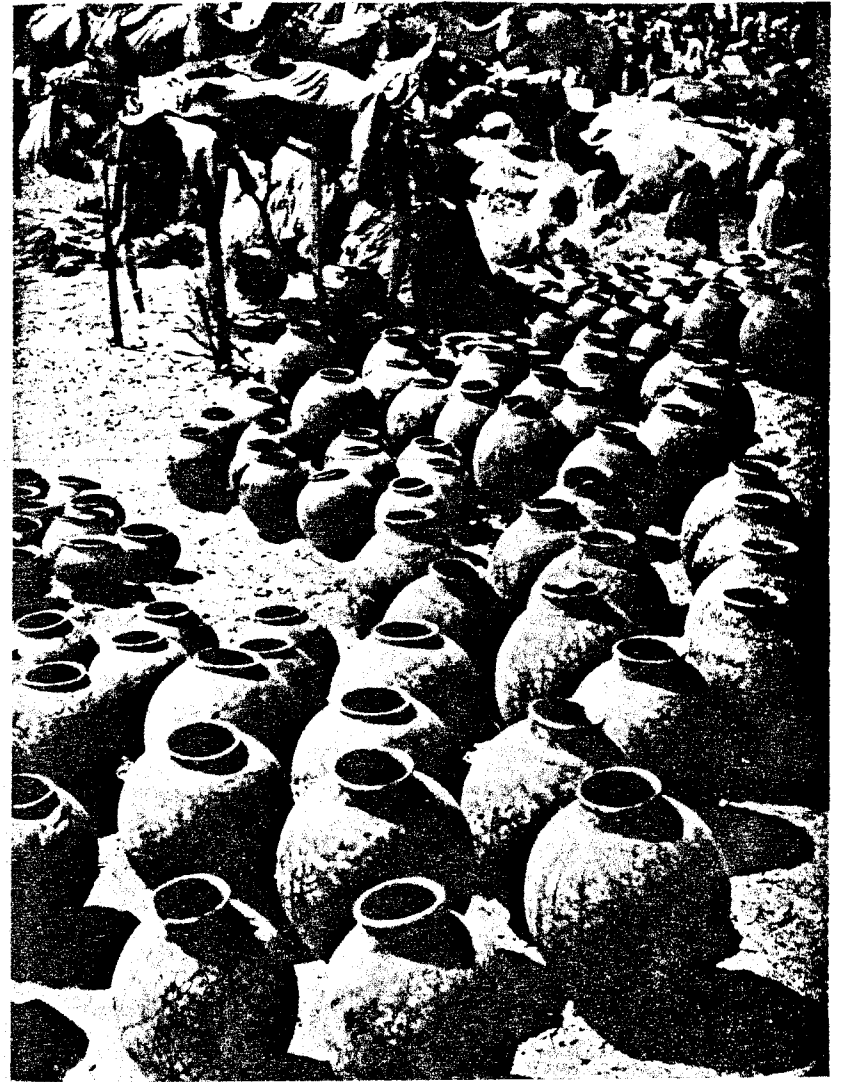


FIG. 45 - BAIDOA - MERCATO DEI VASI



FIG. 46 - FAUNA SOMALA: IPPOPOTAMO



FIG. 47 - FAUNA SOMALA: LEONI



FIG. 48 - FAUNA SOMALA: FACOCERI



FIG. *49 - GALAGONE O SPETTRO (GALAGO GALLARUM) - GIUBA, REGIONE DI LUGH

V

NUOVE NOTE SULL'ISLĀM IN SOMALIA

1. Nomi di Divinità. - 2. Tradizioni sul culto del serpente. - 3. I 'patti' col leone. - 4. Il 'patto' coi passerì. - 5. Gli alberi miracolosi. - 6. Carni lecite ed illecite. - 7. La licantropia. - 8. Riti di scongiuro. - 9. Riti alla nascita di figli. - 10. Le cerimonie per il Capodanno Somalo (*dab-kid*). - 11. Le stelle e l'astrologia dei somali. - 12. Il movimento musulmano dello šēḥ Faraḡ. - 13. Le confraternite musulmane in Somalia e l'ordinamento gentilizio. - 14. Il capo della *gemā'a*. - 15. Il territorio della *gemā'a*. - 16. Un documento della confraternita Sālihiyya nel dissidio con i Qādiriyya. - 17. Diritto musulmano e diritto consuetudinario somalo nelle concessioni territoriali alle *gemā'āt*. - 18. Le feste delle confraternite. - 19. Le scuole. - 20. I nomi Somali dei mesi.

NUOVE NOTE SULL'ISLĀM IN SOMALIA

§ I

Il nome di Dio, dopo l'islamismo dei Somali, è ovviamente *Allāh*, e quindi *Ḥāhigāy* 'Dio mio' e *Rabbigāy*. Ma il nome antico del Dio-Cielo, la Volta Celeste divinizzata del paganesimo dei Cusciti (Galla *Wāqā*; Hadiya *Wa'ā*; Ciara *Wā'* — e l'antichità del nome ci è attestata dal trovarlo citato da Ibn 'Arabī [1164-1240 d. Cr.]¹⁾ — si trova conservato nel Somalo Hawiyya: *Wāq* (*Wāqāy* 'mio Dio'). Il nome come ho già detto altrove, è anche in nomi propri teofori; ed altri simili se ne troveranno nelle genealogie delle tribù Somale, se mai mi sarà dato di pubblicarle. E esso appare anche in alcuni composti, come *Wāq-da'il* 'sacrificio', *Wāq-durran* 'scongiorare'; ed ancora, fuori del rituale, *Wā-baris* 'alba' (e *gōrti Wā-gu bāriyo* 'quando il Cielo albeggia'); e *bar-Wāqo* 'fioritura dei prati dopo la pioggia' (lett.: 'ricchezza del [Dio] Wāq).

Così anche viene usato per designare *Allāh* l'altro nome somalo *Ebba*; spesso anche col suffisso pronominale *Ebbahay* 'mio Dio'. Ed il nome appare nel Galla nel verbo *ēb-is* 'benedire'; *ēbā* 'benedizione, favore divino'. L'appellativo *fa*, dunque, parte del cuscitico. Corrispondentemente il somalo (*magan*) 'grazia, favore' deriva dalla stessa radice cuscitica che nel Sidama Orientale ha dato in Kambatta e Sidamo il nome del Dio-Cielo: *Maganō*. Abbiamo pure visto come il nome del Dio-Cielo nelle lingue Agāu e nel Caffino e nel Boro (od Anfillo) dalla radice *zār* è passato nel Somalo a designare il genio che a mezzo di speciali riti si incarna in alcune persone o viceversa si obbliga ad allontanarsi dal corpo di un invasato.²⁾

È da aggiungere il nome *Gūl*, che figura nel Somalo come designazione di una divinità minore che è ancora citata almeno in poesia ed in una antica formula;³⁾ mentre viene usato adesso il nome proprio *Gūlēd* (originariamente: '[protetto] del Gūl') e nel linguaggio comune

1) Cfr. *Somalia*, vol. I, pagg. 47-49.

2) *Somalia*, vol. I, pagg. 157-158, 181, e qui sopra vol. III, pagg. 37-39.

3) Vedi qui sopra pagg. 22 e 64.

(specialmente nei dialetti Isāq) *gūl* vale oggi 'buona fortuna'. Ora il nome *Gūl* è anche esso comune nel cuscitico: nel Galla designa una categoria di genii, come divinità minori: *qollō*; ed è passato nell'Amarico *qollē* a denominare analogamente i genii protettori della capanna.

Infine, un altro nome Galla ancora dei genii: *ayānā* riappare nel somalo (Hawiyya): *ayāna Ebba* 'i genii di Dio', già divinità minori, mentre nel linguaggio comune (specie nel dialetto Isāq) *ayān* è passato a significare 'buona fortuna', come ora abbiamo visto per il nome *Gūl*.

§ 2

Una notevole diffusione presso varie genti dei Cusciti aveva, nel paganesimo, la venerazione per il serpente, considerato come uno degli animali nel quale specialmente si poteva incarnare una delle divinità minori: uno dei genii.¹⁾ Presso i Sidamo il pitone era appunto venerato come incarnazione di un essere divino, gli si offriva carne, lo si allevava.²⁾ I Galla fissavano nelle assemblee rituali del loro sistema dei *gadā*, insieme con gli altri guidrigildi e riparazioni per omicidi e lesioni, « il prezzo del sangue del serpente »; e cioè il numero di sassolini o di bacche, da porre a fianco di ogni serpente che fosse stato ucciso, per placare il genio che si compiace di abitare nel rettile.³⁾

Tra i Somali, i Migiurtini *Maḥmūd Salēmān* — e cioè le tre maggiori tribù degli *Ismān Maḥmūd*, *'Umar Maḥmūd*, *'Isā Maḥmūd*, hanno un « patto » con un serpente: una specie di serpente il cui nome di solito non si pronunzia (è *gūngume*); designandolo invece soltanto col nome generico di *mas* ('serpente'). Questo deriva, secondo la tradizione, dal fatto che quando nacque *Maḥmūd Salēmān* e lo si depose a terra, dopo il parto, gli si trovò quel serpente a fianco. Il *mas* è perciò 'gemello' di *Maḥmūd Salēmān*.

Se si trovava un serpente di quella specie, che fosse morto o fosse stato ucciso da altri, i vecchi Migiurtini lo seppellivano avvolgendolo in un lenzuolo funebre come un uomo. Ancora nel 1929 ad *'El Qoran*, al limite tra *Rahan-wēn* ed *Ugadēn*, alcuni *Habar Gidir* uccisero un *mas*. Intervenuti i Migiurtini presenti, dopo una lunga lite, lo seppellirono appunto con il rituale lenzuolo, come fosse un uomo. Il *mas*, dice la tradizione, non morde i Migiurtini *Maḥmūd Salēmān*; e, se li morde, non li avvelena (per quanto sia velenoso per gli altri). Reciprocamente,

1) Cfr. *Somalia*, vol. I, pag. 179.

2) Cfr. le mie *Note su alcune popolazioni Sidama*, I. *I Sidama Orientali*, in *Rivista Studi Orientali*, X, 1925, pag. 664.

3) Vedi la mia *Etiopia Occidentale*, vol. I, Roma 1930, pag. 48.

i Migiurtini *Maḥmūd Salēmān* non ammazzano il *mas*, anzi lo difendono e, come si è visto, ne curano — se ucciso da altri — la sepoltura.

Quando nel 1929 un serpente morse una donna Migiurtina e la sua figlia, intervenne la figliuola dell'*Islān* degli *'Umar Maḥmūd*: *Dahabō Islān* e pronunziò questa formula, rivolta al serpente: *haddād aboḡāy taháy dadkán waḡ gāri māyo. abōu ad nō ahāyde. hilibkāy ḡarān bū kā ahāy. nō ma dili ḡirin. annāgunā kū ma dillān. Maḥmūd Salēmān haddād taháy dadkán waḡ gāri māyo. haddād tūḡ taháy waḡ ḡun bā lō gū gū arkāya*. 'Se sei mio nonno, a costoro nulla (di male) capiterà. Sei stato nonno per noi. La mia carne era per te illecita. Non ci colpivi e noi non ti colpivamo. Se tu sei un *Maḥmūd Salēmān*, a costoro nulla (di male) capiterà. Se sei un ladro, brutte cose si vedranno in te'.

Nella Somalia meridionale i *Badi 'Addo* dicono che il serpente *god* vive sempre entro la sua tana che è un buco nella roccia o nel terreno. Se però esce dalla tana, esso ha prima giurato di uccidere od essere ucciso; e perciò non rientra se non vincitore. Si dice perciò di un guerriero che ha fatto 'il giuramento del *god*' (*god inkārtisa*).

Ancora tra i Migiurtini è viva la tradizione del 'serpente-gioiello' (*mas ḡōhar*). È un serpente — si racconta — che, dopo trecento anni di vita e dopo aver mangiato tre altri serpenti, diventa appunto 'serpente-gioiello'. È detto così perchè ha sulla testa un gioiello lucente di cui si serve per cacciare durante la notte. È assai grande; e vola. Quando attacca, vola tre volte addosso alla preda. Se nei tre voli non l'ha uccisa, esso stesso cade morto. Chi lo incontrasse, dovrebbe gettargli in testa lo scudo per coprire la luce ingannevole del gioiello; ed, ucciso il serpe, lo si deve sventrare e recuperare il gioiello.

È questa tradizione facilmente paragonabile ad altre assai antiche nelle varie regioni dell'Oceano Indiano e che sono poi passate nelle varie letterature di quei popoli.

Pure tra i Migiurtini un altro serpente, il *god* (quello stesso di cui si è ora detta la tradizione *Badi 'Addo*) è noto con l'appellativo di *god 'āno* 'god del latte', perchè si ritiene che ammazzarlo fa diminuire il latte delle camelle e delle vacche dell'uccisore.

§ 3

Già notai durante il mio viaggio in Etiopia Occidentale, come i Galla per eufemismo chiamano il leone con la perifrasi *goftā guddā* ('il gran signore') oppure col nome di *akkō* ('zio'), quando camminano nella boscaglia, evitando di pronunziare il nome 'leone' (*lēnčā*). Analogamente osservai come i Somali *Dinlā Mantān* tradizionalmente ritenevano di

essere invulnerabili da attacchi del leone chiamandolo *abkǝu gār-māyrra* 'nonno barba-liscia' per ricordare alla belva che uno dei progenitori della tribù era stato allevato da una leonessa.¹⁾

Anche gli Ūgadēn del Rēr 'Abdullāh ritengono che la loro gente primogenita: il Rēr Ūgās Wārfay, abbia un 'patto' col leone. Il leone maschio non attacca, si dice, i componenti del Rēr Ūgās Wārfay; e quelli del Rēr Ūgās Wārfay non cacciano il leone maschio. Chi delle due parti — uomini o belva — viola il 'patto' perderà il figlio primogenito. Perciò, nelle benedizioni rituali per la tribù, il Rēr Ūgās Wārfay, che dà il capo ereditario (*ūgās*) della intera tribù degli Ūgadēn Rēr 'Abdullāh, viene chiamato « *Wārfay Ār* » 'Wārfay del maschio leone'.

Come abbiamo visto fra i Galla, così anche i vecchi Migiurtini evitano di chiamare il leone col suo nome, quando camminano per la boscaglia; e lo denominano invece *dawá'adi wawēn'a* 'il grandissimo sciacallo'. Altrimenti nominando col suo vero nome il leone si rischia di incontrarlo.

§ 4

Nella Migiurtinia, sopra San-Gilbo, pascola le sue mandrie una gente che ha il nome di Rēr Faqī Būralā. Sono i discendenti di un dotto *faqīh* venuto dalla Somalia Meridionale in quella regione. Essi hanno un 'patto' con i passerii e non li ammazzano perchè quegli uccellini « furono scolari (*ardo*) del Faqī Būralā ». Se qualcuno del Rēr Faqī Būralā uccide un uccellino in violazione del patto, soltanto l'intervento di un Migiurtino della gente Bah Garēn può fargli evitare i mali che deriverebbero da quella uccisione. Questo perchè in passato una volta un Bah Garēn sposò una donna dei genii e quella gli insegnò il rito propiziatorio adatto. Questo rito si chiama *yabaro* e consiste principalmente nella promessa di offrire un certo numero di capre o pecore che, sacrificate, vengono poi distribuite ai poveri.

§ 5

Anche presso altre genti dei Cusciti sono diffuse le idee sugli alberi come sedi preferite di divinità minori. Ed abbiamo visto la credenza dei Somali Dinlā Mantān circa l'albero *lǝbi* (*Poinciana elata*) che essi chiamano 'nonno mio albero carico' (*abkǝy gēd rartóu*).²⁾

Una traduzione quasi identica si trova tra i Migiurtini. Essi raccontano che un loro dotto Hǝǝǝ 'Alī durante un suo viaggio, seguito dai suoi scolari, nel paese degli Hawiyya un giorno non trovò cammelli sui

1) Cfr. *Somalia*, vol. I, pag. 182.

2) V. *Somalia*, vol. I, pag. 182.

quali caricare i bagagli della sua carovana. Ne caricò allora un albero; ed ordinò ai suoi scolari di non chiamare più l'albero col suo nome, ma col nome di *dabba* ('animale da soma'). L'albero si mosse e seguì il dotto ed i suoi allievi portando il carico. Tuttavia, quando si volle far ripartire il mattino dopo la carovana, uno degli scolari esortò gli altri, violando il precetto del maestro, con il grido: *wor gēdka nō rarā* 'Ohè! Caricate per noi l'albero!'. Così l'albero, chiamato col suo nome, ritornò in volo al suo primo posto che venne da allora denominato *gēd rarān* 'Albero carico'.

Nella Somalia meridionale i Badi 'Addo ritengono che l'aloè (*da'ar*), se invocata per magia, ha il potere di « levarsi e correre veloce come un uomo ardito ».

§ 6

La distinzione tra carni lecite ed illecite del diritto musulmano è stata ovviamente adottata dai Somali; ma oltre all'illecito musulmano (con voce araba *ḥarām* [che i somali pronunziano *ḥarān*]) vi sono altre parti degli animali macellati che vengono considerate illecite in Somalia secondo le idee tradizionali.¹⁾

Ecco ora un testo da me raccolto da un Molkāl sulle carni impure e rimedi degli Hawiyya:

rērkányo nēf la gaura'āy madiḥsi lō mā'unó; illāu nin haddās ma-ladūd ku do'ó madaḥa sāddeḥ gōr lō kariya. bá'di wā rāysa. uninka dawadānyo sās wāye. ḥólaha waḥá ka ḥarāma kádi-gallānka iyyo sámbabka iyyo 'arǝau í barmádde. ḥólaha intās ā ká ḥarān. kádi-gallānka waḥá wāye hálka kádida ku girtó ō ḥóla ka kādiyān. waḥá kalé ḥarāma ḥammitti. hammitti waḥá wāye kō ḥumó ō bērka ū kú deggán yaháy ō 'amal biyo. 'arǝáudo waḥáy ku tál sakárka ay hostísa ku tál. wádnaha wā lá 'uná. wádna nin ū ḍašó ō 'uná ā gírá. bērka nin ū ḍašó ā gírá ō 'uná. kálliyaha nin ū ḍašó ō 'uná ā gírá. bērka waḥá 'uná tálada ninki ū ḍašay. kálliyaha waḥá 'uná ninka dába-ǝoróǝ an ku tufín ā 'uná. wádnaha waḥá 'uná ninki búší sebbádu la yirá ninki an ku tufín ā 'uná. dawadānyo wāye. wā í gá wádna! as yirá ninki sebbádu ku tufá ō wádna 'uni máyo. 'iddanyo, ō Molkāl wā sída. nāghányoná wádna ma 'unáyān. dába-ǝoróǝ mahá wāye? wā bahál. dūlka ad ū so'otíd bahalkās ā kú 'unáya. bahalkās haddās kú qanino ninkās ō-n kellyaha 'unín ā kú tufáya. bušigās wā kú dáya.

1) La carne illecita è denominata con voce somala *baḥti* 'carogna' (dunque, in corrispondenza con l'arabo *maytah*), che è del cuscitico comune: Agau: *Ḥamir beḥitā* 'cadavere'; Saho *batke*; Bileno *batek*; e si ritrova nell'Amarico *betek*, *bakt* 'animale morto senza essere scannato o scannato, ma non secondo le prescrizioni'; Tigrè *batek* 'cadavere'.

ninka kalé bërka ḥarāntisi wáye. sebbād maḥā wáye? wā búši qōf intū ka sō bahá 'ánka, qōfna fēraha ū ka sō bahá wāna dilá. nábar wáye ō raysi máyo. wa bahá. bá'di mál āy ka imáhāyso. mašās haddāy ka timādo haddi la kú túfo qōftās wā rāyysisa. haddi qōf ku túfi taqān la wáyo nāgaha diggōr ō ḥēla ā lá maršá. qōftās wā rāyysisa. unúnka dawadānyo wā tās. wiyýilka hilibkísa ā ḥarān lō má 'unáyo. illāu nāg haddāy ma-ḍašó noqotāy wahá la yēla wiyýil hilibkísa ā la kariha wāna la siya. hā 'untó! amminkās diggēda bil wolbá ā ka imánaya ḍalášoná. malláy dadkányo Guggunḍabó midna ma 'unáyo ḥabešadānyo keligód āy 'unān.

« Da noi non si mangia la testa di un animale macellato. Soltanto se uno è affetto da blenorragia, tre volte si bollisce per lui una testa. Allora guarisce. È la nostra medicina. Del bestiame sono illeciti: i polmoni, la vescica, il pancreas, il duodeno.¹⁾ Del bestiame queste parti sono illecite. La vescica è quella nella quale è l'orina e da essa le bestie urinano. È anche illecita la bile. La bile è quella cosa brutta che sta nel fegato ed è come acqua. Il 'argau (pancreas) sta sotto lo sterno. Il cuore invece si mangia. Vi è chi è nato pel cuore e lo mangia. Vi è chi è nato pel fegato e lo mangia. Vi è chi è nato per le reni e le mangia. Mangia il fegato chi è nato per governare. Mangia le reni chi non può sputare contro lo scorpione. Mangia il cuore chi non può sputare contro la malattia detta *sebbād*. È la nostra medicina. 'È per me cuore!' dice colui che sputa contro la malattia *sebbād* e non mangerà cuore. Così è la nostra gente Molkál. Anche le nostre donne non mangiano il cuore. Che cosa è lo scorpione? È una bestia che ti morde mentre tu cammini sul terreno. Se quella bestia ti morde, quell'uomo che non mangia le reni sputa su di te. Ed il male (del morso dello scorpione) ti lascia. Per un altro è illecito il fegato. Che cosa è il *sebbād*? È una malattia che ad alcuni esce dalla guancia e ad altri dai fianchi ed è mortale. È una piaga che non guarisce. Esce e poi ne vien fuori pus. Quando questo pus ne scorre, se gli si sputa, la piaga guarisce. Se non si trova uno che sappia come sputare a quella piaga, la si strofina col sangue mestruale di una donna. E quello guarisce. Così è la nostra medicina.

La carne di rinoceronte è illecita, non si mangia. Soltanto se una donna diventa sterile, si fa questo: si cuoce per lei carne di rinoceronte e gliela si dà. La mangi! allora le ritornerà ogni mese il mestruo ed a generare sarà di nuovo pronta.

La nostra gente Guggunḍabó non mangia affatto pesce. Solo i nostri 'liberti' ne mangiano ».

1) La traduzione che qui dò — secondo quanto mi parve capire allora dalla spiegazione del mio informatore — di 'argau come 'pancreas' e *barmad* come 'duodeno' non è sicura.

§ 7

La credenza nella metamorfosi di alcuni uomini in jena durante la notte — e cioè concretamente, nella licanthropia — in quanto più frequente in alcune popolazioni è diffusa in tutta l'Africa Orientale. Gli Abissini motteggiano specialmente i Goggiamesi per tale trasformazione.¹⁾ I Galla credono che le genti Gudru abbiano tale malanno. I Caffini avevano severe misure contro i licanthropi.²⁾ I Somali della valle del Wēbi ritengono che la tribù Murusada³⁾ abbia questo potere di diventare 'jena umana' (*worāba dad,u*), mentre i Rahawēn lo credono della loro tribù Ormālā.

§ 8

Abbiamo visto, nel caso della assemblea dei Mantān 'Abdullāh un rito sacrificale antico. Un altro rito, anche esso da ritenere avito, fu praticato nel 1917 dallo Ḥāḡḡ Ḥassān, capo della ḡami'a della confraternita Šālihiyya di Gilyālā nel territorio della tribù Gālḡa'al. Egli, quando si temeva che i Migiurtini, tornando da un fortunato combattimento contro i Dervisci sul Wēbi a Beled-wēn, tentassero di raziare i Gālḡa'al, compì un duplice sacrificio propiziatorio sgozzando una pecora nera e facendo seppellire vivo un bue. Ciò fu considerato come un validissimo rito di scongiuro contro la minaccia di calamità e se ne conservava il ricordo ancora con rispetto qualche anno dopo.

§ 9

Qualche antico rito è ancora praticato (1923) alla nascita dei figli. Tra i Badi 'Addo, quando nasce un maschio, le donne della famiglia lo annunziano col lungo trillo di gioia. Per la nascita di una bambina, invece, non si usa il trillo. Dopo sette giorni dalla nascita si taglia al neonato l'ombelico e gli si regala un capo di bestiame. Questo capo di bestiame è ritenuto collegato con le sorti del bambino. Se la bestia muore o resta sterile, il bambino è di malaugurio; se la bestia cresce e si moltiplica, il bambino è di buono augurio.⁴⁾

1) Cfr. ad esempio il mio art. *Una raccolta amarica di canti funebri* in *Riv. Studi Orientali*, X, 1923-1925, pag. 276.

2) Vedi *Etiopia Occidentale* cit., vol. I, pagg. 186, 189.

3) Cfr. *Somalia*, vol. II, pag. 263.

4) Per il dono della camella, i cui crini hanno legato l'ombelico del neonato, tra i Migiurtini, cfr. *Somalia*, vol. II, pag. 17; e per un'analoga costumanza dei Galla Arsi, inserita nel loro sistema dei *gadā*, cfr. *Somalia*, vol. II, pag. 142.

Al bambino si recide il velopendolo. La rescissione è fatta da 'esperti' di bassa casta. Se il velopendolo è lungo, lo si recide in due volte.¹⁾

Quando una donna partorisce, durante i quaranta giorni di impurità viene alla dimora con lei un *wadād* della tribù. Questi pone in una pezzuola qualche grano di mirra (o, tra i Rahanwēn, di assa fetida) e ci sputa sopra. Poi forma della pezzuola con la mirra un capezzolo e lo lega al braccio della donna. Questo fa allontanare i genii malefici dalla donna e dal neonato.

§ 10

Ho già parlato altrove dell'anno solare dei Somali. L'inizio di tale anno è determinato mediante osservazioni delle occultazioni della Spica: la α Virginis che ha in somalo il nome *dirir*.²⁾ Il giorno iniziale dell'anno solare è celebrato con la festa che ha il nome di *dab-šid* 'accendi-fuoco'.

Nella ricca terminologia relativa all'anno solare si trova usato il nome persiano *mihrağān* ad indicare la notte di mezzo anno: quella tra il 180° ed il 181° giorno dell'anno solare.³⁾ È vero che così iniziandosi l'anno solare somalo in agosto si arriva ad avere ora il *mihrağān* a metà febbraio mentre il capodanno persiano ricorre, come è noto, nell'equinozio di primavera; ma resta il fatto dell'adozione in questo contesto di un termine persiano da parte dei Somali. E vale la pena di segnalarlo ancora, dati i rapporti intercorsi — ed a noi documentati per il Medio Evo — tra la Persia e l'attuale Somalia.⁴⁾

Ma lo stesso rito del *dab-šid* celebrativo del Capodanno somalo richiama alla memoria — almeno in via di lontana analogia — un rito persiano anche esso relativo alle celebrazioni del Capodanno. Ne trascrivo qui di seguito una descrizione che ne ebbi da Arkadij Hannibal, il valentissimo studioso russo di etnografia persiana ed organizzatore benemerito delle raccolte etnografiche di Teheran e di Qazwīn.⁵⁾

« L'ultimo mercoledì dell'anno solare precedente la festa del Capodanno (*Navrūz*), dopo il tramonto, si pongono 3 o 5 o 7 (od altro numero dispari, escluso però il 13) cataste di arbusti secchi allineate secondo la

1) I Galla Borana hanno un analogo uso, secondo un mio informatore. Essi formano un cappio di crini di cavallo con un nodo scorsoio alla punta di un bastoncino. Si introduce il bastone nella bocca e si fa entrare il velopendolo nel nodo. Si stringe il cappio sin che i crini tagliano la parte del velopendolo che si vuole asportare (Estifānos Rōbā, agosto 1919).

2) *Somalia*, vol. I, pagg. 185-186 e 219-222.

3) *Somalia*, vol. I, pag. 220.

4) Cfr. sopra vol. I, pagg. 2-3, 9, 33.

5) Cfr. la mia nota *Una nuova collezione di manoscritti persiani della Biblioteca Vaticana*, in *Rendiconti Accademia Lincei*, sc. mor., 1954, pag. 507, nota 1.

gibla nel cortile della casa o, come si fa a Talaqān, sulla terrazza superiore della casa. Si accendono quelle cataste di legna. Allora tutti i componenti la famiglia prendendo nella mano destra un pugno di *esfand* (menta selvatica) saltano sul fuoco, gettando alcuni grani di menta nel fuoco e cantando al fuoco: ' Il tuo calore, rosso e bianco, venga a me! Il colore giallo da malato rimanga a te! '. Dopo il salto di tutti, il coro canta: ' Ho saltato sul fuoco. Calamità non vedrò '. Poi si mangiano gli *ağil* (pistacchi, noccioline, ecc.). Si levano infine le ceneri degli arbusti bruciati, facendo attenzione a prenderle quando esse siano ancora rosse per l'ardore, e le si sparpagliano nella via. Dopo le donne si abbassano il velo e vanno a sedersi in un angolo della via e si mettono in ascolto di quel che diranno i primi passanti che li capiteranno. Se ascoltano nella conversazione di quei primi passanti qualche parola che possa essere interpretata favorevolmente, sono felici e gioiose e ritornano a casa cantando e battendo tamburelli. Altrimenti si attristano e restano lì sin quando da altri passanti non odano una parola favorevole: ciò che comunque significa per esse un ritardo della buona fortuna della famiglia ».

Non è il caso di affermare un legame tra il salto del *dab-šid* Somalo sulle cataste di legnò in fuoco e questo rito persiano; ma mi è parso utile segnalare la comparazione, anche perchè è facile comprendere come per la Persia l'uso del fuoco nei riti si riconnette con idee ben note ed antiche.

Un rito divinatorio in occasione del Capodanno somalo si svolgeva anche a Mogadiscio. Venivano riempite di burro liquefatto due recipienti di eguale capacità e dimensioni: uno nell'ultimo giorno dell'anno vecchio; uno nel primo giorno dell'anno nuovo; e propriamente uno dei recipienti un'ora prima e l'altro recipiente un'ora dopo il tramonto, che separava la fine dell'ultimo giorno dall'inizio del primo del nuovo anno. Si ponevano poi i recipienti ciascuno su di una coppa di una bilancia. Se pesava più il recipiente dell'anno nuovo, questo era auspicio favorevole per la famiglia. Si svolgeva poi nel quartiere della città, dopo il rito del fuoco (*dab-šid*) che restava familiare, un'altra cerimonia collettiva: un sacrificio (*wāq-da'il*), che veniva compiuto formando un cerchio dei partecipanti intorno ad un capo di bestiame (generalmente, una pecora). Ognuno degli uomini presenti colpiva la vittima con la sua lancia. E questa immolazione così fatta coincideva, perciò, col rituale sacrificio del cammello che abbiamo visto compiersi nell'assemblea annuale della tribù Mantān.¹⁾

Ancora un altro rito si svolgeva nel grosso villaggio di Gālādi, sul fiume Wēbi, a circa 30 km. da Mogadiscio, in territorio Rahanwēn. Colà in occasione del Capodanno somalo aveva luogo un torneo tra squadre di giovani armati di bastoni, torneo i cui colpi, dati senza remissione,

1) Cfr. qui sopra pag. 63.

avevano non raramente serie conseguenze per le lesioni inferte che però non davano luogo a riparazioni. Questo era considerato dai Gälädi come un omaggio alla Terra per provocarne la fecondità; ed è chiara prova questa dell'antichità del rito, che va dunque riconnesso con le ben note e diffuse idee sul culto della *Terra Mater*.¹⁾

§ II

La determinazione dell'anno solare, come ora si è detto, dipende da osservazioni stellari e segnatamente della Spica. L'attitudine dei Somali a tali osservazioni astronomiche, importanti per i pastori sia per calcolare l'inizio delle piogge sia per la divinazione astrologica, è ancora provata da altre informazioni da me raccolte.

Un notevole Migiurtino della tribù Wābēnāya, del villaggio di Qau (che porta anche il nome arabo di: Bandar Ziyāda) mi diede i seguenti nomi somali di stelle:

tōdobāda 'le sette'. È il nome della Orsa Maggiore;
lēhdi lahó 'le sei pecore' sono le Pleiadi;
dabóge è il nome di due stelle (distinte come *dabóge wēn* e *dabóge yār*: 'la grande' e 'la piccola' *dabóge*);
wuhāra-hēr 'lega-vitelli' è il nome di una stella;
đindāyo 'i fianchi' è il nome di due stelle (gli Arabi, dice il mio informatore, le chiamano *al-Ĥimārāyn* 'i due asini');
er-gēh 'spezza-cielo' è il nome di una stella;
rāttiga 'ērka 'il cammello del cielo' è il nome di una costellazione.
 «Le fu tagliata la coda che ora non si vede più. Gliela tagliarono i Somali Wārsangāli dal colle di 'Eri-đow, a sud di Hays, presso Qau».

Ed ecco ora una serie di notizie di astrologia che raccolsi nella Somalia meridionale da un notevole dei Molkāl nella media vallata del Wēbi:

biša safar nāg ma lō gú arōso. bil sāddeh nāg ma lō gú arōso. 'ānug ō bil sāddeh qašē ba'āwo wāye. gōrti qašō dabāda wā kā billāuba. dabā-kēn wā la is kā yirā. nāgaha wā đida. 'ūnug 'āgaha ka billāuba waḥā la yirā 'aga-kēn. kuhēdin wāye. arba' ō mūgdi dambē nāg ma lo gú arōso. arba' haddi 'addān gedāšis ku girtā ferid wāye. biša gortāy wāynātāy sidi 'amal gōb, waḥā la yirā: ar biša 'addān gedāl ā sō bāhaysa. addōmaha waḥāy šēgi gīrēn: 'addānta āmma ku đūmo āmma ku đāni! yā'ni: āmma is ka

1) Vorrei anche ricordare il torneo con i bastoni che si svolge in Etiopia nella regione del Yeḡḡu e che andrebbe forse ancora studiato nelle sue circostanze e nel suo significato.

bah! ay kū lahāyen — ō ferid wāye so'odkēda; āmma 'āwadan nin biyo gīr ī kēn! ad maqlaysa. nāgaha ō đilla'a waḥā la yirā ḥindig lib'ās la yirā ay kū qašēn. ḥindig ō 'ar'ēr la yirā ā gīrā ō ninki ku qašāy ḥanttr noḡonā. kūi kalē ō afgāllā la yirā ninki ku qašē ferid wāye. afgāllā āfar ḥindigo wāye. ḡiddinti ḥabār wēro wā kú gīrā. maḥā ḡiddinta ḥabār wēro ā la gú yirā? ḥindigās dartq wāye ō wēr ḥabartisi ku ḡiddāy mārki horé. ḥindig ḥūn ō damér la yirā ā gīrā. ḥindig ḥūn wāye. mid kalē ō 'erḡir; mid kalē ō dirir la yirā ā gīrā. dirir ferid wāye. ninki dirir ku qašāy ḡēsi wāye ō wērar haddās bahó dādka 'olkisi ū gú ráya. mid kalē bakkāl la yirā. bakkālka ḥindig ō wēn wāye ō gōrti wāgu bariyo inti ka sō bahā.

« Nel mese di *safar* non si prende moglie.¹⁾ Il tre della lunazione non si prende moglie. Il bambino nato il terzo giorno della lunazione è di malaugurio. Quando nasce, comincia ad uscire col sedere. 'Porgi-sedere' lo si chiama. Rifiuterà le donne. Un bambino che comincia ad uscire con i piedi lo si chiama 'porgi-piedi'. È di buon augurio. Il mercoledì nell'ultimo quarto della lunazione non si prende moglie. Il mercoledì che è nel plenilunio è invece buono. Quando la luna si ingrandisce come un cerchio, si dice: Ohè! La luna piena poi spunta. Gli schiavi dicevano: 'In luna piena, o vatti a nascondere o va ad attinger acqua!' vuol dire: o vattene! — essi intendevano — e si cammina bene con la luna piena; oppure sentirai dire: Stanotte portami un uomo che vada a cercar l'acqua!

Le donne meretrici sono nate sotto la stella chiamata *lib'as*.²⁾ Chi è nato sotto la stella chiamata 'ar'ēr diventa impotente.³⁾ Altre -(stelle) ancora sono chiamate *afgāllā*.⁴⁾ Chi è nato sotto di esse è buono. Le *afgāllā* sono quattro stelle. 'La tirata della madre delle jene' vi è ancora. Perché è chiamata 'la tirata della madre delle jene'? Quelle stelle sono una via per la quale la jena tirò sua madre. Una stella cattiva, che si chiama *damer*,⁵⁾ ancora c'è. È stella cattiva. Un'altra è (chiamata): 'er-gīr.⁶⁾

1) La credenza sul malaugurio del mese di *safar* è diffusa già dal mondo arabo, come è ben noto. La pronunzia somala è *safar*, non avendo il Somalo la *š*.

2) *lib'as*, stella propizia agli amori anche secondo i Somali Ugadēn, è la α dello Scorpione. Cfr. *Somalia*, vol. I, pag. 214. (Vedi anche stesso volume pag. 226).

3) 'ar'ēr è un nome Hawiyya delle Pleiadi. Cfr. *Somalia*, vol. I, pag. 213.

4) *afgāllā* sono le quattro stelle della settima stazione lunare nella costellazione dei Gemelli. Cfr. *Somalia*, vol. I, pagg. 212 e 214 (e per la controversa identificazione delle stelle C. A. NALLINO, *Al-Baṭṭānī, Opus Astronomicum*, vol. I, pagg. 295-297).

5) 'La tirata della madre della jena' e *damer* sono stelle che non sono riuscito ad identificare.

6) 'er-gīr è Venere vespertina.

Un'altra: *dirir*. *Dirir* è buona.¹⁾ Chi è nato sotto la stella *dirir* è un guerriero e, se esce a guerreggiare, vince la gente sua nemica. Un'altra (stella) ancora si chiama *bakkal*. *Bakkal* è una stella grande che spunta quando è l'alba». ²⁾

§ 12

Un curioso movimento religioso ebbe la sua drammatica conclusione nella Somalia Meridionale nel 1925. È il movimento che fu guidato dal così detto *šēḥ* Faraḡ. Il primo nome di quello *šēḥ* in Somalia era stato *Ġēllā Baraki*. Il *Ġēllā*, nativo di una gente Negra Bantu, era stato portato a Mogadiscio da un veliero di negrieri e venduto al mercato durante il dominio del Sultano di Zanzibar. Il suo primo acquirente fu lo *'aqīd* *Salīm Sēf*, allora *wālī* del Sultano per la città di Mogadiscio. Più tardi *Salīm Sēf* donò lo schiavo *Ġēllā* al famoso dotto religioso e poeta *šēḥ* *Awēs*,³⁾ che lo portò nella regione di Brava e gli insegnò il Corano e poi lo fece ammettere nella confraternita dei *Qādiriyya*. Morto lo *šēḥ* *Awēs*, il *Ġēllā*, che aveva ora avuto il nome di *Faraḡ*, fu rivenduto schiavo e finalmente passò in proprietà dei Somali *Mōbilēn* *Maga'lā* del villaggio di Moro Ido. Occupata nel 1908 la regione dalle forze italiane, il *Faraḡ* fu liberato di ufficio dal Residente capitano Casale. Egli, ottenuta la carta di liberazione, ritornò nella regione di Brava nel territorio della tribù *Tunni*, e riprese la sua attività di affiliato ad una delle *zawāyā* *Qādiriyya* ristabilite dai seguaci dello *šēḥ* *Awēs*. Il *Faraḡ*, perfezionata relativamente la sua istruzione mistica, concepì il disegno di mettersi a capo di un rinnovamento della confraternita *Qādiriyya*, adattando in senso meglio popolare alcuni punti, pur sostanziali, di quella regola.

Già alla morte dello *šēḥ* *Awēs*, ucciso — come ho detto altrove⁴⁾ — dai Dervisci del *Mullah* per la sua propaganda ritenuta ostile alla confraternita *Šālihiyya*, alcuni zelanti seguaci avevano messo in circolazione la voce che lo *šēḥ* *Awēs* fosse la stessa persona che il famoso compagno di *Maometto*, *Uways al-Qaranī*, nel senso che egli, nello stadio di annullamento del proprio io nell'esaltazione mistica, giungesse ad identificarsi con *Uways al-Qaranī*. Ora *Faraḡ* ripigliò queste idee correnti tra i suoi confratelli e probabilmente non scovre, nella loro forma popolare, di qualche bizzarro miscuglio di paganesimo; e cominciò nel 1921 a predicare che a sua volta egli *Faraḡ* nello stadio di esaltazione mistica poteva giungere ad identificarsi con lo *šēḥ* *Awēs* (dunque, il religioso Somalo

1) *dirir* è la Spica.

2) *bakkal* (*Galla bakkalā*) è la Venere mattutina.

3) Cfr. sopra, pag. 117.

4) V. pag. 117 cit., nota 3.

suo venerato maestro). Questa affermazione, però, non ebbe un grande successo, anzi sollevò parecchio scandalo tra i *Qādiriyya* della Somalia (in genere, di livello culturale elevato), che, oltre tutto, considerano lo *šēḥ* *Awēs* come un santo martire. Tuttavia, come accade, l'originalità stessa dell'idea del *Faraḡ* gli creò una rinomanza di cui egli si giovò per riunire intorno a sé un gruppo di fedeli, reclutati specialmente tra i 'liberti' o popolazioni Negre agricole lungo i fiumi, più accessibili a tali miti. Aumentata la sua popolarità, l'ormai *šēḥ* *Faraḡ*, stabilitosi ora sul fiume *Wēbi* a Nord di Brava nel territorio della tribù dei *Ġiddo*, sviluppò ulteriormente la sua dottrina; e nel 1924 cominciò a sostenere di esser passato — col perfezionamento nella via mistica — ad un grado ulteriore: e cioè ad identificarsi con lo stesso Profeta *Maometto*; restandogli, quindi, ormai soltanto da tentare l'estrema perfezione: la confusione con l'essenza divina. Assunse quindi il nome di « *Šūfi Muḥammad Allāh* », nome che suonò quale orrenda bestemmia alla massima parte dei *Qādiriyya*. Eppure i fedelissimi di *Faraḡ*, ora tutti di origine servile come egli stesso o comunque *Negri Bantu*, si riunirono ancor più intorno a lui; ed egli giunse a formulare per loro una regola di pratiche ed esercizi di presunta mistica, per i quali essi, a loro volta, potevano identificarsi con gli *Ašraf*, e diventare misticamente discendenti di 'Ali e di *Fātima*, come il loro maestro e padre si identificava col Profeta.

Se si tiene conto che nelle popolazioni *Sab* il potere magico dei capi tribù ereditari è connesso presso alcune stirpi con la loro asserita qualità di *Ašraf*, discendenti del Profeta, si vede subito quale attrattiva fosse per la rude mentalità degli adepti del nuovo movimento l'aver un mezzo « per diventare Sceriffi ». Il *Faraḡ*, così, pensò di agire anche tra i *Rahanwēn* (che appunto appartengono al ramo dei *Sab*) nel territorio ancora più a Nord, giovandosi anche dei ricordi e della venerazione conservata da quelle popolazioni per lo *šēḥ* *Awēs*, che, come si è detto, aveva avuto la sua *zāwiyya* a *Biyolāy*, presso *Tiḡēglō*, in territorio dei *Rahanwēn*. Per tale propaganda si giovò dello *Šerif Aliyō Isāq Yūsuf*, uno degli *Ašraf* di *Sarmān* (in territorio di *Tiḡēglō*), il quale si fermò ai margini della regione del *Dōy* facendo propaganda tra i 'liberti' di quel settore e giovandosi anche della propria qualità di asserito 'Sceriffo'.

La propaganda cominciò ad avere successo anche tra i 'liberti' *Ēlāy* del *Baidoa* e tra gli *Eylā*, cacciatori ritenuti di bassa casta. E lo stesso *Faraḡ* nel febbraio 1924 venne nella zona tra *Baidoa* e *Būr Hakkabo* per appoggiare con la sua autorità l'intensificarsi del movimento. Ma questo intervento del così detto « *Šūfi Muḥammad Allāh* » sollevò le più vive proteste dei *Qādiriyya* osservanti della regione, che chiesero addirittura l'intervento delle autorità governative. Però il *Faraḡ* prevenne ogni reazione fuggendo a *Merca*, donde raggiunse la sua sede, poi, tra i *Ġiddo*.

Intanto, dopo alcuni mesi, il movimento cominciò ad assumere carattere politico, oltre che religioso, perchè, come era allora inevitabile nella Somalia per il gioco delle forze politiche locali, il Farağ per stringere a sè i suoi seguaci sotto una nuova disciplina dovette per necessità sforzarsi di sottrarli alla tradizionale disciplina sociale del loro vincolo gentilizio; e quindi sostituire per loro all'ordinamento della tribù la obbedienza ai vicarii dei gruppi di adepti da lui Farağ dipendenti. Di qui le esortazioni, che divennero sempre più frequenti di non ubbidire ai capi e notabili delle tribù e delle stirpi, ma soltanto ai superiori nella gerarchia della nuova confraternita.

Il Farağ si venne così ad urtare da un lato contro i capi tribù dei quali contestava l'autorità; e dall'altro lato contro la confraternita Qādiriyya, dalla quale pure era partito per il suo movimento e che ora svolgeva attiva sorveglianza nei suoi vari stabilimenti insistendo sulla eresia dei concetti di identificazione col Profeta e con gli Ašrāf come erano espressi dal « Šūfi Muḥammad Allāh ». Ovviamente poi l'altra maggiore confraternita musulmana in Somalia, quella dei Šālihiyya, particolarmente forte proprio nelle regioni della 'terra nera' del Wēbi dove il Farağ agiva, vedeva e faceva vedere nella eterodossia del nuovo movimento una prova del loro buon diritto nell'antica ostilità di essi Šālihiyya contro la confraternita Qādiriyya i cui seguaci potevano addirittura giungere a tali eresie come quelle del « Šūfi Muḥammad Allāh ».

Il movimento fu così destinato a fallire; e l'intervento delle forze di polizia, invocato dai capi tribù dei Rahanwēn Yantar, condusse finalmente il 3 giugno 1925 all'arresto dello šēḥ Farağ ed alla dispersione totale dei suoi seguaci. Si chiuse così un tipico fenomeno particolarmente interessante per la storia religiosa della Somalia e che, esteso dalla regione di Brava sino a quella di Tiğēglō verso il Nord, avrebbe potuto avere più gravi conseguenze per la stessa pace interna del paese.

§ 13

L'attività delle confraternite religiose musulmane in Somalia ha avuto importanti conseguenze nella storia del paese; ed in tutti i campi: da quello religioso e culturale a quello economico ed a quello sociale. La situazione dei vari stabilimenti (*ğema'āt*) delle confraternite portava necessariamente i loro capi a cercare — più o meno gradualmente — di sostituire la loro propria autorità sugli affiliati a quella dei capi delle tribù. Pertanto la diffusione e l'accrescimento di prestigio delle confraternite specialmente nelle vallate del Wēbi e del Giuba sono stati il primo dissolvente della tradizionale struttura sociale somala per tribù, in attesa — si può dire — che a questo elemento agente da un punto di partenza della



FIG. 50 - ILIC (MIGURTINIA) - UN ESEMPLARE DI PESCECANE



FIG. *51 - DONNA DELLA CABILA DEGLI EYLÄ (BUR EILE)

fraternità religiosa si aggiungesse, soverchiandolo più tardi, il sentimento di solidarietà nazionale, anche esso contrario all'antico sistema gentilizio.

L'atteggiamento delle confraternite nei confronti delle tribù va considerato, più da vicino, in questi fatti, da me notati (dal 1919 al 1926):

a) Il capo della *ġemā'a* rivendicava la giurisdizione sugli affiliati stabiliti nel territorio della *ġemā'a* stessa, e quindi tendeva a sottrarli alla giurisdizione sia dei capi tribù che dei *qāḍī*. Ma a questo principio, che, negli anni su indicati, era ormai quasi dovunque ammesso nella Somalia meridionale, senza più alcuna grave reazione, si aggiungeva per le *ġemā'āt* di maggior sviluppo il tentativo di far giudicare dal proprio capo anche le liti tra gli affiliati e gli estranei alla confraternita, facendo valere il prestigio del capo *ġemā'a* nel campo religioso.

b) Una ulteriore conseguenza di questa linea di condotta era la pretesa di ottenere che gli affiliati alla confraternita — particolarmente quelli residenti nella *ġemā'a* — fossero esentati dal pagamento del guidrigildo che la loro tribù o la loro gente dovessero pagare per l'omicidio o lesioni personali in danno di componenti di altre tribù. Il pagamento del prezzo del sangue è appunto la più importante prova della solidale responsabilità del gruppo etnico per l'azione dei suoi singoli componenti; e quindi l'affiliazione alla *ġemā'a* con l'esenzione da quella solidarietà appariva ai Somali come il passaggio ad una organizzazione sociale diversa.

c) In alcune *ġemā'āt*, come, ad esempio, in quella di Beled Amīn, si era già stabilita la norma che la contribuzione annuale in denaro o bestiame, detta in somalo *sekko* (deformazione dell'arabo *zakāt*), fosse da pagare nel mese fissato, che ha anche esso il nome di *sekko*, al capo della *ġemā'a* e non più al capo della tribù.

d) Una ulteriore più severa norma vigeva nella *ġemā'a* di Ġilyälä, nel territorio dei Gälġa'al Bērsane. Il capo della *ġemā'a* aveva acquisito il potere di dare il suo assenso al matrimonio degli affiliati. In cambio di tale assenso, il dono nuziale (*dōnis*) alla sposa veniva pagato non già individualmente dallo sposo, ma dal capo sui fondi della *ġemā'a*. Un matrimonio celebrato senza l'assenso del capo della *ġemā'a* aveva come sanzione l'espulsione dal territorio della *ġemā'a* e quindi la perdita della quota delle coltivazioni agricole effettuate.

e) Il capo della *ġemā'a*, come ora si è visto, aveva il potere di espellere l'affiliato dalla confraternita, e quindi farlo uscire dal territorio della *ġemā'a*. Un caso singolare capitò a Bārḍēra nel 1918. Il capo della *ġemā'a* di Bārḍēra, della confraternita degli Aḥmediyya, šēḥ 'Abdi 'Osmān, aveva un figlio il quale improvvisamente lasciò gli Aḥmediyya ed andò in una *ġemā'a* dei Šāliḥiyya per affiliarsi a quell'altra confraternita. Lo šēḥ 'Abdi 'Osmān vietò al suo figliuolo di rientrare a Bārḍēra e chiese anzi l'appoggio del Governo perchè tale divieto fosse osservato dal giovane.

§ 14

Il capo della *ġemā'a* era nominato dal *ḥalīfa* della confraternita per quel settore o, per lo meno, la sua designazione o presa di possesso doveva essere ratificata dal *ḥalīfa*. Poteva infatti accadere sia che il *ḥalīfa* nominasse direttamente un affiliato come capo di una *ġemā'a* da costituire, dandogli l'incarico di farsi concedere il terreno per le abitazioni e per le coltivazioni da una tribù o da un villaggio. Ma in altri casi gli affiliati avevano invece essi designato od accettato come capo uno di loro specialmente autorevole; oppure ancora un notevole costituiva intorno a sè un gruppo di affiliati ed, ottenuto un territorio, fondava una *ġemā'a*, salvo a domandare la ratifica del *ḥalīfa*.

Tipica a questo riguardo è la controversia sorta (nel 1919) nella *ġemā'a* Ṣāliḥiyya di Sabya (ar. Ṣabya, la città nel 'Asīr dove morì Aḥmed ibn Idrīs). Morto il capo della *ġemā'a*, šēḥ 'Abdullāh 'Alī Daġarrā, il *ḥalīfa* della confraternita šēḥ 'Alī Nayrōbī, attivissimo propagandista, inviò a Ṣabya un suo discepolo Ḥāġġ 'Umar nominandolo capo della *ġemā'a*. Ma nel frattempo gli affiliati di Ṣabya avevano scelto come loro capo lo šēḥ Ḥāġġ Ibrāhīm 'Alī, che rifiutò di sottomettersi allo Ḥāġġ 'Umar, e fu in ciò appoggiato non solo dalla maggioranza di Ṣabya, ma dall'autorevole capo della vicina *ġemā'a* di Bandar Idāya, šēḥ Bešīr. Infine intervenne nella lite l'altro *ḥalīfa* dei Ṣāliḥiyya per la media valle del Wēbi, šēḥ Muḥammad Gūlād,¹⁾ il quale diede ragione agli affiliati di Ṣabya ed allo Ḥāġġ Ibrāhīm 'Alī e nel contempo venne ad affermare la sua propria autorità sulla *ġemā'a* di Ṣabya in confronto di quella dell'altro *ḥalīfa* šēḥ 'Alī Nayrōbī.

E qui va messo in luce ancora un altro dato: la qualità di *ḥalīfa* che derivava dall'investitura ricevuta dalle case madri delle confraternite: (in Arabia per i Ṣāliḥiyya e gli Aḥmediyya; ed a Baġdād per i Qādiriyya), era anche localmente rivendicata direttamente dal capo *ġemā'a* che riusciva a far fondare da suoi discepoli affiliati altre *ġemā'āt* da considerare come filiazioni. In misura del prestigio così acquistato egli poteva rivendicare una diretta giurisdizione sul gruppo della sua *ġemā'a* e di quelle filiazioni. Tale era (nel 1919) il caso di šēḥ 'Osmān Garra Tuf, capo della *ġemā'a* di Nūn, presso Auḍēglā, che esercitava il suo potere anche sulle filiazioni della *ġemā'a* di Nūn.

§ 15

Le *ġemā'āt*, come si è visto, avevano un loro proprio territorio. Tale territorio derivava da una concessione fatta dal capo della tribù o del villaggio cui quella zona apparteneva. Nella regione del Wēbi e del

1) Cfr. *Somalia*, vol. I, pagg. 189-190.

Giuba vigeva la consuetudine che le concessioni fatte (o da fare) alle *ġemā'āt* avevano come limiti estremi i limiti della 'terra nera': e cioè il territorio concesso doveva essere esclusivamente compreso entro la striscia lungo il fiume particolarmente adatta all'agricoltura e non includere, quindi, zone di 'terra rossa' o 'terra bianca' riservate ai pascoli delle tribù di pastori. La diffusione delle confraternite nella Somalia meridionale veniva ad avere così anche un sostrato economico nella coltivazione di terreni disponibili in quelle zone, dove gli interessi delle tribù erano minori. Ma d'altra parte in tal modo i capi tribù davano ai capi delle *ġemā'āt* in quel settore una nuova possibilità di rivendicare autonoma giurisdizione e trasformare la concessione iniziale in cessione definitiva, in quanto ai diritti delle tribù (e dei villaggi) sul territorio, secondo gli istituti consuetudinari del sistema gentilizio, i capi delle *ġemā'āt* potevano religiosamente opporre il principio della «vivificazione delle terre morte», modo di acquisto del diritto islamico.

D'altra parte la costituzione di una *ġemā'a* in 'terra nera' agricola e la maggiore o minore autonomia di tale organismo dai capi tribù attraeva nelle confraternite, non solo per motivi religiosi, ma anche perchè alcuni volevano metter piede nella 'terra nera' ed avere un terreno da coltivare ed altri avevano ragione per sottrarsi al potere del capo della loro tribù. Anche perciò le confraternite rappresentarono, segnatamente nella Somalia meridionale, un importante movimento di trasformazione sociale.

La loro diffusione è poi illustrata da un censimento fatto nel 1920 che diede per la Somalia Meridionale di allora (la regione compresa tra il Sultanato di Obbia ed il fiume Giuba): novantatré *ġemā'āt*, delle quali 53 della confraternita Ṣāliḥiyya; 27 Aḥmediyya; 12 Qādiriyya ed una soltanto Rifā'iyya. Ma questo dato va anche interpretato tenendo conto del fatto che, mentre Ṣāliḥiyya ed Aḥmediyya tendevano fortemente agli stabilimenti con possesso di terreni, l'azione dei Qādiriyya preferiva, in genere, piuttosto l'insegnamento e quindi si svolgeva nei centri cittadini costieri, meglio che lungo i fiumi.

§ 16

Ho già parlato altrove della rivalità anche violenta tra i Qādiriyya ed i Ṣāliḥiyya in Somalia.¹⁾ A completare la documentazione su quella lotta e, mi pare, anche per indicarne il tono varrà il testo dell'unita lettera che lo šēḥ 'Abd al-Wāḥid, capo della *ġemā'a* di Misra e *ḥalīfa* dei Ṣāliḥiyya diresse al Governatore della Somalia di allora (Carlo Riveri) nel marzo 1923.

1) *Somalia*, vol. I, pagg. 194-200.

وبعد ذلك نخبرك ونعرفك امر ثاني وهو امر عظيم شنيع وهو فتنة وفساد وقعت ودخلت بين الرعية ولا نكتفم امر من الفتنة من الحكومة لان هي تامننا ونحننا تامننا ونحن دامننا نحب ما نحب دولتنا ونكره ما نكره دولتنا فكلنا هكذا ولكن نعرفك قد بلغنا ان واحد شيخ يقال له عبد الله من قبيلة شبيخ قطبي جاب كتب كثيرة صنفها نفسه وهي جميعها في تحقير وحقد ولعنة على طريقة السيد محمد صالح وعلى جماعته وخلفائه واكبرها واحد كتاب اسمه سيف الصارم ونصر المؤمنين وعبد الله يعرف عند المسلمين كلهم وحكومتهم من لوخ الى هيبه وارض مجيرتين وهو رجل فتان مفسد لا يقدر يقعد مستقيما الا ان يسوى الفتنة والفساد وان لم تمنع هذه الفتنة الشنيعة في بلادك مقدشو ولم تظهر من كتبه ارض رعيتهك فلا بد ان تقع الفتنة والفساد والبلاية والقحط ولا بد ان تقع المضاربة فانا انذرتك لاجل محبتك ومحبة دولتنا العالبيه الله يعززها ويسدد امرها امين والمرض الذي وقع في مقدشو وفي هذا الارض هو بسببه لما جاوا هو وجماعته في مقدشو سنت ١٣٠٠ وسوى فرية ويسب على السيد محمد وجماعته في هذالك المجلس ويقول لجماعته قولوا كلكم في محبتكم الله يا صالحية جهرا ثم وصلنا انا وابوي السيد محمد قوليد وشفنا حالهم ثم قال ابوي السيد محمد قوليد يا علماء مقدشو يا رؤساء مقدشو امنعوا هذا المنكر وهذا البلد بلدكم ما هو بلد عبد الله بل هو رجل مسافر لا تقبلوا في بلدكم هذه السب على اولياء الله فان لم تمنعوا هذه المصيبة تشوفوا انتم ما يتصوب عليكم من البلايا والمصائب ثم حجبنا انا وابوي الى مكة ورجعنا وشفنا حال اهل مقدشو وحالهم كما الاول ورجعنا الى بلدنا مصره ثم سمعنا اهل مقدشو كلهم صغير وكبير اناث وذكور اخرجوهم من بلدنا الى البادية لاجل المرض الذي اصابهم فنعود بالله من شرها وسبب هكذا المرض هذا الحال الذي عرفناكم واما هذه الفتنة التي ظهرت الان اكبر واشد من الاولى فمن فضلكم واحسانكم طهروا عن ارضكم هذه الكتب القبيحة الفاسدة وان لا تشوفوا وتسمعوا ما يقع في ارضكم من الفتنة والمصائب ونحن وانتم قد ما سمعنا ولا راينا احد من العلماء الصالحين صنف كتب في سب خلق الله والاولياء غير هذا لفتان وكم مرة طرد وكم ضرب وكم سفرته الدولة من طليان وانكرين وغيرهم وهو ما يقعد من الفتنة والفساد فليكن لديكم معلوما وايضا نعرفك الكتب التي في سينا وسب سادتنا الكرام يباع في مقدشو في دكان على كار قبيلة هرت وهو يعطى لكل من يريد السب على الطريقة الصالحة فالان انت شفنا واسال القاضي ابيكر وقاضي محمد عيال سيدي الشيخ القاضي محي الدين بن معلم مكرم وخليفة الطريقة الرفاعية الشيخ سالم بن محمد المرواسي ان لم يكفر هو في كتابه سيدي محمد صالح وسيدي محمد قوليد وسيدي علي نيروبي وجميع الصالحة حتى قال في كتابه انفسد القبيح وهو ما اصاب بقوله العلماء الصالحين ولا الاولياء بل اشد نفسه وقال في كتابه ان السيد محمد صالح مات بالكفر وسجد للاصنام وهو مات بلا ايمان والسيد محمد صالح هو الذي شاع خبره ومحاسنه وكراماته وبركاته في العرب

والعجم شرقا وغربا فتعال سيدي محمد صالح لا يتحصى محاسنه وهذا الفاسد الفتان يزعم ان يصنف كتب في دم سيدي محمد صالح وهذا الكتاب يتحباب الفجار وما هو كتاب الا شر الشرور واسال العلماء الطاهرين ولا علماء السوء اعلم بذلك والسلام.

صحيح عبد الواحد ابن السيد محمد قوليل المصري بلدا الصالحى طريقة.

« E dopo ciò ti informo e ti fo sapere un'altra cosa che è un fatto grave ed odioso; ed è la lite e la discordia che sono avvenute e sono entrate tra la popolazione. Non nasconderemo alcuna circostanza della lite al Governo perchè il Governo ha fiducia in noi e noi abbiamo fiducia in lui; e poi sempre amiamo quel che i nostri reggitori amano; ed odiamo quel che essi odiano. Così noi siamo. Ma ti facciamo sapere che ci è giunta notizia che uno šayḥ chiamato 'Abdallāh della tribù dello šayḥ Qutbī ha portato molti libri che egli stesso ha composto e tali libri sono tutti in disprezzo, odio e maledizione contro la confraternita del Sayyid Muḥammad Šāliḥ e contro la sua organizzazione ed i suoi vicari ed i suoi notabili. Un libro ha il titolo ' La Spada tagliente e la Vittoria dei Credenti '. E 'Abdallāh è noto a tutti i Musulmani ed ai loro governanti, da Lüq ad Obbia ed al paese dei Migiurtini. È un uomo litigioso, intrigante, che non può vivere rettamente senza provocare liti e discordie. Quindi se tu non freni questa odiosa lite nel tuo paese di Mogadiscio e non purifichi dai libri di lui la terra del tuo popolo, senza dubbio avverranno liti, discordie, guai ed afflizioni; e senza dubbio avverranno risse. Te ne scongiuro per amor tuo e per amore del nostro alto Governo. — Che Dio faccia forte e ben diretto al suo comando! Amen. — E la malattia che apparve in Mogadiscio ed in questo paese¹⁾ fu proprio a causa di lui ('Abdallāh). Quando egli arrivò con i suoi a Mogadiscio nell'anno 1330 e fece impostura ed insultò il sayyid Muḥammad e la sua gente in quella riunione; e disse pubblicamente ai suoi: Dite tutti voi: ' Che Dio vi svergogni, o Šāliḥiyya! '. Poi giungemmo io e mio padre, il sayyid Muḥammad Gūlēd; e vedemmo quel che essi facevano. Disse mio padre, il sayyid Muḥammad Gūlēd: O dotti di Mogadiscio ed o capi di Mogadiscio, frenate questa riprovevole azione; chè questa città è la vostra città, non è città di 'Abdallāh; anzi egli è un vagabondo. Non accogliete nella vostra città queste ingiurie contro i Santi del Signore. Chè se voi non frenate questa sciagurata cosa, vedrete voi quel che vi coglierà di disgrazie e sciagure. Poi io e mio padre andammo in pellegrinaggio alla Mecca. Ritornammo e vedemmo come la gente di Mogadiscio continuava come prima. Ce ne tornammo nel nostro paese di Mišra. Quindi apprendemmo che le genti di Mogadiscio, tutti,

1) La epidemia di peste bubbonica in Mogadiscio nel 1920.

piccoli e grandi, donne e uomini, erano stati fatti uscire (dalla città) verso la boscaglia a causa della malattia che li aveva colpiti — chiediamo aiuto a Dio contro il malanno di essa! — E la causa di tale malattia era stata questi fatti che vi abbiamo riferito. Quanto poi alla questione ora apparsa, essa è maggiore e più grave di quella di prima. E, per favore e grazia vostra, allontanate dalla vostra terra quei malvagi e perfidi libri! Altrimenti vedrete e sentirete quali lotte e sciagure capiteranno nella vostra terra! Noi e voi non abbiamo mai visto alcun dotto virtuoso comporre libri ad offesa delle creature di Dio e dei Santi, eccetto che questo agitatore. E quante volte egli è stato scacciato via e quante volte è stato bastonato e quante lo hanno espulso i Governi: Italiano, Inglese ed altri! Egli non sa astenersi dalle liti e discordie. Sia noto a voi!

Inoltre vi faccio sapere che i libri offensivi per noi e per i nostri nobili Signori si vendono in Mogadiscio nella bottega di 'Alī Kār, della tribù Harti; ed egli li dà a tutti quelli che vogliono insultare la confraternita Šālihiyya. Ora tu guardali; ed interroga il *qāḍī* Abiker ed il *qāḍī* Muḥammad figli del mio signore lo *šayḥ*, il *qāḍī* Muḥyī ad-dīn ibn *mu'allim* Mukarram ed il *ḥalīfa* della confraternita Rifā'iyya: lo *šayḥ* Sālīm ibn Muḥammad al-Marwāsī: se egli ('Abdallāh) non considera nel suo libro come infedeli il mio signore Muḥammad Šāliḥ ed il mio signore Muḥammad Gūlēd ed il mio signore 'Alī Nayrōbī e tutti i Šālihiyya; tanto che ha detto nel suo perfido e malvagio libro — nè egli ha colpito con tale suo discorso i dotti Šālihiyya nè i Santi, ma soltanto ha danneggiato sè stesso! — ha, dunque, detto nel suo libro: Il sayyid Muḥammad Šāliḥ è morto da infedele ed ha adorato gli idoli ed è morto fuori della Fede. Ora il sayyid Muḥammad Šāliḥ è colui la cui fama e buone azioni e miracoli e benedizioni sono note tra gli Arabi ed i non Arabi, ad Oriente ed ad Occidente, e le buone azioni del mio signore Muḥammad Šāliḥ sono innumerevoli. E questo perfido agitatore pretende comporre libri a scapito del mio signore Muḥammad Šāliḥ. Questo libro commette empietà e non è altro che male dei mali. Interroga i dotti puri e non già i dottori della malvagità. Sappi questo; e salute!

Firmato: 'Abd al-Wāḥid figlio del sayyid Muḥammad Gūlēd, della città di Mišra, della confraternita Šālihiyya ».

§ 17

Se questa era l'azione di reciproca concorrenza delle confraternite tra loro, non meno attive esse erano nelle tradizionali rivalità fra le tribù nel senso che da quelle rivalità potevano derivare vantaggi per le *ḡemā'āt* ed anche — è giusto dirlo — vantaggi per la pace del paese. Così non era raro che venisse fondata una *ḡemā'a* proprio sul confine di due tribù o

genti; come quella di Beled Raḥma sul confine tra i Badi 'Addo Afgāb ed i Badi 'Addo Subēr; quella di Bakaro in territorio della tribù Gālḡa'al al suo confine tra i Bērsanā e gli Adan Yaber; quella di Darērta sul confine tra le tribù Mantān 'Abdullāh e Wa'dān. Come ora ho detto, in alcuni casi la fondazione di una *ḡemā'a* in quelle zone di confine attenuava o risolveva i dissidi fra le tribù trasferendo ad uno stabilimento religioso i terreni contestati. Altre volte, invece, la *ḡemā'a* rischiava di inasprire quei contrasti. E qui citerò appunto, ancora una volta, il caso della *ḡemā'a* (Šālihiyya) di Darērta, denominata anche essa Sabya. Essa fu costituita mediante una concessione di terreni fatta dai capi dei Dīnlā Mantān (una delle tre maggiori genti dei Mantān 'Abdullāh) ai seguaci dello šēḥ Muḥammad Gūlēd, *ḥalīfa* dei Šālihiyya, in « terra nera » presso il villaggio di Darērta nelle immediate vicinanze del confine (contestato) tra la tribù Mantān 'Abdullāh e la tribù Wa'dān. Il primo nucleo di affiliati fu composto, per la quasi totalità, di 'liberti', Negri agricoltori, che certo gradivano stabilirsi in una buona zona agricola come quella, non lontana dai maggiori mercati di Mogadiscio ed Afgōy. Ma successivamente il capo della *ḡemā'a*, šēḥ 'Abdi Bullābe, sia per giustificata ambizione di aumentare l'importanza del suo stabilimento (Sabya giunse ad essere due volte più popolata del vicino villaggio di Darērta) e sia per la generale tendenza politica delle *ḡemā'āt* nei confronti del sistema delle tribù, cominciò ad agire tanto verso i Mantān 'Abdullāh che verso i Wa'dān. Egli accettò come affiliati nella *ḡemā'a* alcuni Wa'dān dando loro — di sua autorità — terreni in coltivazione; e quei terreni, essendo entro i confini della *ḡemā'a*, derivavano allo šēḥ dalla concessione originaria fatta dalla gente Dīnlā dei Mantān 'Abdullāh, come ho detto sopra. Quindi l'accettazione di individui Wa'dān su quei terreni implicava un diretto contrasto tra la norma di diritto musulmano (che nella specie rivendicava lo šēḥ) della 'vivificazione delle terre morte' e la norma del diritto consuetudinario somalo, per la quale l'accoglimento nel territorio di individui estranei alla tribù — ed anzi appartenenti ad una tribù con la quale si aveva proprio in quel settore un confine contrastato. Più tardi lo stesso šēḥ cercò anzi, non senza abilità, di servirsi della situazione difficile, che egli stesso aveva causato, per ottenere vantaggi dall'altra parte. Ed offrì ai capi dei Dīnlā Mantān di espellere i Wa'dān già accolti nella *ḡemā'a*, qualora venissero accordati al suo stabilimento nuovi terreni per ampliarlo. Infine in queste trattative egli, conscio della rivalità che entro i Dīnlā Mantān esisteva tra la stirpe 'primogenita' degli 'Arralā e le stirpi 'minori' (Yabaḍḍalā), si appoggiava ora agli 'Arralā ed ora agli Yabaḍḍalā per raggiungere i suoi fini; ed ora pure accennava, in termini felpati, alla indipendenza della *ḡemā'a* da ogni tribù. La conseguenza di queste manovre fu una nuova agitazione in quella zona già,

per altre ragioni, delicata;¹⁾ e nell'aprile 1921, dopo difficili contestazioni, si giunse ad un accordo che stabiliva:

a) I Wa'dān che tuttora si trovavano sui terreni della *ġemā'a* sarebbero rientrati nei confini della loro propria tribù; ed i terreni loro dati dallo *šēh* sarebbero passati ad affiliati Mantān 'Abdullāh od adottati dai Mantān 'Abdullāh.

b) La gente Dinlā Mantān garantisce la *ġemā'a* nei confronti della finitima tribù Wa'dān, obbligandosi a pagare, in caso di incidenti provocati dalla *ġemā'a* stessa una penale di 400 rupie in più delle riparazioni e risarcimenti eventualmente dovuti.

c) La *ġemā'a* rimane nei suoi terreni, ma lo *šēh* si obbliga a sgomberare Sabya ed il suo territorio nel caso di riconosciuta responsabilità della comunità in incidenti gravi fra le tribù Mantān 'Abdullāh e Wa'dān.

Questa intesa, che prova la forte reazione che allora (1921) il diritto consuetudinario somalo ancora opponeva, fu portata a conoscenza del *halifa* dei Šālihiyya, *šēh* 'Abd al-Wāhib b. Muḥammad Gūlēd che la accolse molto favorevolmente in quanto aveva saggiamente riconosciuto che il capo di Sabya si era spinto troppo oltre, rischiando di attirare ai danni della *ġemā'a* le reazioni sia dei Mantān 'Abdullāh che dei Wa'dān.

§ 18

La festa principale locale della confraternita Qādiriyya nella Somalia meridionale era la commemorazione dello *šēh* Awēs, che era fissata nel 22° giorno del mese somalo di *sekko* (= *muḥarram*). Lo *šēh* Awēs, ucciso, come si è detto, dai Šālihiyya seguaci del Mullah, era appunto per i Qādiriyya un santo martire.

La maggior festa locale della confraternita Šālihiyya nella stessa regione era, invece, la commemorazione dello *šēh* Muhammad Gūlēd, fondatore della *ġemā'a* di Mišra. Tale festa veniva celebrata il 20 del mese somalo di 'arafo (= *dū'l-ḥiġġa*).

§ 19

L'insegnamento nelle scuole delle *ġemā'āt* cominciava col sillabario arabo, che i Somali designavano col nome di *Rabbi-yāser*, perchè sul frontespizio l'abecedario recava l'iscrizione رب ياسر ولا تعسر 'Signore, fa facile e non fare difficile!'. A titolo di curiosità vorrei aggiungere

1) Cfr. sopra, pagg. 68-71.

che la vocalizzazione è così designata nelle scuole somale; per esempio, prendendo la lettera ب : *ب̄* *bā la kór dābāy* 'bā colpita sopra'; *ب̇* *bā la hōs dābāy* 'bā colpita sotto'; *ب̈* *bā la godāy* 'bā col fosso'; *ب̉* *bā la rēbay* 'bā lasciata'.

I libri per l'insegnamento, almeno nelle *ġemā'āt* Šālihiyya del medio Wēbi, venivano riposti in uno scaffale (*qādmō*) di più ripiani. Ogni piano conteneva 7 libri ed ognuno dei sette veniva designato in ordine col nome di uno dei giorni della settimana. Così *ḥamistī afarād* 'il giovedì del quarto' voleva dire 'il quinto libro del quarto ripiano'.

§ 20

Ho già indicato sopra come i Somali adoperino oggi alcuni nomi dei mesi del loro calendario solare per i mesi del calendario lunare musulmano, alternandoli con i nomi arabi o con nomi allusivi a pratiche del culto islamico. Così:

Nomi Arabi	Nomi Migiurtini	Nomi Hawiyya
<i>muḥarram</i>	<i>dago</i>	<i>sekko</i>
<i>šafar</i>	<i>mīro</i>	<i>šafar</i>
<i>rabī' awwal</i>	<i>mawlūd</i>	<i>mawlūd</i>
<i>rabī' tānī</i>	<i>māl-ma-dōnto</i>	<i>mal-ma-dōne</i>
<i>ġumādā awwal</i>	<i>wā-baris</i>	<i>wā-baris; ban-hore</i>
<i>ġumādā tānī</i>	<i>boqoṣon</i>	<i>boqoṣon; ban-dambo</i>
<i>raġab</i>	<i>sabbūḥ</i>	<i>sebbūḥ</i>
<i>ša'bān</i>	<i>ša'bān</i>	<i>ša'bān</i>
<i>ramadān</i>	<i>sōn-qād</i>	<i>sōn-qād</i>
<i>šawwāl</i>	<i>sōn-fur</i>	<i>son-fur</i>
<i>dū 'l-qa'da</i>	<i>sidetāl</i>	<i>sidetāl</i>
<i>dū 'l-ḥiġġa</i>	'arafo	'arafo

Dei vari nomi: *dago* e *sekko* è il mese nel quale si pagava la decima (ص) al capo-tribù ($z < d$; $z < s$ sono fenomeni generali nel Somalo); *mawlūd* è il mese della nascita del Profeta (ar. *mawlid*); *sōn-qād* vale 'inizio del digiuno'; *sōn-fur* 'fine del digiuno'; 'arafo è la 'festa massima' (del 10 *dū 'l-ḥiġġa*), il cui nome Somalo è quello della pianura 'Arafa, all'Est di Mecca, dove i pellegrini sostano dal 9 *dū 'l-ḥiġġa* per i riti della festa.¹⁾

1) Cfr. Somalia, vol. I, pag. 185.

APOLOGHI E PROVERBI IN VARI DIALETTI

A) Nuovi 'A tre a tre' (dialetto Hawiyya). - *B)* Il racconto della jena umana (dialetto Hawiyya). - *C)* Testi e proverbi sul 'vanto' delle tribù (dialetto Hawiyya). - *D)* Racconti popolari musulmani (dialetto Hawiyya). - *E)* Proverbi Hawiyya. - *F)* Piccoli testi e proverbi Rahanwēn. - *G)* Proverbi Migiurtini. - *H)* Proverbi Migiurtini sugli astri.

APOLOGHI E PROVERBI IN VARI DIALETTI

A) NUOVI ' A TRE A TRE '

(Dialecto Hawiyya dei Badi 'Addo)

I. SAZIO DI PROVERBI ' A TRE '.

nim ā sō ka'áy. nim ā ū tagāy. wuhū yiri : gabartāda ī sī! wuhū yiri : sāddeh 'ēbōd āy lā daháy gabartāyda. manād ku daqá dōnin is ka la āl! wuhū yiri : 'ēbtēd maháy taháy? wuhū yiri : sāddeh 'ēbōd āy lā daháy : wā erillāy. wā tūgo. wā ma'silāy : manād ku daqá dōnin is ka la āl! wā ká tagāy. kō kalé ū tagāy. wuhū yiri : gabartāda ī sī! wuhū yiri : sāddeh 'ēbōd āy lā daháy. manād ku daqá dōnin is ka la āl! wuhū yiri : maháy taháy? wuhū yiri : māl badán āy rābtá. mára 'ād kelī'a āy gūntata. 'āwadi 'id āy ū dēlmatá. saddehdās 'ēbōd āy lā daháy. manād ku daqá dōnin is ka la āl! óda kalé ū tagāy. wuhū yiri : gabartāda ī sī! wuhū yiri : sāddeh 'ēbōd āy lā daháy. haddád ku daqá dōnin is ka la āl! wuhū yiri : maháy taháy? Wuhū yiri : wā 'āwāysóy. wā 'unta ġa'āsháy wāna 'ēblāy. ka āl gabartāyda! odá kalé ū sī tagāy. wuhū yiri : gabartāda ī sī! wuhū yiri : gabartāyda sāddeh 'ēbōd āy lā daháy. manād ku daqá dōnin ka āl! wuhū yiri : maháy taháy? wuhū yiri : wā 'il badán taháy. wā 'unnimō badán taháy. wā 'aḡūsa nāḡód. sāddehdās 'ēbōd āy lā daháy. haddád ku daqá dōnin ka āl! wuhū yiri : adōḡāyo, bāriga saddehliya ō badán'a an maqlāy wāna ka dergāy. gabartā hā la ī sīyo!

« Un uomo si mosse. Andò da un altro uomo. Gli disse: Dammi tua figlia (in moglie)! Rispose: Ha tre difetti mia figlia. Se non vuoi tollerarli, lasciala stare! Quello chiese: Quali sono i suoi difetti? Rispose: Ne ha tre: è litigiosa, è ladra, è lussuriosa. Se non vuoi tollerarli, lasciala stare! Quello se ne andò. Andò da un altro. Gli disse: Dammi tua figlia! Rispose: Ha tre difetti. Se non vuoi tollerarli, lasciala stare! Quello chiese: Quali sono? Rispose: Desidera molto denaro. Indossa solo abiti bianchi. Di notte va dalla gente. Questi tre difetti ha. Se non vuoi tollerarli, lasciala stare! Quello andò da un altro anziano. Gli disse: Dammi tua figlia! Rispose: Ha tre difetti. Se non vuoi tollerarli, lasciala stare! Quello chiese: Quali

sono? Rispose: Balla. Le piace di mangiare. È senza vergogna. Lascia stare mia figlia! Andò ancora da un altro anziano. Gli disse: Dammi tua figlia! Rispose: Mia figlia ha tre difetti: è di molto rancore. È di molto appetito. È una donna anziana. Ha questi tre difetti. Se non vuoi tollerarli, lasciala stare! Quello disse: Padre mio, oggi ho ascoltato troppi detti 'a tre' e ne sono sazio. Dammi tua figlia! ».

2. IL PRETENDENTE VECCHIO DELLA RAGAZZA ELOQUENTE.

hórta gabár ò mahmáh badán'a wā kú ġirtāy. adōgēd āy wānisāy. wā ka dāqli badán taháy ò serāy ò wārarka taqān. waháy tiri: adōgāyó sāddeh wā taháy, saddehná Alláh ka ògádo! ġeṣi ā taháy. rág 'áwo hor k'is Alláh ka ògádo! serāy wā taháy. háġġo hórta la gu héšiyāy gedāl ġaliskēda Alláh ka ògádo! sa-ġáwo á taháy. keligā surún degó Alláh ka ògádo! mar kalé nin dariġa ā so'dāy. dariġa haddás so'dó gabar-tán wā arkāy. wahás yiri: gabár yaháy, 'iddó ġūrāysa ma kú hór timid? Hā! wā ī hór timid. āy tiri. ma ġārahá? as yiri. haddin rá'ó? gabárta waháy tiri: sāddeh wolhād an ka gá ġēdo sāddeh haddi ka dīgtid 'idda wā ġārāysa. wahás yiri: sāddehda maháy taháy? waháy tiri: sāddehda wahá wāye: qólada ġarab kú gu ġirtó, ūša lallató, fāraqi ġarab ku fūlo. qólada ġarab kú gu ġirtá haddi ga'ánta ku qābatid; ūša lallato ga'ánta intid ku qābatid ò 'oksán taháy ò ád ku tāgsánāysid; fāraqán ád dūbatid haddid so'ótaye haddid rōrtid 'iyyóu wā ka dába tāgāysa 'iddi. haddisan āhāyn ebedkāga ka dába tāgi māysid. wā rōrāy sidi gabárti šēgtāy 'iyyoubā 'iddi wā ká dába tagāy. ka gedāl adōgis ā firsadāy. ka gedāl walalkisi wa'áy wahás yiri: gabár hablāy ī dōna! āqil wāye. ka gedāl gabárta mininkēd ā ló tagāy. sās ā ló šēġāy. waháy tiri: hā lā ī gá hāró! adōgás dūġa ma rābiyo. wahá lō yiri: adōgás duġé'ē ā kú rābé la ga hāri māyo. ògáu! waháy tiri: ferid wāye. sāddeh wolhād ò hórta ahā ġirāy sāddehdás mēšēda haddi sāddeh la gu yēlayo an rābá. sidi ad rābtid šēg! ā lā yiri. waháy tiri: sāddehda mahá wāye? háša irmān inti la gu fāni ġirāy hādāda aur 'anqólá hā la gu fāno! haddi ninka tol wāyni la dūbi ġirāy ninki yabaq-dálka hā la dūbao! gogósi ò ġésinnimó la gu ġifi rābāy intin fūlāy gardarró la gu rúqsado gabár kalé hā lō gu goglāyo! āy tiri.

« Una volta c'era una ragazza che diceva molti proverbi. Consigliava suo padre. Era di molta intelligenza ed eloquente e sapeva parlare. Disse: Padre mio, tu sei tre cose; e da tre cose Dio ti tenga lontano! Sei un valeroso; e dal camminare di notte innanzi ad un altro, Dio ti tenga lontano! Sei eloquente; e dal riprendere di nuovo una questione già risolta, Dio ti tenga lontano! Sei generoso; e dal fermarti da solo in un sentiero, Dio ti tenga lontano! Un'altra volta un uomo andava per la via. Andando per

la via, vide quella ragazza. Disse: 'O ragazza, ti è passata davanti una gente che si spostava?'. 'Sì, m'è passata davanti' essa rispose. 'La raggiungerò' — quello chiese — 'se la seguo?'. La ragazza disse: Se tre cose che scorgo su di te tu deponi, raggiungerai quella gente. Quello domandò: Quali sono le tre cose? Essa rispose: Le tre cose sono: la zucca che hai sulla spalla; il bastone che vai agitando; e la frangia che ti sta sulla spalla. Se la zucca che hai sulla spalla tu prendi in mano; se il bastone che vai agitando tu prendi in mano e lo metti di punta e ti ci appoggi; se della frangia ti fai un turbante e cammini, e corri, presto raggiungerai quella gente. Altrimenti non la raggiungerai mai. Quello corse come la ragazza aveva detto e presto raggiunse la gente. Poi il padre di lui pensò. Quindi chiamò suo fratello e gli disse: Chiedete per me (in sposa) la ragazza Tal dei Tali! È intelligente. Poi si andò alla casa della ragazza. Così le si parlò. Essa rispose: Mi si lasci stare! Non voglio quel vecchio padre di famiglia! Le si disse: Quel vecchio padre di famiglia ti vuole. Non ti si lascerà stare. Sappilo! Essa disse: Sta bene. Tre cose erano una volta; che al posto di queste tre cose si facciano altre tre cose, io voglio. Le risposero: Di' quello che vuoi! Essa disse: 'Quali sono le tre cose? La cammella lattifera, della quale si menava vanto, al suo posto si meni vanto di un cammello rognoso! Un nobile della gente primogenita veniva incoronato; si incoroni ora uno della gente cadetta! Il giaciglio sul quale si voleva giacere animosamente — anzi che permetterlo a torto ad un co-dardo — lo si stenda per un'altra ragazza!' così essa disse ».

3. *sāddeh wolhād ò fa'āda is ku lá tállo, fol Ebbaháy maní la tagó fādali la gá wāyo. faranfárka dūlka fagsihayo, donfárka fānaha wāylā, faqāyha nāgaha hēraya fol Ébba maní la tagó fādali la gá wāyo.*

« Tre cose che stanno nella tua stessa epoca, se si va innanzi a Dio, non vi si troverà virtù: la talpa¹⁾ che scava la terra; il facocero dalle grandi zanne ed il faqīh che celebra i matrimoni, se si va innanzi a Dio non si troverà in essi virtù ».

4. *siddeh wā lá gadá. siddehná wā lá gubá. siddeh gedāšōda ā lá galá. gābāyda damér gēd-madōuga addón iyyo gēla wā lá gadá. gódka abēso, mádaħa gónlā madōbe iyyo gēd masār ġari māyso siddehdás wā lá gubá. gōbta iyyo gēd 'ilmi iyyo gabartāy gedāla-sán gedāšōda ā lō mará.*

« Tre cose si comprano. Tre cose si bruciano. Tre cose ci si avvia al seguito. Un asino bassotto, uno schiavo dal nero tronco e le cammelle

1) *faranfār* è propriamente lo *heterocephalus glaber*.

si comprano. Un fosso di vipera, la testa di un serpente nero, ed un albero che la scure non riesce a tagliare si bruciano. I capi, l'albero della scuola e la mia ragazza dalle belle spalle: cì si avvia al seguito ».

5. *sáddeḥ feríd wáye illâu saddeḥdôda wâḥ kû má tarân. saqáú â taháy feríd wáye. saqáú haddád taháy ḥawâlkâ sôr ad sísây ku 'ún! serây â taháy. Múnkar iyyo Nakír la worrán manây kû daqálayân. geṣi â taháy. Mâla-ku'lmôud worankâga ku dâw.*

« Tre sono buoni, ma tutti e tre non ti servono a nulla. Sei generoso, sta bene. Se sei generoso, mangia nella tomba il cibo che avevi donato! Sei eloquente: Parla con Munkar e Nakír¹⁾ se mai ti contentino! Sei valeroso: colpisci con la tua lancia l'Angelo della morte! ».

6. *sáddeḥ wolḥâd sáddeḥ â rumâysa sáddeḥ â bēniyâysa. rôb arlâda â rumâysa orráḥda iyyo hanfârka â bēniyâysa. 'âno mâ' dún̄ta â rumâysa wâḥ ḥarâriya ô lô gu daró â bēniya. inâ hablêd rag â rumâya 'annín ma ḡalây â ku bēniya.*

« Tre cose: tre le fanno vere e tre le fanno false. La pioggia: la terra la fa vera; il sole ed il vento la fanno falsa. Il latte dolce: la gola lo fa vero; qualche cosa di amaro che vi si aggiunga lo fa falso. La ragazza: un maschio la fa vera; un impotente che non genera la fa falsa ».

7. *sáddeḥ wâ la'ág. sáddeḥ la'aq-ḡúb wáye. 'âno wâ la'ág. haddi hân dalöllâ ad û gú ṣubtây la'aq-ḡúb wáye. btyaha ragêd ô ilmaha la gú ḡalâyo la'ág wáye. habâr ô má ḡašê haddi lô gú dâdiyo ilmo ma lâ. la'agtâda ad qubatây. âḡli la'ág wáye. doḡón haddâd la wórranto ô sí fi'ân ad û wâniso ô usúga mîdna-n kû maḡlín la'agtâda ad qubatây. la'aq-ḡúb â la yirá.*

« Tre cose sono denaro. Tre sono sciupio di denaro. Il latte è denaro. Se tu lo versi in un vaso bucato è sciupio di denaro. Lo sperma col quale si generano i figli è denaro. Se lo si versa in una donna sterile, figli non si avranno; avrai sciupato il tuo denaro. L'intelligenza è denaro. Se tu parli con uno stupido e lo consigli bene e quello non ti ascolta affatto, avrai sciupato il tuo denaro. È sciupio di denaro ».

8. *gâr sáddeḥ ka baháy gâr lô má šêgayo. gâr órga ka baháy ô kâdi ku wéyso ḡâdânaya gâr lo má šêgo. gârka ḡállây ka baháy ô dâb û dambâyo gâr lô má šêgo. gar madḡu doḡón ka baháy ô talo ḡumó gar lô má šêgo.*

1) Munkar e Nakír, i due Angeli che giudicano i morti nella tomba.



FIG. 52 - UN GIOVANE ADEPTO KARANLÂ DELLA CONFRATERNITA AHMADIYYA



FIG. *53 - DONNA DELLA MIGIURTINIA (GĀLKA'AYO)



FIG. *54 - IL CAPO VILLAGGIO DI BERDALÈ (BÜR EYLÄ) COI SUOI NOTABILI



FIG. *55 - DONNE EYLÄ (DI BÜR EYLÄ)

« La barba spuntata a tre non si chiama barba. La barba spuntata ad un montone e che si inzuppa di orina non si chiama barba. La barba che spunta dal granturco e che è destinata al fuoco non si chiama barba. La barba nera che spunta ad uno stupido di cattivo consiglio non si chiama barba ».

9. *tommón wolhád mádah äy is kú yállín. lámmedi inqód rún äy ku wadá ġirân. sánka lammadísi dulód udgón äy ku wadá ġirân. lammadí faruryód tálo äy ku wadá ġirân. ilkaha iyyo 'arrabka 'ól äy ku wadá ġirân. lámmedi qēgód bēn äy ku wadá ġirân.*

« Dieci cose stanno insieme nella testa. I due occhi stanno insieme per la verità. Le due narici stanno insieme per il profumo. Le due labbra stanno insieme per il comando. I denti e la lingua stanno insieme per la guerra. Le due orecchie stanno insieme per la bugia¹⁾ ».

B) IL RACCONTO DELLA JENA UMANA

(Dialecto Hawiyya dei Badi 'Addo)

nim ā ġūri dēgi tagāy. nim ā ū gú yimid. wā nin 'āwadi worābo noqđá mālintisē wā dād. waḥás yiri: nin yāhobó ġūrigán hā degin! haddád degtó móro wōyn ku ódo! waḥás yiri: wā is ká degá ġūrigāyga. nínki kalé wā ká tagāy. 'āwadi ā ū sō gattamāy worābo ū noqđāy. hál igár ū qabāy nínki ġūriga lahā igárki 'āwadi ā ū ká qādāy midki worāba-dadḡu wāna sō 'unāy. mālinti hēgta ā ū yimid. muggás dād as ahā. dād ū is ká dīgāy wāna ū yimid. waḥás yiri: abḡu, ġūrigas mahād ū gú degtāy? šalāy ġūri ō-n móro lāhēn hā kú degin kū ma dīhinó? waḥás yiri: hálko 'únug an qabāy. ḥabāy worāba ī ga lá tagāy. waḥás yiri: šalāy wā ī la dēg ḥumēd ḥalaná wā ī lá oród yarēd. hāddaná aqón ḥun hā ī lá noqonin ē ġūrigán ka ġūr!

« Un uomo stava per abitare in una capanna. Un altro venne da lui. Questi era uno che di notte diventava jena e di giorno era uomo. Disse: Uomo, non abitare questa capanna! Se la abiti, circondala con una siepe! Rispose: Voglio abitare la mia capanna. L'altro se ne andò. La notte si mutò e diventò jena. Quello della capanna aveva un solo figlio, il figlio nella notte fu preso da quello uomo-jena che lo mangiò. Il giorno dopo ritornò alla capanna. Allora era uomo. Si fece uomo e venne da lui. Disse: Amico, perchè hai abitato questa capanna? Ieri non ti avevo detto di non abitare una capanna non cintata? Rispose: Avevo un solo bambino.

1) Si deve prestar fede a quel che si vede e non già a quel che si ode dagli altri.

Stanotte la jena me lo ha rapito. Rispose: Ieri hai avuto per me cattivo orecchio; stanotte hai avuto corsa meno veloce di me. Adesso non essere con me di cattivo comprendonio. Vattene da questa capanna! ».

C) TESTI E PROVERBI SUL 'VANTO' DELLE TRIBÙ

(Dialecto Hawiyya)

1. *afar wolhád ā Mantân 'Abdullā ku daq̄má: súbarki Mālinlā Dūlāyo iyyo soddoq̄ō ō Berkānlā Dūlāyo iyyo sérāy hēr Bārisā iyyo séfta hēr Dīnlā.*

« Per quattro cose i Mantân 'Abdullāh stanno bene: la pazienza dei Mālinlā Dūlāyo; la generosità dei Berkānlā Dūlāyo; l'eloquenza dei Barisa; la spada dei Dīnlā ».

2. *ḡerāy ḡilba ḡābāy
hēr 'Īsā yimīd
ka ḡūmo!*

Ippopotamo, ginocchia basse!
Son venuti i Rēr 'Īsā.
Vatti a nascondere!¹⁾

3. *siddeḡ mákri ā lō gú dūbāy. siddeḡ murād ā lō gú dūbāy, siddeḡ mákri lō gú dūbāy wā Mobilēn 'Ismān iyyo Bādī 'Addā iyyo Wa'dān. siddeḡ murād ā lō gú dūbāy: Ōrwāyn Burālā iyyo ḡolta Ḥāḡḡi Sāleḡ iyyo Gallad Wāq'addo.*

« Tre furono incoronati a dispetto. Tre furono incoronati per affetto. I tre che furono incoronati a dispetto sono: i Mobilēn 'Ismān, i Bādī 'Addo; i Wa'dān. Tre furono incoronati per affetto: gli Hawadlā (Ōrwāyn Burālā); i Ḡālgā'el (la nobiltà di Ḥāḡḡi Sāleḡ) ed i Wa'eslā (i Gallad Wāq'addo) ».

4. *hēr Ḡidlā ḡōye Ḡibide hā kú ḡūrō!*

« Secondo la legge che i Ḡidlā hanno deciso si muovano i Ḡibide! ».
I Ḡidlā sono ritenuti, infatti, di buon consiglio.

1) Per la caccia all'ippopotamo dei Negri di Daḡaḡō cfr. *Somalia*, vol. II, pagg. 296-300.

D) RACCONTI POPOLARI MUSULMANI

(Dialecto Hawiyya dei Badi 'Addo)

I. L'APE E LA VESPA.

Nābigāyno kolkís nōlāy šinni iyyo ḡun lammaḡōd mālāb āy sūbi ḡirēn. ka gedāl Nābigi wā ḡintāy. Nābigi kolkís ḡintāy ḡun wahā bihisāy ḡēgo. inḡo ma ḡabtō. šinni ida ḡēgo ma lā inḡo bās āy ḡabtā. Nābiga wā ḡintāy. kālāya! šuḡulktinna ḡāfa! mid wālbā waḡ Nābiga lō ḡú ḡūgo hā kēno! ā lā nādiyāy. ka gedāl šinni ō ḡēgo-la'an ma maḡlīn ō mālāb wāli sūbisāy. ḡun wōrka haddū maḡlāy malābkisi is ká 'unāy. hāddanā šinni wiḡi āy sūbisō ō mālāba dādka 'unā. ḡun haddi la arkō wā la dīlā mahinē ḡummantīsa ō dadku ku ḡanīna wā lō ḡú ne'eb yahāy. Nābiga habārkīsa wāye.

« Quando il nostro profeta era vivente, l'ape e la vespa entrambe facevano il miele. Poi il Profeta morì. Quando il Profeta morì, la vespa fuori tirò le orecchie. Non ha occhi. L'ape, invece, non ha orecchie, ma ha solo occhi. Il Profeta era morto. 'Venite! Lasciate il vostro lavoro! Ognuno di voi porti qualcosa per il funerale! Porti quel che serve per seppellire il Profeta!' così fu bandito. Quindi l'ape, non avendo orecchie, non sentì e lavorò ancora al miele. La vespa, quando sentì la notizia, si mangiò il suo miele.¹⁾ Ora il miele che fa l'ape se lo mangiano gli altri. La vespa, quando la si vede, la si uccide bensì; la si odia per la cattiveria con la quale morde la gente ».

2. ADAMO ED EVA.

āb Adān iyyo abōta Ḥāwo haddi lō ūmāy addūnyada ḡamantēr mahā la lā ūmāy? halkō ōrgi iyyo rīdō iyyo lāmma ēy, lab iyyo ḡiḡḡiḡ. rīda waḡ mā ḡalīn. ḡiḡḡiḡta ēy haddi lō dāyāy wā ahān ḡātāy. 'ūnug bāy ḡašāy. 'ūnuggi abḡuḡīsi la wāye: inū ēy yahāy inū ōrgi yahāy ā lā ka lā wāye. 'ulūmo ā lō tagāy. 'unuggān ma ōrgi yā misē wā ēy ya? ā lō yirī ab Adān. Wuhū yirī: ūs iyyo ḡḡba agtīsi hā lō ḡiḡō. ūska haddis 'unō wā ēy. aḡbāda haddi 'unō wā ōrgi. sidās ḡāḡḡadi ā ḡamātāy.

« Quando furono creati il nonno Adamo e la nonna Eva, quali cose di tutto il mondo furono create con loro? Un montone, una capra e due cani: un maschio ed una femmina. La capra non generò. La cagna, quando la si guardò, era incinta. Partorì un figlio. Ma non si capì chi ne era il padre: se il cane od il montone. Si disse: 'Questo nato è cane od è montone?' Disse il nonno Adamo: 'Ponetegli vicino trippa e verdura. Se mangia la trippa è cane. Se mangia la verdura è montone'. Così fu decisa la questione ».

1) La vespa si mangia il suo miele per non offrirlo per i funerali del Profeta.

3. I CENTO GIORNI DI 'ALĪ.

boqólki sid 'Alī mahā wāye? sid 'Alī ā nin ō Nābīga gabartisa is kā arōsāy. lākin qāblōba-s ahāy ō dādka ū qibi girāy. usūga iyyo Nābīga, hōrta wā diriri girēn. Nābīga waḥās yiri: sid 'Alī haddās qimāhayō kún boqól sanō dughan girā. bā'di wā sō dāhirā ō ḥawalkīsa nūr ā ka sō bahā. nūrkiša amminka sō bahāyo mūsūlīmō ō ḡān wā qibtōdān. Gāla bādā āy ka sō bahāyisa. Ḥabēšada wā ka'āyān. Gālo iyyo Ḥabēšada iss ū hor tagān ō dirirān. ārlada wā hallābāyisa. sid 'Alī boqolkīsa wāye.

« Che cosa sono 'i cento del sayyid 'Alī'? Il sayyid 'Alī è un uomo che sposò la figlia del Profeta. Ma era di carattere difficile ed angustiava la gente. Egli ed il Profeta prima avevano litigato. Il Profeta disse: Quando il sayyid 'Alī sarà morto, resterà sepolto per mille e cento anni. Poi apparirà; e luce uscirà dalla sua tomba. Quando sarà uscita la luce, tutti i Musulmani saranno angustiati. Gli Infedeli usciranno dal mare. I Negri si leveranno. Infedeli e Negri si scontreranno e combatteranno. Il paese sarà rovinato. Questi sono 'i cento del sayyid 'Alī' ».

4. IL TEMPO DEI LEONI E DELLE JENE.

Rasūlka waḥās yiri: geridāy ka dambō waḥā imān dōna sabān ō dou-laddina libāḥ āy noqōnāyisa, qālliyanā worāba, kālmidi douladda iyyo qōlada gobtēd waḥāy noqōdān ēy. guntasē sidi ēri ō kalē. worāba iyyo ēyo iyyo libāhyo qēḥdōda ēri sidās qib iyyo 'ābsi āy kú nōlān dōnān.

« Il Profeta disse: Dopo la mia morte un'epoca verrà nella quale il vostro Governo diventerà leone; i giudici: jene; gli ufficiali del Governo ed i capi delle genti: cani. Il popolo sarà come pecore. Le pecore vivranno così in angustia e paura tra le jene, i cani ed i leoni ».

5. L'AMADRIADE BUGIARDA.

Nābīga kolki-s nōlāy bārigō gēd hostis as hār galāy. wā hurdāy. intū hurdāy danyerkō ā ḡidkās ku marāy Nābīga ō hurdāy girāy as arkāy wuhū māgāy kōbaha Nābīga inas ḥādō. wā qādāy wāna ka ordāy. ka gedāl Nābīga hurdadisi haddās ka ka'āy wā qayliyāy. dugāg ō ḡān ō dūrka ku girān qāyladi haddāy maqlēn gēdki Nābīga ku faḍḍiyāy ay ku sō ordēn. wā la wadā weyddiyāy. danyērka haddi la weyddiyāy: kobahāyga ad mā ḥāddāy? ān ma ḥādīn. gēdkān amminkān ka hōr waligāy ku mā martīn. as yiri danyērku. ka gedāl Rasūlka waḥās yiri: folkāga haddi adiga an ḥišōnin futta-dāda ka ḥišō! as yiri. sidās danyērka dabadisi wā gūdūdoudāy. wā Rasūlka habārkiša.

« Quando il Profeta era vivente, un giorno si mise all'ombra di un albero al meriggio. Si addormentò. Mentre dormiva, una amadriade passò per quella via; vide il Profeta che dormiva; le venne in mente di rubare i sandali del Profeta. Li prese e se ne fuggì. Poi il Profeta, quando si svegliò dal sonno, gridò. Tutte le bestie che vivevano nella boscaglia, avendo sentito il grido, accorsero all'albero dove il Profeta era seduto. Furono tutte interrogate. Quando fu interrogata l'amadriade: 'Hai rubato tu i miei sandali?'. 'Non li ho rubati. Non sono mai passato prima d'ora per questo albero' disse l'amadriade. Poi l'Inviato di Dio disse: 'Se non ti sei vergognata nella tua faccia, vergognati col tuo sedere!'. Così il sedere dell'amadriade diventò rosso. È la maledizione del Profeta ».

E) PROVERBI HAWIYYA¹⁾

1) *šabēl wā i korāy ō mā qusin bēn wāye.* - 'Un leopardo mi è venuto addosso ed io non ho avuto paura' è una bugia.

2) *wihī afkāga ka bāhō ammān ū kā bahā.* - Quel che ti esce dalla bocca esce dalla sicurezza.

3) *boqōr iyyo bil'ān billaugōda hā la dāyo!* - Del re e della moglie si stia a guardare come cominciano!

4) *gāl dād liqā ūl-bā la ts ka gā dāda.* - Contro il gal che inghiotte la gente si appoggia al bastone. (Il fondo valle dove si può formare una savana va scandagliato ai margini col bastone: diffidenza necessaria).

5) *amma tab lahāu amma tag lahāu.* - 'Abbi fortuna oppure abbi forza!'

6) *lamma dūq darāgo ā ū qēḥāyso. lamma doršān dirir. lamma damēr dil mahinē dā'wo kalē ma lā.* - Due vecchi si rispettano. Due giovanotti litigano. Due asini si percuotono, ma non fanno altra discussione.

7) *nabād ninki ka bādato ō nabadkisi la gā yābo lamma nāgōd hā gūryo. 'ol qēḥdīsa ā gāli dōna.* - Un uomo, che abbia molta pace e che faccia meravigliare della sua pace, sposi due donne! Entrerà in piena guerra.

8) *lēḥdon gir af-dōuro hā lō yēlo!* - Ad uno di sessanta anni si ponga accanto uno che ne freni la lingua!

9) *addūnyada ārag iyyo arki-dōnta lā wāye. arki-dōnta-nā Ilāhi haggīsa kū gu ma qēre.* - Il mondo è: 'vedi' e 'vedrai'. Ed il 'vedrai' non è lontano da te presso Dio.

10) *fa'āda wihī fa'ā la fāl!* - Quel che i tuoi coetanei fanno: tu fa con loro!

1) Cfr. la raccolta precedente in *Somalia*, II, pagg. 329-340.

11) *nin saré ġōga s'od wā kā dan.* – Chi sta sopra ha finito di camminare. (Chi ha raggiunto la meta non si affaticherà più).

12) *bilisnimó berirta ma fúšo bag ay kú qabán taháy mahiné.* – La nobiltà non sale alla fronte; è bensì piantata nel petto.

13) *wórran wórran ā dala mahmáh mahmáh ay qašá.* – Parola genera parola; proverbio genera proverbio. (Da una citazione si passa all'altra in una discussione).

14) *ninki ġaura'álā qórta lō má dībo.* – 'Allo sgozzatore non si affida il collo'.

15) *nin fán ku fađđistáy fūd adōġsi biyo wáye.* – 'Chi si adagia sulla vanteria, il brodo di suo padre è acqua'. (Chi si limita a vantarsi della sua nobiltà e non fa nulla per giustificarla, finisce col perdere la stima degli altri).

16) *laqán waḥ hallāyó laháu! wayeló waḥ samé laháu.* – 'Farabutto, abbi quel che rovina! Anziano, abbi quel che è buono!'. (Chi sa deve saper frenarsi).

17) *fa'áda 'arrada haddis bōbiya hā la bōbiyo.* – 'Se la tua generazione rapina il paese, si rapini con loro!'. (Segui i costumi del tuo tempo, anche se cattivi ti sembrano!).

18) *odayálo bēn ma šēgo kuma-sé mahmahdo.* – 'I vecchi non dicono bugie nè a bugia proverbiano'. (I detti degli antichi contengono spesso verità).

19) *šaydān šaydān ū laháu! šīhna šīh ū laháu!* – 'Diavolo, abbiti un diavolo! Šēh, abbiti uno šēh!'. (Se agisci bene, meriterai di essere accolto bene).

20) *nim ehég ku hānāydo, hān darkēr nim an qabín, nin hiro holhošáy nin haréd qurḥún qabá hadál ku má hēšiyān wā kú ka lá horrāyān.* – Uno che si pavoneggia con una ricca capigliatura, uno che non ha nemmeno la frangia di un vaso da latte, uno che la calvizie ha spogliato, uno che ha una bella barba: non vanno d'accordo nel discorso, sono di diverso valore.

21) *ma nóge ā rahán lā. ma qūstáy ā rēr lā.* – 'Chi non si stanca ha la ricchezza, chi non dispera ha la famiglia'. (È il premio della pertinacia).

22) *gēd ō labátan ġír lō gú wābó lēhdon ġír wā la gu hārgalá.* – 'L'albero di cui il ventenne fa una capanna, il sessantenne ci si mette all'ombra'. (A venti anni si può non tener conto dell'avvenire).

23) *lamma wolḥād an ka nógāy rah qayladisi an ka nógāy lēhdi sa'ād aftinkōra an ka nógāy.* – Di due cose mi sono annoiato: del gracido della rana mi sono annoiato; della luce delle Pleiadi mi sono annoiato. (Anche le belle cose diventano monotone).

24) *rag sōryadisi lō gu má dībtōdo nāgaha sōryadōra lō gu dībtōda.* – 'Non è preoccupante ospitare uomini; ci si deve preoccupare dell'ospiti-

tare donne'. (Le donne stanno più ad osservare e criticare le dimore degli ospiti).

25) *rūh ka qa'áy iyyo rōb dērēd ma noqónayān.* – 'Anima uscita dal corpo e pioggia della stagione del dāyr non ritornano'. (Nel dāyr non piove mai due volte al giorno; e così non si vive due volte sulla terra).

26) *nin keligisi worramāy iyyo nin dūlka gamāy ma gāfayan.* – 'Chi da solo ha parlato e chi ha mirato alla terra non sbagliano'. (Bisogna ascoltare entrambe le parti in causa).

27) *ma wālān taháy misé Wēbīga ā kā timid?* – 'Sei matto od arrivi dal Wēbi?'. (Proverbio cittadino che allude scherzosamente ai pastori che arrivano dalla boscaglia).

F) PICCOLI TESTI E PROVERBI RAHAN-WĒN

I. LA FAMIGLIA DEI CACCIATORI RIBI.¹⁾

Ribe rorrōgše, Báy wā. fađđiše Boqqól wā. rahānše rido i rātigo. iddi ā gurtá. iddi gurté ridi ā čabte rātigi ā lá sára. rātigi ā čabé iddi ā degte. intē in gurása?

« I Ribi, il loro spazio è il Bay. La loro sosta è nel Boqqol. I loro beni sono una capra ed un cammello. La famiglia si sposta. La famiglia si è spostata, la capra si è azzoppata, la si carica sul cammello. Il cammello si è azzoppato. La famiglia si è fermata. Come si muoverebbe più? ».

2. LA POLITICA DEL COCCODRILLO.

bánka ma baháo. bilánta dadóu ma wāyddiyáo. bārka ninki in ki kōyo bāhóu in wāyddine! naska arré.

« Fuori non esco e non ricerco le donne degli altri; ma chi viene nel fiume non cerchi di uscirne! » disse il coccodrillo ».

3. L'INFERNO DA DIVIDERE.

— *ebbō Wārdēre, nārta ma kó ogsodáso?*

— *gánna galé! nārta la šégao todóba wā. litti litti minki Hāwiye ā la síye. hállo ā hārté. hállo ūnki dāna li-n qaybiye. aní adī-na māyn in dēre?*

1) Il raccontino scherza sulla povertà che finisce con attirare sul misero altre disgrazie. I Ribi sono cacciatori di bassa casta che vivono con i Rahanwēn. Cfr. *Somalia*, vol. I, pag. 56; vol. II, pagg. 107-109.

« — Amico Wārđēre, non hai paura dell'inferno?

— Che possa entrare in Paradiso! Gli inferni in tutto sono sette. Sei furono dati ai sei rami degli Hawiyya. Uno solo ne è rimasto. Quell'uno va diviso tra tutti gli uomini. Che ce ne spetterà a me ed a te? ».

4. IL FORCONE DELL'AGRICOLTORE.

lānko Haryēn ġirradé. wāġe kōye, ariñó'e oróġe in sēdēn: abġu dardáran! arrēn. mišáro! arré. abġu dardáran! ā-l-kú noqodé. mišáro! ki.

« Un uomo degli Haryēn si ammalò. Venne la sua ora. Vennero i suoi figli e parenti: 'Nonno, fa testamento!' dissero. 'Il forcone (per le granaglie)!' rispose. 'Nonno, fa testamento!' dissero ancora. 'Il forcone (per le granaglie)!' rispose. ».

5. LA JENA BENVENUTA.

lānko ammin ódda ā ká hōyde. libé qayló'se deg'ýy obsadäy ka figäy. mēl kalé hō sēdäy ó ká hundúri fādé, qáylo lammád sō wērtäy. lánki kahé qaylóda firiyäy. qaylóda máy aháyti? worába. Hah! worába ġennäy! ki yé.

« Una volta un uomo passò la notte in un recinto. Udì il ruggito di un leone e temette e fuggì. Andò in un altro luogo e voleva dormire. Risuonò un altro urlo. L'uomo si svegliò, rifletté a quell'urlo. E l'urlo che era? Era di una jena. 'O jena del Paradiso!' disse allora ».

6. LO SCIACALLO ED IL COCCODRILLO.

addúnyada horé dāwäyti árrab ma qabné. yahás an kōyte! tarré. yaháski ín kōyti: abbó yahás árrab ī sí! arirtäy ā l-arósa an ká alaläysado. árrab ā fādé. yaháski arráb'se dāwäyti siye. todóba bāri ka dambó bahárki biyo ka ororsatäy. biya orórotäy. arrabkáy mē? yaháski arré. abbó yahás, bérri kī-n šēne. todóba bāri kalé sās ā đamäysate. bārigi todobád arrábki řarām wá. ma árkaýso. yaháski: abbáya dawäytigäy, bahárki kōy! biyo oróri! arré. haréd, ebbó, ā badan! tarré.

« Nel mondo antico lo sciacallo non aveva lingua. 'Andrò dal coccodrillo' disse. Andò dal coccodrillo: 'Signor coccodrillo, dammi la lingua! Mia figlia sposa; voglio fare i trilli di gioia. Desidero una lingua'. Il coccodrillo dette la sua lingua allo sciacallo. Dopo sette giorni (lo sciacallo) andò all'abbeverata al fiume. Bevve l'acqua. 'Dove è la mia lingua?'

1) Qui si mette in burla l'accanimento degli Haryēn per l'agricoltura. Il momento non sa parlare di altro che del raccolto da ventilare.

chiese il coccodrillo. 'Signor coccodrillo, te la porterò domani'. Così si compirono altri sette giorni. Il settimo giorno la lingua era ancora vietata. Non la avresti vista. Il coccodrillo disse: 'Signore sciacallo, vieni al fiume! Vieni a bere l'acqua!' 'C'è tanta acqua piovana!' rispose lo sciacallo ».

PROVERBI RAHANWĒN.

✓ 1) *Rān-wēn kēbdi arós wá.* — I Rahan-wēn sono basti di cammello ad un matrimonio. (I Rahanwēn hanno origine etnica composita, come gli invitati alle nozze hanno varia provenienza).

2) *Sagálo god degán siyyéd ūr ku ġirán.* — I Sagálo abitano il circolo. I Siyyéd sono nel centro. (Specifica la posizione geografica attuale dei due grandi gruppi Rahanwēn).

3) *mēlli wēl ka battäy wēlo ġuradāse.* — Dove lo stagno è abbondante emigrano i clienti. (Si va dove il ricco ed il forte possono aiutare).

4) *ġēd wolálka bētäy bōtimó alúlado ma-llá.* — L'albero, che tuo fratello ha saltato, il saltaro non fa gridare. (L'ostacolo che si è visto superare è meno pauroso).

5) *Tifō taláda ma ġuro.* — I Tifō non si muovono il martedì (perchè il martedì è considerato di malaugurio dalla gente Tifō della tribù dei Gobawēn, viventi sul Giuba nella regione di Lüq).

G) PROVERBI MIGIURTINI

1) *Midġúhu inti la gá bartäy tágta dá! tyyo timidda hayá! bā ū fi'án.* — Di quel che si può imparare dai cacciatori il meglio è: Lascia quella che è passata! e: Bada a quella che viene!

2) *'ésán ári'a ó kubkága řōgta korkága yäy đamin.* — Che la piccola pecora che giunge alla tua gamba non ti eguagli in altezza! (Principiis obsta!).

3) *lába đahál ku diriräyso đalášadóda ló má wäyđđiyo.* — A due che si litigano un'eredità non si domanda la loro nascita (perchè appunto quella è la cosa contestata).

4) *ári nínki rá'ó řrgigis inū addúnyada bā ū wäyn bū móda.* — Chi pascola le pecore crede che il suo montone sia la cosa più grande del mondo.

5) *nínka adōgá yaġán bā lafahága asturá.* — Chi conosce tuo padre copre le tue ossa. (Quelli che rispettano la tua famiglia vorranno proteggerti).

6) *érgo inti la siyo wā 'untá inti la faró wā ġeysa.* — Un'ambasciata mangia quel che le si dona, riferisce quel che le si dice.

7) *dáb an kulelkísi arág dambaburyadisi la ga má lét'do.* — Il fuoco di cui non si è provato il calore non ci si devia dalle sue scintille.

8) *nin rērķisa ka sōra wā nin. nin rēr kalé ka sōra wā rág ka rōn.* - Uno che ottiene cibo dalla sua gente è un uomo. Uno che ottiene cibo da gente estranea è meglio che un uomo.

9) *lāba qāwan is ma qāto.* - Due ignudi non si prendono. (Un povero non sposa una povera).

10) *qūl la yaqān ka gūrso. wāh la yaqān hā kū da'fó.* - Sposa da una terra conosciuta! Ti partorisca cosa conosciuta!

11) *biyo ma ihin iyyo ka gūri māyno.* - Non siamo acqua e non scemiamo! (Si può rimandare l'adempimento delle cose senza danno).

12) *marōdiga takār dudkisa ku sāran ma arkāyo.* - L'elefante non vede la pulce che gli si è attaccata al dorso. (« De minimis non curat praetor »).

13) *bállan fid ġermāda arōr bū lā ya.* - Un appuntamento di notte dà partenza all'alba.

14) *ninki hōg kū qābó hūsul wā la gā qābā.* - A chi ti colpisce al ginocchio va dato un colpo al braccio.

H) PROVERBI MIGIURTINI SUGLI ASTRY

dāyrta wā la tobanāya gū la labatamōya. - Il *dāyr* è diviso in decine; il *gū* in ventine.¹⁾

dāyr naf la'ān ma da'dó. gū 'irir la'ān ma da'dó. - Il *dāyr* non ha pioggia fuori delle (sette stazioni lunari dette) *naf*. Il *gū* non ha pioggia fuori delle (sette stazioni lunari dette) *'irir*.²⁾

dāyrta wā sāddeh. dirir haddū dāyah ka horrāyo nāg riyo moqēl ū siddā wāyē. haddū ka dambāyo wā odāy āri hor kā'aya. haddi ū lā simān yahāy kū ma ka lā bāri.

Il *dāyr* ha tre periodi

Se la Spica precede la luna, è la donna che conduce le capre partorienti.

Se (la Spica) segue, è il vecchio che va avanti alle pecore.

Se sorgono insieme, non differiscono per te.

gūga wā sāddeh hīn. haddi dirirka dāyah hor maró hīnka horé bā fi'ān. haddi ū ka dib qā'a hīnka sāddehād fi'ān bū noqāda. haddi ū lā simān sāddehdi hīn bā dá'āyssa.

Il *gū* ha tre periodi. Se la Spica precede la luna, il primo periodo è buono. Se (la Spica) capita dopo (la luna), il terzo periodo diventa buono. Se sorgono insieme, piovierà nei tre periodi.

1) Cfr. sopra, *Somalia*, vol. I, pag. 185.

2) Cfr. *Somalia*, vol. I, pag. 223, dove però «le sette *naf*» sono della stagione *hagā*.

VII

SOMALI SONGS AND LITTLE TEXTS

SOMALI SONGS AND LITTLE TEXTS*

I have united here some Somali songs and short texts gathered from the mouth of the natives [in 1918]. They belong to the various Somali dialects spoken in [the territories which were then] British Somaliland and Italian Northern and Southern Somaliland. Many of the Somali dialects are still unknown [in 1918]; of many there is the barest idea; and, besides, a comparative work is still wanting which contains all the known dialects and their difference. The old grammar of Hunter¹⁾ and the later one of Kirk²⁾ are based only on the dialects of British Somaliland; and Reinisch gives the rules of his Somali grammar³⁾ according to two of the dialects spoken in British Somaliland, and publishes apart⁴⁾ very few texts of a southern dialect and half a score of phrases of the Majerten dialect. I therefore give here some examples of the various dialects until my other larger works on these dialects are published.⁵⁾

Following the same double ethnological and philological criterion that has guided me in my other works, I have chosen for publication some texts that may also serve to illustrate the life and customs of the Somali.

I. THE LOW CASTES IN BRITISH SOMALILAND.

(This text and the following song belong to the Western Isâq dialect [British Somaliland]. I have had this from Si'îd Aḥmed, a native of the Habâr Auwal tribe, clan Wa'ays).

Text. — *nin nâg gârsadây. Yibir bû û imánaya. ninku haddânû wâh sîn, nâgta tyo ninku wâ is lá ḥumánaya. wâḥ bû sînaya: lába*

*) Dal « Journal of the Royal British African Society », XIX, 1919-1920, e vol. XX, 1920-1921, e XXI, 1921-1922.

1) *A Grammar of the Somali Language*, Bombay, 1880.

2) *Grammar of the Somali Language*, Cambridge, 1905.

3) *Die Somalisprache. III. Band: Somali Grammatik*, Wien, 1903.

4) *Der Dschibarti dialekt der Somalisprache*, Wien, 1903.

5) [Cfr. now vol. I, pagg. 205-342 and vol. III, pagg. 181-194].

háreg bú sínaya. wíl bá_đasáy. Yibirka wa_ú imanáy. wuhá yidáhda: wáh í sí! ninku haddánú wáh sín, wílku na'ás wá noqónaya áma wá đimánaya. Yibirku wá ú habáraya: Hanféllo kú lá tagtó! wá yidáhda. Hanféllo há_kú qátó! ninku wáh bú sínaya. Hanféllo wá_dabáyl ó_ğin'a ó wá_wáh la_gú diláya. Yibirka ma_đintó. Hanféllo wá_ú qáđánaysa ó_él bá ku_rıdaysa. Yibirka lá_la má 'unó. nin haddú Yibir dilo mag ma_lá. nin haddú Midgán diló, magtis wá_rı.

Translation. — A man has married a woman. A Yibir comes to him. If the husband does not give anything, the husband and wife will wrong each other. He (the husband) gives something: two skins. A baby is born. The Yibir comes and says: "Give me something!" If the man (the baby's father) gives nothing, the baby is stupid or dies. The Yibir curses: "Hanféllo may carry you away!" he says, "Hanféllo may take you away!" The man (the baby's father) gives something. Hanféllo is a magic wind, a matter by which one is killed. The Yibir does not die. Hanféllo takes and throws him in a spring. One cannot eat with a Yibir. If a man kills a Yibir, there is no blood price. If a man kills a Midgan, the blood price is a goat.

Notes. — The low castes of the Somali population are three: the Yibir, especially magicians and quack doctors; the Midgan, hunters; the Tumál, blacksmiths. The text in the first part confirms what was already noted, that is the Yibir exact a special offering at each matrimony and at the birth of a male child of the high caste of Somali. That, according to a legend gathered by Kirk, would be a periodical payment of the blood price of an ancestor of the Yibir killed by a Somali of high caste. The legend is interesting if one thinks that now, as results also from this text, the Yibir have no right to any price of blood, if one is killed by a Somali of high caste.¹⁾ Worthy of note and quite new is what the text says of Hanféllo. I have remarked that it would be possible to find in these low castes the relicts of the ancient Somali paganism, and I have pointed out elsewhere that the word "Hanfili" is explained by Kirk as "Yibir's ancestress, spirit". What my informant says confirms my hypothesis. The idea that the Yibir shall end by being thrown by Hanféllo into the springs is certainly connected with the magical ideas that all the Kushitic populations have on running water. The low castes being considered ritually impure, the text says the Somali of high caste must not eat with a Yibir. In short, my informant says the blood price of

1) Cfr. vol. II, pagg. 24-29, 95-114, 283-300.

the Midgan is a goat. This is singular and worthy of note; outside British Somaliland in the Sultanate of the Majertens there is no blood price for the Midgan equal to the other low castes.¹⁾

II. THE MAD MULLAH'S BOAST.

(The text belongs to the same dialect as the preceding. [Alliteration in m]).

Text. — *bádda má-nıga masállı ku_maráy sida marákıbtá múslıma án wálálaháyn intán mēl is_kú kēno midıgta sēr_kál ka_lá tágáy maláu intán fúl wá idn mahıbsınaya málku Habár Yúnıs ħamar án fúl ó [magáladı an móud ú gú kēna].*

Translation. — [1] Have I not perhaps passed over the sea on a "prayer mat" like a ship; [2] while I gathered together the Mussulmen, who were not brothers (among themselves)? [3] My right hand has carried off the (British) Government, while I mounted my (horse) "Lizard"! [4] I will give in prey to you the riches of the Habár Yúnıs (tribe)! [5] I mount my bay horse and [I will bring death to the town].

Notes. — The first two verses allude to the diffusion in Somaliland of the *ṭarīqah Şālihiyyah*, a diffusion initiated and encouraged by Sayyid Muḥammad ibn 'Abdallāh (by the British called the Mad Mullāh). The *ṭarīqah Şālihiyyah* is a moslem congregation and has its headquarters in Arabia. (The Mullāh in the song says: I have gathered together the Mussulmen of the other bank of the Red Sea (viz. Arabia) with the Somali Mussulmen) My Somali say that in the Mullāh's camp and generally in British Somaliland the congregations *Qādiriyyah*, *Aḥmadiyyah* and *Muḥammadiyyah* are also diffused. Some of the Somali say that *Aḥmadiyyah* and *Muḥammadiyyah* are a sole congregation, being two names of some "*zawāyā*". Others say that *Muḥammadiyyah* and *Şālihiyyah* are one congregation under two different names. Prof. Nallino kindly informs me that, in his opinion *Şālihiyyah*, *Muḥammadiyyah* and *Aḥmadiyyah* are historically the same thing. The congregation is called *Aḥmadiyyah* from Abū'l-'Arā'ış Ahmad ibn Idrīs, master of many illustrious mystics, died at Şabyā 1253 heg.; Muḥam-

1) However, Bricchetti Robecchi in his book *Somalia e Benadir* (Milano 1899) says "the blood price of the low castes is half the blood price of a Somali of the high castes". [Cfr. now *Somalia*, vol. II, pagg. 28, 289, 292-293].

madiyyah, because Aḥmad is a Koranic name of Muḥammad; and Šāliḥiyyah, from Muḥammad ibn Šāliḥ ar-Rašīdī, principal disciple of the Soudanese Ibraḥīm ar-Rašīd ibn Šāliḥ ibn 'Abd ar-Raḥmān, who was the most faithful follower of Aḥmad ibn Idrīs. Prof. Nallino adds that as the followers of the congregation of Aḥmad ibn Idrīs are called also Idrīsīyyah, specially by the learned, and the disciples of Ibraḥīm ar-Rašīd are called also Rašīdiyyah, so there would be five names for the same thing. Professor Nallino's opinion is confirmed by my Somali, who say unanimously that the Aḥmadiyyah and the Šāliḥiyyah celebrate the "*ḍikr*" (viz. the feast) of Aḥmad ibn Idrīs. As to the Qādiriyyah it is to be noted that they are the followers of the well-known brotherhood of Sayyid 'Abd al-Qādir al-Gilānī, which has its head-quarters in Baghdad. Along the coast, according to my Somali, there are also "*zawāyā*" of the tariqah Mirḡaniyyah.¹⁾

The last verse of the song, [had been artfully modified as to] appear irreverent towards the prophet: *Muḥammad an mōda Nabigēna*, "I will resemble our prophet Muḥammad". Yūsuf 'Alī, a native of the Majerten Sultanate, tribe 'Ismān Maḥmūd, clan Bah Yaḡūb, has given me a different reading of the first two verses. This is:

bāddatān mā-niga masālla ku ḍigāy sidi marākibta
ō mūsliḡma ān wālālāyn mā-niga wāddā wālālsiyāy.

[1] Have I not perhaps placed on this sea a mat for prayer, like a ship; [2] and have I not so made brothers among themselves the Mūsulmen, who were not brothers?

III. ANOTHER BOAST OF THE MAD MULLAH.

(This text belongs to the dialect of the Majerten living in the homonymous Sultanate, a dialect that differs in some particulars from the dialect of the Somali living more south, in the Sultanate of Obbia. I have had this song from Muḥammad 'Abdallāh, native of the tribe 'Ismān Maḥmūd, clan Bah Lelkase. [Alliteration in *b, ḍ, m*]).

Text. — *baddās olōša bēdan lā gu mā maró bilāha sāytūne*
libāḥ ba'ba'ta lā gu mā tagó wā kú bayáda'e

1) As to the general question concerning the moslem congregations in Somali-land, see Paulitzsche, *Ethnographie Nordost-Afrikas; Die geistige Kultur*, etc., Berlin 1893, pag. 72; BRICCHETTI ROBECCHI, *Somalia e Benadir*, pag. 422; FERRAND, *Les Somaliens*, Paris 1903, pag. 227; CARLETTI, *I problemi del Benadir*, Viterbo, 1912, pag. 68. [Cfr. now vol. I, pagg. 187-203].

ḡeg darkēn lā ma sō šubtiyo ḡābag ḡunkalēdda
wabāyo ḡig lā gu mā maršiyó ḡāwa' ku yālle
dabāda lā ma sō maró ninku dāyaha nā'ēbe
šāf maródi lā má tābtó iyyo šeribāda āre

Translation. — [1] This sea that roars is not crossed in a canoe in the months of the monsoon. [2] To a shark which tosses one does not go: you would be beaten! [3] One does not make the poison of its sap run from the fibres of the euphorbia. [4] With the "*wabayo*" one does not rub the blood on the scar; [5] One does not follow behind a man with an unlucky look. [6] One does not touch the scars of an elephant nor the moustaches of a lion!

Notes. — The Mullāh, according to the song, would be the lion, of which the enemy (the British) cannot "touch the moustaches"; so it is impossible or little advisable to do any of the things enumerated in the song. It is well known that the sap of the euphorbia is poisonous (v. 3); that the Somali use the poisonous sap of the *acocanthera wabayo* to poison their arrows (v. 5). Boasting of this kind must be commonplace in Somali poetry; also my Marrēhān informant (see Song VI) knows a boast of the Mullāh, very diffused in South Somaliland, that begins. [Alliteration in *t*]:

nin maródi tahabāy ō túbka lēḡšā lā wā
nin libāḥ tūnka tābta ō ū tomburiya lā wā

[1] There is no man who lays hold of an elephant and leads him round about a crowd! [2] There is not a man who grips a lion by the nape of the neck and gives him a punch. (So, probably concludes the song, there is nobody, who can master the invincible Mullāh). It is to be noted in reference to the first verse of this distich that the Somali, like the other natives of East Africa, are unaware how to tame the elephant and utilise him, as is the case in India.

IV. "WHAT IS BETTER FOR ME?"

(The song that follows belongs to the dialect of the Majertens of the Sultanate of Obbia. See preceding song. I heard it from Wārsāma Nūr, a native of the 'Isā Maḥmūd clan. [Alliteration in *r*]).

A Majerten possessed a very fine horse. The son of the Sultan of Obbia (viz. 'Alī Yūsuf, the present Sultan [in 1918]) desired it, and in fact had it taken away. Later some soldiers of the Sultan encamped near the

house of that Majerten and damaged him, not a little, by their devastations. The poor man, then, sang these verses [alliteration in *r*]:

Text. — *sayyidka addunki rogāy ō_rēra bā biyāy*
īyyo āyyaḥa abūrki ī_gā 'unāy ī_ma kā_la rōne
nāgti ān rarāyāy ō_rālli noqón wāyḍāy
īyyo abōrki rārta ī_gā 'unāy ī_ma kā_la rōne
fāraskāygi nimánka ka rarāy ō_āri ān_la_gā rēbin
īyyo hātan ra'īyyada nō timid ī_ma kā_la rōne

Translation. — [1] Between the Sáyid (the Mullāh), who upsets wealth and exterminates people [2] and the locust who has eaten the buds in my damage, which is better for me? [3] Between the woman I have married and who has never been contented [4] and the ants that have eaten my stores, what is better for me? [5] Between the men who have carried away my horse and have not left a single sheep, [6] and the subjects, who now have come to us, what is better for me?

Notes. — The poet asks which of his evils is better or lighter for him: the war with the Mullāh (= Sayyid Muḥammad ibn 'Abdallāh) or the locust? the discontented wife or the ants? the Sultan's son, who has stolen the poet's horse, or the soldiers who have depredated him?

V. THE DEATH OF NASĪB BUNDA.

(As to the dialect see preceding song).

Nasīb Bunda, a freed Suahili slave, founded in Southern Somaliland [on the Juba river] a curious republic, whose subjects were all fugitives or liberated slaves. Nasīb Bunda died some years ago; his death was the signal of violent struggle among the liberated slaves for the succession to the governor of the state. A Majerten of Obbia, emigrated to Benadir, so jested on this dispute of the slaves [alliteration in *b*]:

Text. — *holkt-yyo Bosáso īyyo Qáu wā_la_gā barōrtāé*
biḍḍōdka Kisimāyu
wā_is_lá wādā bogtóhāé
Nasīb Būnda dabāḍis ma_unin
būr īyyo 'idāne

Translation. — [1] As far as Bosaso and Qau sad lamentation is made [2] for the slaves of Kisimayu. [3] Among themselves they are wounded! [4] They have no more eaten, after (the death of) Nasīb Bunda, [5] butter and spices.

Notes. — Bosaso and Qau are two ports of the Sultanate of the Majertens known by the Arabic names of Bender Qāsim and Bender Ziyādah. The singer says "the slaves of Kisimayu" meaning "the Negro people".

VI. THE MAD MULLĀH'S DAUGHTER.

(This song and those following till Song XVI. belong to the dialect of the Marrēhān. I had them from Muḥammad Ḥassān, a native of the Marrēhān tribe, clan Bah Ogadēn. For the geographical distribution and the dialect of the Marrēhān, see my paper: "Testi di diritto consuetudinario dei Somali Marrēhān").¹⁾

Sayyid Muḥammad ibn 'Abdallāh refused to give his daughter Fāṭimah as wife to the son of 'Alī Širé, Sultan of the Wārsangāli tribe. The latter had bespoken her, promising a "yarad" of ten camels loaded with silk and draperies. A poet of the Marrēhān clan, who was at the camp of Sayyid Muḥammad, sang these verses [alliteration in *h*]:

Text. — *hírka dogālā nin wālbi bā hába lā yaháye*
nin wālbi bā hawáda Fāduma yū hinganayá'e
wihí hōyáded la_gá hēlāy wā_la_gá hawāystá'e
nín wālība huruwāyn bū_ká flān hára' la_mōdiye
darāwīšta halkās degtāy hābār wādāgāne
la_má hubóy sidās inū kú hēlá hára' la_mōdiye
allāuyā mālāhās muqqadāydu hárag mid ū sisto

Translation. — [1] Every man would reach the grassy hill! [2] Every man vainly wants the love of Fāṭimah. [3] That for which the mother of her (Fāṭimah) was obtained is the just (price). [4] To each man it is enough to get good oxen, it (the promised price) seems little! [5] The Dervishes established here have but one mother. [6] It is not certain that he can obtain from her (another girl); it seems little! [7] By God, with this money, in my presence, he could buy but a skin!

Notes. — The Somali to obtain a girl as bride must pay in certain circumstances some nuptial gifts; one of these is the "yarad" that represents the price of the bride, which the lover pays to her father to obtain her as a wife (cfr. my "Testi di diritto consuetudinario dei Somali Marrēhān" above cited).²⁾ The "yarad" offered by the son of 'Alī Širé for the Mad Mullāh's daughter seems too little to the singer:

1) Cfr. now *Somalia*, vol. II, pagg. 75-86.

2) Cfr. *Somalia*, vol. II, pag. 85; ed *ibidem*, pagg. 56-57.

he even says that at that price the young pretender could not even obtain the daughter of a follower, of the Mullāh, because the Dervishes are considered as brothers among themselves (v. 5) and, this being a little price for one of them (viz. the Mullāh), nobody would concede his own daughter for that "yarad". "Buy with that money some tanned skins on the market and do not ask for the daughters of the Dervishes", says the minstrel (v. 7).

VII. ANOTHER BOAST OF THE MAD MULLĀH.

[Alliteration in g]

Text. — *gólíki daríga án lahâ gúluf ká hēnsáye*
bádda gautegeéd án lahâ yeráhã gēs qáda
Golól iyyo bannán bán lahâ gebegebe bári
Garáw án lahâ gálin kú furó gatiya aúre
Gafergalkís án lahâ góla ká megáro
Hassân-gamás-ku ġabí bán lahâ gēdáha ġíbsadáe
gēd rarán fúl bán lahâ gēda Marrēhâne

Translation. — [1] I have the enclosures of the congregation where the horses are saddled for the catch! [2] I have the shore of the sea; so I can take the flank (of the enemy). [3] I have Golol and the plain, where I have assembled (my men) in the morning. [4] I have Garaw; where at sunset my tired camels are loosened. [5] I have the marshes of Gafer where I can build enclosures. [6] I can break the Hassân-Gamas (even) while I remain lying on the grass! [7] I can climb the highest tree: the trees of the Marrēhân.

Notes. — The Mullāh enumerates his possessions: Golol, Garaw, Gafer are all localities of Nōgāl, says my informant. The rēṛ Hassân-Gamas (v. 6) is a tribe of Ogadēn. As regards the last verse relative to the Marrēhân, it must be observed that the territory of this tribe comprises the southern part of the region of Obbia, a part of Benadir on the Juba, (left bank) and a part of the right bank of the Juba as far as the Ethiopian border. Thus the Mullāh having the Marrēhân as allies could make use of their territory as a magnificent observatory to spy upon the Italian and English possessions on the Indian Ocean. The words "gēd rarán" (v. 7) are explained by my informant "highest tree"; perhaps it is a kind of very tall tree, which can be used as an observation post by the Somali.¹⁾

1) [But as to *gēd rarán* in Somali folklore see here above pagg. 158-159].

VIII. REQUESTING COMPENSATION FROM THE MULLĀH.

A scout in the service of the Mad Mullāh asked, with these verses, his master for a part of the booty as compensation for services lent. [Alliteration in d].

Text. — *Nōgāl durúqsan anigo faḍḍiyá Halín duládkêda*
anigo dukkánki kú ġirá dâhírki Muḥámmed
háši abbaháy dôn í yiri nin dēqállā badáne
Dēróy háši Músa Wábaḥ daliyo homayây
sánga dúbbi wáyn háši 'Ali dabrisiyây
inan dufóbo Dabá'i haddánū dabádku wáh ka síye

Translation. — [1] In the far Nōgāl I remain beyond Halín. [2] I am in the shop of the pure Muḥammad. [3] "Ask (even) for my father's she-camel!" he has said to me; man of great liberality! [4] O Dēro! the 'she-camel of Músa Wábaḥ explores the frontier. [5] For the she-camel of 'Ali he (the Mullāh) has bound a muscular horse. [6] May I die, O Dabá'i, if he will not give anything to the hunter!

Notes. — Músa Wábaḥ, the scout or hunter (as he calls himself in verse 6) asks for a gift similar to what the Mullāh has already given to another explorer, 'Ali Bárrá (v. 5). In verse 2, according to my informant, the singer puns: while he says he is in the shop of the pure Muḥammad, meaning to say in the camp of the Mullāh (whose name is Muḥammad), he wants also to say that he belongs to the congregation Muḥammadiyyah (see note to Song II.). Dēro (viz. "gazelle") (v. 4) was the name of the war camel of the Mullāh; Dabá'i (v. 6) was the she-camel of the scout Músa Wábaḥ. As in Abyssinia the warriors are named by the preferred horse, so by the Somali of the hinterland the warriors [address their songs to] their favourite she-camel. Compare similar habits in Arabia.

IX. WAR-SONG AGAINST THE BRITISH.

The Marrēhân clan resident on the banks of the Juba fought some years ago against the British. At the beginning they had the help of the other Marrēhân clans. (See my already cited work: "Testi di di-

ritto consuetudinario dei Somali Marrêhân ").¹⁾ But they lost. Here is a short song of that rebellion [alliteration in *f* and *g*]:

Text. — ànigó firfraya ànigó fól libáh_lā
fár hā_lāy_gū figó é fagáre í gē
ī_gē gūri gālo
haddán gaurá'í wāyo
garób ī gá yēša

Translation. — [1] I am robust; I have the look of a lion! [2] With finger show me the way and lead me to the ranks! [3] Lead me to the infidels' house! [4] If I do not slaughter (them) [5] you will believe me a spinster (and not a man)!

X. REVENGE OF BLOOD.

Two Marrêhân clans, the Siyād Ūgās and the Bah Ogadén, were in continual warfare in consequence of a bloody vengeance that one clan had accomplished on another. Naturally each act of vengeance provoked another, and so they would have been exterminated but for the opportune intervention of the Sultan of Obbia Yūsuf 'Ali, who ordered that the two clans consider themselves sufficiently revenged. Then one of the Bah Ogadén, displeased at this obligatory renunciation of the traditional sacred right of revenge, sang [alliteration in *ḍ*]:

Text. — nin haddū ḍirigsan yaháy lō_má tagó qágo nima ū ḍūbtāy
nin ḍāqalā darán lá la_má degó ḍāma' gīlāle
nin haddū ḍulyál yaháy 'ayyár lá_gu má ḍērāysto
gēl bukán galāy lō_gu má daró Mādi lá ḍaurahāye
araggīna wā_nō_gu ḍurwá rēr ū_sō ḍa 'āye
ḍēh markīn nimán yohóu wā_wāh' bū na_gá ḍimāya'ē

Translation. — [1] If one is a fat man, one does not go to the man who has been made thin by hunger! [2] One does not stay with a man who has lost his pastures on account of the dry season! [3] If a man is sad, one does not play long dances with him! [4] One does not put a sick camel with Madi the favourite (she-camel)! [5] To see you is as if a jackal had assaulted the tribe! [6] Your walking amongst us, o men, is as if something of ours had died again!

1) Cfr. *Somalia*, vol. II, pag. 76.

Notes. — The singer turns to the enemy and says: As it is not pleasing for the satisfied and the hungry, the merry and the sad, etc., to meet one another, so it is not pleasing that we who have been unable to satisfy our desire for revenge, meet you!

XI. DEPREDACTIONS OF SULTAN YŪSUF 'ALI'S SOLDIERS.

In the song that follows the poet, a native of Qólli (a place with wells on the littoral of the Sultanate of Obbia) laments with Sultan Yūsuf the spoliations committed to the damage of the clan of Hawíya, inhabitants of the country, by some soldiers of the Sultan, disembarked at Qólli from a canoe. [Alliteration in *q*].

Text. — márkab qīqāy qórihi Hobyód Qólli gūdihsa
meši husūs ū_gū faḍḍiyāy qoláda rēr Yūsuf
qaúlki la_sō yiri áskari qādán kari wāyḍāy
kú_qamáme goláda inu naháy qóys haddi la_arkó
5 wán ū_qalay qabāu-na_kú darāy qafána ū_sōrāy
ē_āriqi haddāy na_gá qāšen qāta hareggisi
aúrki biya nō_qādi girāy sārta qalabkōda
na_gá qāté Qaúlo ḍašāy tyyo Qolásta irmāne
boqoró maháy la_gú qoslá tyyo la_ī gá qādie
10 ō maháy málka ku_lá qaybsadán la_ī ga_gá qādie

Translation. — [1] Smoked a wooden boat of Obbia in the interior (roadstead) of Qolli. [2] It stopped in a chosen place among a noble clan of Yūsuf's people. [3] (But) the soldiers have not been able to execute the orders. [4] I complain that we are a noble clan if they look at the huts. [5] I have slaughtered a calf; I have added cold water (to the calf) and given it to the horse-flies (viz. to the soldiers) to eat. [6] In return when they have slaughtered our sheep, they have (even) taken away the skins! [7] On camels that carried water for us they have loaded their baggage. [8] They have taken away Qaulo (the she-camel) in child-birth and Qolasta (the she-camel) full of milk. [9] O King, why scoff and rob me? [10] and why must they divide among themselves the riches they have taken from me?

Notes. — I am not certain of the meaning of the word "qamam" in verse 4. If the explanation given by my informant is right, the verse means: "I am sorry we have some fine huts, a fine village, because these soldiers, seeing our dwellings from afar have desired to come here!". Qaúlo and Qolásta (v. 8) are names of she-camels (see note at song VII).

XII. SPECIES OF WOMEN.

This interesting song [gabāy] was composed by a Marrehān minstrel, named 'Anšuro. For its poetical form it seems of the best Somali poems [alliteration in s]:

Text. — *sūqda gabāy 'Anšuro bāriyahās sār ū mā qādēne*
tān iyyo sabān horēna wānō gū salūgtēne
haddān mānsa lō surumadāyn wā sibsibatāe
sāhibāyō í maqāl tēhda na_gá sūgāysin
 5 *hādda imminku ḥalāy sēhatāy lāy salahantya*
sóddon wāyē nāguhū mahān ka_lá sifēn wāye
saddēhdi wallāhōd tnan ka_lá sehāyaye
in_kāst-ō suldān dālāy 'armali sāfi la_gá wāye
aniga sirtēdi bartā mahā-yyo sārkāyga
 10 *hābba wāyn sinnāda gōgtāy ō_dābanku sūn yār*
kōl haddī sibrār nās ku_yahāy mahā-yyo sārkāyga
garbihēda middi middi subak-ku yāl wāda sanūnāyssa
ō usgagēdo wā_sīda sūnko mahā-yyo sārkāyga
nāgāha middi gāban ō_gilihsan ō_fōl ḥumā
 15 *ō_idifku gamēlā yahāy nō gēyan ma ahā*
gārba sīban lāy kōl haddē gorāya sāytāysān tahay mahā-
yyo sārkaýga
sīdi gēl Bullāla ū sāftō ō_sagāl gū ēgayā
āma wīlāl-lānto ū so'dó ō_sēdda rēr boqór
āma 'olūma saúdkī siddā ō_ḥāḡki ū sāyāhaysā
 20 *gabāqda wārkhēda donyūhu sīdsidīn*
āma yērāhē mēl sarē ka_dalān mahā-yyo sārkāyga
dēhdo ō_siriqa labadēda sabārti lá ka_lá so'āy
lēg sūbana sayddāda ga'nēd tīma sawāhīma
sān qarōr lā_ēgāy iyyo ilkāha sūfka la_gá yēlāy
 25 *kōl ūm-bā sāḥaó na_sī sūbanti nō bagāye*

Translation. — [1] " In these mornings 'Anšuro has no more played in the paths of poetry; [2] yet in the past he did not scorn (the song). [3] If poetry is not guided rightly, it wanders vainly: [4] O my friend, listen unto me! Don't delay the song to our harm!" [5] You have so caressed me in the night whilst I slept. [6] Thirty are the types of women. Why can I not describe them? [7] O the three "By God!" I will show them! [8] In any case even she, whom the Sultan has produced, a woman without a husband a modest one is not to be found.



FIG. *56 - BAMBINI EYLÀ DELLA REGIONE DEI BÜR



FIG. 57 - IL WĒBI A BŪR QALANE

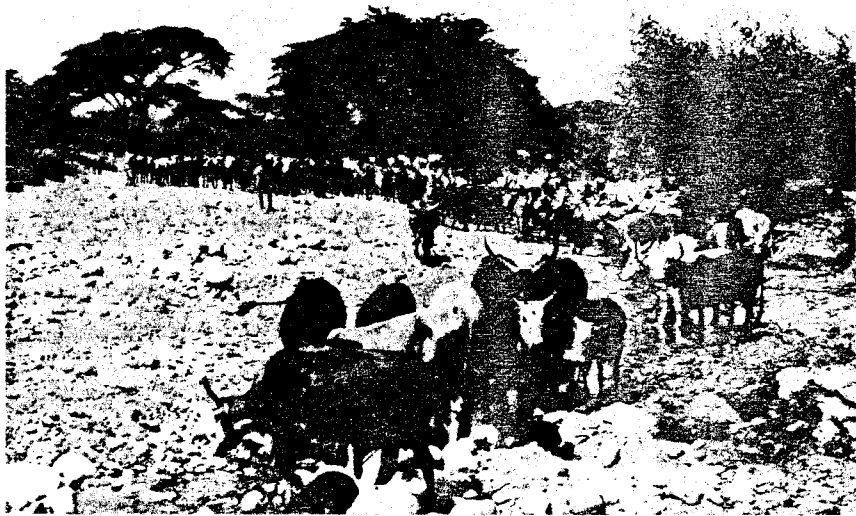


FIG. 58 - BOVINI ALL'ABBEVERATA NELLA REGIONE DI BAIDOA



FIG. *59 - L'UEBI SCEBELI PRESSO BELED WĒN



FIG. 60 - AFMADÒ - BESTIAME AI POZZI DI AFMADÒ NELL'OLTREGIUBA

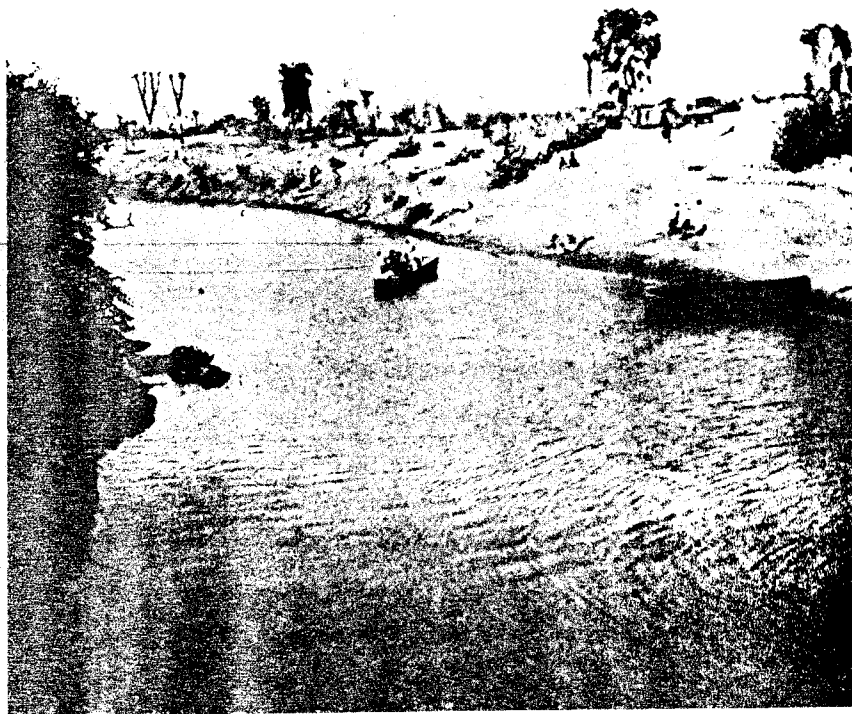


FIG. *61 - IL WĒBI AL TRAGHETTO DI BELED-WĒN

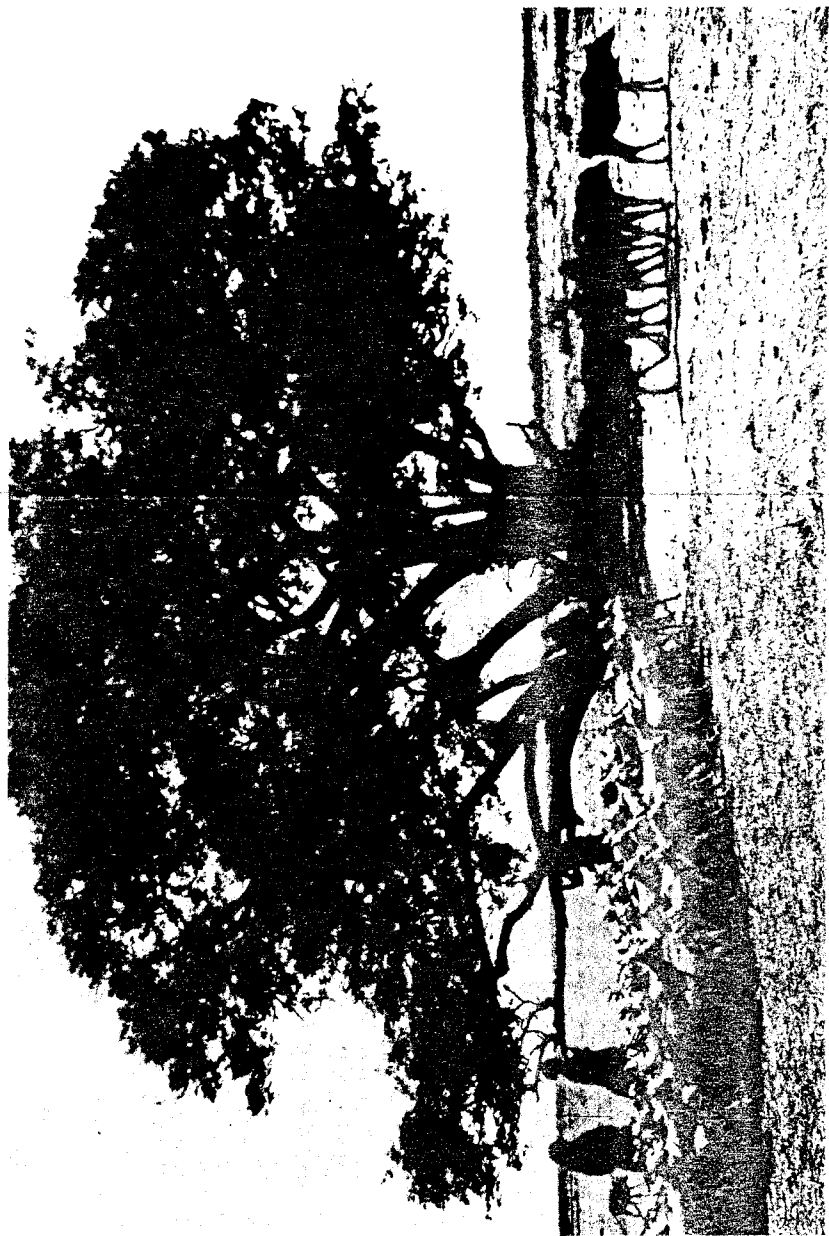


FIG. 62 - YED - BESTIAME AL PASCOLO

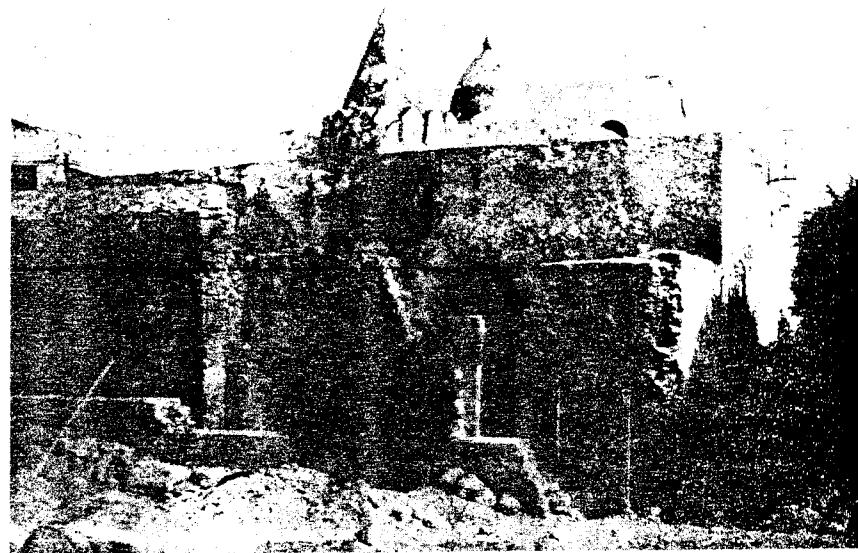


FIG. 63 - MOGADISCIO - LA MOSCHEA DI FAHR AD-DĪN



FIG. *64 - TERMITAID IN MIGIURTINIA

[9] I know their cunning; which (of them) will be my joy? [10] The mature girl, who has lived years, and who has furrowed cheeks, [11] and is as if little skin bags were used (by her) as breasts! Which (of them) will be my joy? [12] Another, because of the melted butter on her shoulders, stinks, [13] and her dirtiness is like poison! Which (of them) will be my joy? [14] Another is short, swings herself and has ugly look; [15] her dirtiness is the refuse; I am not drawn to her! [16] Another has lean shoulders, and is as when the ostrich is bound by the feet. Which (of them) will be my joy? [17] Like the camels that at (the wells of) Bullala array themselves, and stay there seven seasons; [18] or like children who go and sing gay songs and are relatives of the king's family, [19] or like the learned who raise their voices and begin the pilgrimage; [20] the fame of the girl is brought by the ships here and there; [21] or they cry that she is born in a high position. Which will be my joy? [22] From her thin waist her hips are splendidly divided, [23] beautiful thighs, swinging hands, silken hair, [24] admirable nose, teeth like white wool! [25] O right Lord, give us at last the beautiful (girl) who meets our hopes.

Notes. — After a short prologue, in which the poet reports the speech of his friends who have pushed him to sing, 'Anšúro describes some kinds of women whom he does not want: the woman without modesty (v. 8-9), the spinster (v. 10-11), the unclean (v. 12-13), the short one (v. 14-15), the thin one (v. 16). Then he goes on to speak of the woman he loves and describes her beauty (v. 17-25). The fame of her beauty, he says (v. 17-20), cries more aloud than the camels' mews at the springs, more than the songs of the children,¹⁾ more than the songs of the pilgrims going to Makkah. "The three 'By God!'" (v. 4) are the three forms of swearing: "wa'llāhi, bi'llāhi, ta'llāhi".

XIII. THE HORSES' SONG.²⁾

Text. — *kāu ġirā darmán gābān ahā ō ħabārti gondāyé*
lāba ġirā ġūrigi tyo gammānka bā gālib kù ħkāy
sāddeḥ ġirā sittā' an ū qorāy gūluf kù goggōy
āfar ġirā affotima rāg lō ōrodka qayrānše
 5 *šān ġirā šakallāda ġerō širārka ī lā ġōga*

¹⁾ It is well known how the children of Somaliland gather to sing satiric song. See *Reinisch-Somali Wörterbuch*, Wien 1902, sub voce "ħōyħōytan".

²⁾ [Alliteration in *g* (vv. 1-4); *alef* (v. 5); and from v. 6 to 11 alliteration with the first letter of the numeral; v. 12 alliteration in *l*].

léh ġirā lehādi intū ka_ġabó lába kúb bēdāye
 todóba ġirā tumātiga án ridó i_lá tadirsiye
 siddéd ġirā sibrárka iyyo ninka síga kú 'addāye
 sagál ġirā sangáha 'ár ku_marāy órod ku_ēbāy
 10 tóbán ġirā tin lahā bi'id tála ku_enfādši
 káu iyyo tóbán ġirā gafláha wērarka káligi gél dōnta
 ġuga dambé takári bōbtadó lō_ġú tumbāhišiyē

Translation. — [1] One year old the foal is small and sucks his mother('s breast). [2] Two years old the weaned foal and the pony are equal in the gallop. [3] Three years old; I have cut for him a collar and in the catch I have made a massacre. [4] Four years old, he is of value to man and in the running is excellent. [5] Five years old; I break the cords of his legs and he is with me in the meetings. [6] Six years old, when he has long reins, he springs on two legs. [7] Seven years old; the point of the lance I throw runs with me. [8] Eight years old, he whitens with dust the leather bag and the horseman. [9] Nine years old, he passed by the spotted steed and jests with him. [10] Ten years old, hairy; the antelope makes him fail in the plan. [11] Eleven years old, he runs badly and likes to fight only with camels. [12] In the following years the horse-ticks bite him; therefore one covers him with snuff.

Note. — Every verse of the song describes the quality which the horse has in each year of his life.

XIV. SONG OF THE OX SHEPHERDS.

[Alliteration in 'ayn]

Text. — 'Él 'Addá Mudug iyyo 'éša Himanóde
 'Arou labádo wā lō_má 'araróe
 wā_ól ġogāyēn

Translation. — [1] To the White Source and in the Mudug to the wells of Himan, [2] to both (these sources), O 'Aro, don't run! [3] The enemies are there!

Notes. — Himano and 'El 'Ad (viz. the White Source) are localities with wells in the Mudug region at the frontier between the Marrēhân and the Majerten's tribes — 'Aro is one of the Somali traditional names for oxen, as Gēdo, Lân, Qolásta, etc., are traditional names for camels.

XV. DANCE SONG.

[Alliteration in g]

Text. — ġabló sa 'abó
 ná ma_wáh la_ġá gabóbbayé
 ná ma_wáh gabār í diddá
 ná ma_wáh gób illaudá
 sāu ma_wáh gabār í diddá
 ġabló sa 'abó

Translation. — [1] O dance! O clapping of hands! [2] Women, has one perhaps grown old? [3] Women, will some of the girls perhaps refuse (to dance with) me? [4] Women, will perhaps some of the noble men neglect (to dance)? [5] Do perhaps some of the girls refuse me? [6] O dance! O clapping of hands!

Notes. — In all Somali songs, which precede the dance, we have, as noted, the poetic contrast between the cavaliers, who invite to dance, and the dames who begin by refusing and end by accepting. The preceding song is, naturally, recited by the cavaliers.

XVI. SONG TO ONE'S OWN HORSE.

(ġērār)

Text. — allāuyā, nēska madóbi
 má halqá máġrib bá
 ō_id ka madánhayá
 má haréri maqóla
 5 ō_mánku hātán mará
 ō_kú mišartāy naqdá
 má ġarób qillaudá
 ō_muqlád qūqa maršá
 ō_wilál qauránhayá
 10 bánka Sáylli iyyo Sigo
 iyyo lafihi Sirurád
 iyyo maġalōyin sâhil
 sūbah bân ū marmárae
 ma_darūr so'otá

Translation. — [1] By God! the black creature! [2] Is it perhaps like an ostrich at sunset [3] that flies from the people? [4] Is it perhaps like grass that grows, [5] and here the buds come out [6] and the grass grows full? [7] Is it perhaps like a loose maiden, [8] who with herbs rubs the womb, [9] and the young men spy her? [10] In the country of Saylli and Sigo [11] and in the bones of Sirurád, [12] and in the towns of the littoral, [13] to-morrow I will walk! [14] Is it perhaps a moving cloud?

Notes. — The singer celebrates the quality of his own horse: swift in the catch as an ostrich, fresh as the buds, elegant as a girl, majestic as a cloud that goes gravely through the sky.

XVII. WAR SPOILS OF THE MARRĒHÂN.

Text. — *Ogadên tyo Marrêhân daqankôda ts ku hál wáyé. haddây nin dilân, wā fānhayân ô bâl gorāya timohôda bāy kú sūrānhayân. Ka bá-di gabaḍḍa waháy tiri:*

haddâd bâl dōnto, Bulló, Širā yād bér ġāri lahayde'é
haddâd ġêl dōnto, Bulló, Salbāy sabártu sinayáye

Širā nin Marrêhân wáyé, Bullána Ogadên wáyé. nimánka Marrêhân haddi 'ól dūlahayân ô nínki nin diló kátun bú qādānhayá ô firin madāu ô wā-ranka samadīsa madāu bú qādānhayá.

Translation. — The Ogadên and the Marrêhân have the same customs. If they kill a man, they sing boasting songs and dress their hair with an ostrich feather. Then the girl says:

If you desire the feather, O Bullo, you must break the heart of Šire!
If you desire camels, O Bullo, at Salbey their legs are arrayed!

Šire is a Marrêhân, Bullo is an Ogadên. When the Marrêhân make an expedition, if one of them kills a man, he puts a ring (on his finger), a black comb (in his hair) and takes a lance of black wood.

Notes. — The custom of putting a feather in one's own hair is diffused also by other East African populations. An informant of mine, a native of the Majerten, who has travelled in Ogadên, has told me that when an Ogadên warrior has got victory in an expedition, he must fulfil this rite. He covers himself with a whole skin of antelope, from which one has not taken away the horns, putting on his head the skin

of the antelope's head. Then his friends feign to assail him striking blows with their spears, till one of them hurls his lance in such a way with a blow on the antelope's head that it passes in the space between the horns, close to the vanquisher's head. Then the warrior has got the right of decorating himself with the feather of an ostrich.¹⁾

According to my Majerten informant, there is the custom by the Ogadên tribes that solemn receptions of their own friends are made with a similar rite: they feign to strike again and again their guest with the lances — as if they would like to try his courage. This custom is diffused also by the tribes living in the northern basin of the Wèbi Šabéllā.

XVIII. THE JOYS OF THE YIBIR.

(This song and the following belong to the dialect of the Hawiyya of Northern Benadir. I have gathered them from Jārah Bérri, a native of the Hawiyya, tribe Habār Gidir). [Alliteration in *d*].

Text. — *dayrā Yibrôd wā haddi dūmaro fōšádi*
dayrā labâd wā haddi lo dāmbariyádi
umúl duhatây ô mēl day'ân dába faristoy
ġērôy mandêraha dubtên ka má darêrôy
waháy dába ū du'ayân haddi lo dāmbariyádi

Translation. — [1] The joy of the Yibir is when the women bring forth. [2] The second joy is when the cows have the colostrum. [3] The lying-in woman has the pains, and he (the Yibir) is sitting down behind (that) impure place. [4] He awaits, he does not go away from the roasted stomachs. [5] They then cry blessings when the cows have the colostrum!

Notes. — The singer laughs at the custom of the Yibir (see above pag. 197) to receive a price for every birth of a Somali child of high caste. Will the Yibir claim a gift even when the cows bring forth? — so ironically asks the singer. — It is well known that the Somali do not eat the tripe; this and the other impure parts of the slaughtered animals are given to the men of low caste, who eat them; therefore the singer (v. 4) says the Yibir is a waiting greedily "the roasted stomachs". Remark that by the Somali, as by all the Moslem populations, the lying-in woman is ritually impure (the song mentions in v. 3, the "impure place", the place of the child-birth).

1) [This seems rather the rest of an initiation ritual].

XIX. CALLING FOR PEACE TO SULTAN YÛSUF 'ALI.

There was a war between the Abgâl tribe and the Hawâdlä. After a combat near the Wêbi, the Sultan of Obbia declared himself favourable to the Abgâl and was about to intervene in the war against the Hawâdlä. Then a poet of this tribe sang as follows [alliteration in h]:

Text. — *alläuyä harbîga Yûsuf 'Ali há harragäyn mânte*
oyân harîri Yûsuf 'Ali ku harragón mânte
oyân há harârin biya 'élka Hâraððêre
oyân harârâda ku rogin ilâhi himâye
 5 *alläuyä Abgâlo hummayn 'ól iyyo hitâya*
oyân 'askari wâ hunde uhiyi wâ laynên
oyân 'ólki Wêbi habsadîy hogóbyadâs kénin
oyân haleláda kâ kénin hogóbta Hawâdlä
oyân heryâha wélkâ wâyn wêrar kú hagâgin
 10 *oyân garûr hân ku girá haúdku ka lá goynin*
oyân 'Abdullâha ðergây ô láqan há lá hisâbin
[hähây ninki yirâ naftâda haddín la horaynin]

Translation. — [1] By God! O Yûsuf 'Ali, don't dress yourself for the war to-day! [2] O! O Yûsuf 'Ali, dress yourself with silk to-day! [3] O! Don't embitter the water of the source of Hâraððêre! [4] O! Don't overturn the bottom (of the fountain)! The spouts gurgle! [5] By God! O Abgâl, don't make bad war and swearings! [6] O! There are many soldiers; they raise their cry of war! [7] O! May the war be ended at the Wêbi! Don't bring it in these huts! [8] O! Don't take away the she-camel in child-birth from the house of the Hawâdle! [9] O! Don't array the army against the meat of the big calves! [10] O! Don't break on the steppe the pot which contains curdled milk! [11] O! Don't think as 'Abdullâh, who has grown big (superb) and greedy! [12] [If your mind is not hindered by the men who say always: yes!].

Notes. — The singer incites Yûsuf 'Ali to remain in peace. Don't desire — says the singer — to derange the tranquillity of the pastoral life of the Somali! The spouting sources, the she-camel and her little sons, the big calves, the good milk! Could all these pleasures of the peace be abandoned to fight a sanguinary war? No — replies the poet — may the war be ended after the combat at the Wêbi: may the Abgâl

honour their swearing of armistice and may not the Sultan pay attention to the intriguers! Hâraððêre (v. 3) is a source, south of Obbia. 'Abdullâh (v. 11), I suppose, is one of those, who had incited the Sultan to intervene in the war.

XX. THE BETROTHAL

(This text belongs to the dialect of the Hawiyya in Benadir. I have gathered it from Abbúkur 'Arif, a native of the Abgâl tribe).

Text. — *nin haddôu gâbâr dôno gâsân iyyo wâran iyyo tûsbah*
wâ bihiya. gabûti bā lá yirâ, áwal fâras wâ lá bihi girây; hádda má
lahâ. gabûti gabâðða cdögêr wâ qâððhayâ. adögêr haddóuson gögin,
wâlâlkêr wâ qâððhayâ. wâlâlkêr haddóusan gögin ilmadêrkêr wô qâððhayâ.
gabâðða haddây ilmadêr án lahâyn ninki higâ qâððhayâ. nin haddôu
gâbâr dôno ô gâbâr tolktís wâyé gabûti má bihiyo.

Translation. — When a man gets betrothed with a girl of any other tribe, he pays with a lance, a shield and a Moslem chaplet. This is called "gabûti". Formerly one paid also a horse; at present no more. The girl's father receives the "gabûti". If her father is not living, her brother receives it. If her brother is not living, her cousin receives it. If the girl has no cousins, some relation of hers receives it. If a man gets betrothed with a girl of his own tribe, he does not pay the "gabûti".

Notes. — Comparing this text concerning the gift for betrothment with the rules of the customary law of the Majerten and the Marrêhân Somali, we can remark the following differences: by Majerten custom one pays also a horse (besides the lance, the shield and the Moslem chaplet); and the gift is presented to the bride's brother and not to her father. By Marrêhân custom instead of the shield one gives a toga. The gift is called by the Majerten and Marrêhân "gabbûti" and not gabûti.

1) [Cfr. now Somalia, vol. II, pagg. 54-56, 85, 307].

VIII

LINGUISTICA

1. Quelques notes sur la phonologie
du Somali. - 2. Il gergo degli Harla.

QUELQUES NOTES SUR LA PHONOLOGIE DU SOMALI *)

Le système consonantique du somali comprend:

Labiales		<i>b</i>	<i>f</i>	<i>m</i>
Dentales	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>ɗ</i>	<i>n</i> (<i>n̄</i>)
Prépalatale		<i>ḡ</i>		
Liquides				<i>l, r</i> (<i>r</i>)
Sifflante			<i>s</i>	
Chuintante			<i>ʒ</i>	
Gutturales	<i>k</i> (<i>ḥ</i>)	<i>g</i>		
Vélaires	<i>q</i> (<i>q̄</i>)			
Laryngales	'	'	<i>ħ, h</i>	

Note. – Pour les variantes entre parenthèses: *q̄* s'entend aujourd'hui dans tous les dialectes septentrionaux (*isāq, dārōd, hawiyya*); *n̄* dans les dialectes *hawiyya* et *sab* (au sud); *r* dans le dialecte *dārōd* des Oga-den; *ḥ* dans le dialecte meridional des Sab.

Le système vocalique est très simple:

	<i>i</i>	
	<i>e</i>	
<i>a</i>	<i>o</i>	<i>u</i>

Les semi-voyelles *y* et *w* ont une individualité phonologique nette et représentent parfois une réduction de consonnes: dentales (*y*) ou labiales (*w*).

Les traits caractéristiques de ce système sont les suivants:

1. – Le manque de *z* (et de la chuintante correspondante *ʒ*). Les Somalis n'arrivent pas même à prononcer la consonne *z* dans les mots étrangers (par ex. arabes), et aujourd'hui ils prononcent *s* à la place

*) Dai «Compte-Rendus du G. L. E. C. S. (Groupe Linguistique Etudes Chamito-Sémitiques) de l'Ecole des Hautes Etudes à la Sorbonne», IV, 1947, pagg. 53-57.

de *z*. Il est toutefois remarquable qu'il n'en a pas été ainsi dans l'état ancien de la langue puisque les mots (arabes) adoptés anciennement ont constamment *d* à la place de *z*. La consonne *z* manque dans un grand nombre de langues couchitiques, et dans toutes ces langues la correspondance *z* > *d* est normale. Si l'on considère la situation géographique des langues où *z* manque, on voit que cela ne correspond pas complètement à nos classifications actuelles des groupes couchitiques. Nous avons, au contraire, une division nette entre les langues situées au nord (agau) qui ont *z*, et les langues situées au sud (sidama; et somali et galla) qui n'ont pas *z*.

2. — La présence des laryngales *h* et *'*. Il faut noter toutefois que, à l'intérieur du somali, il y a une ligne de partage entre le dialecte des Sab (au sud du territoire linguistique somali) qui n'a ni *h* ni *'*, et tous les autres dialectes qui ont les deux laryngales. Historiquement, le dialecte des Sab s'est superposé récemment (au XVII^e siècle) à une population parlant galla (la langue galla n'a pas les laryngales *h* et *'*). Il se peut bien, par conséquent, que, à l'intérieur du somali, on doive plutôt parler de la correspondance actuelle: *h* > *h*, *'* > *'*, dans le dialecte Sab, comme un cas d'influence du substrat galla. Mais à l'extérieur la ligne de partage entre les langues qui ont les laryngales *h* et *'* et celles qui ne les ont pas se prolonge vers le nord et ne correspond pas — encore une fois — à nos classifications. En réalité, le couchitique en général n'a pas les laryngales *h* et *'*, avec la seule exception du somali, du saho et du dankali. Je pense qu'on pourrait peut-être prouver sans grandes difficultés que le galla aussi a eu tout au moins la laryngale *'* dans un état ancien. Ceci nous fait voir, sur la carte, un groupement de langues couchitiques parlées (ou qui étaient parlées, dans le cas du galla) sur les rives de la Mer Rouge et de l'Océan Indien et qui ont les laryngales *h* et *'*. A ce groupe s'oppose le reste du couchitique, sur le plateau intérieur, sans les laryngales *h* et *'*. On peut donc se poser la question de savoir si *h* et *'* se sont effacés dans le couchitique du plateau éthiopien (et ici encore il y aurait à examiner la question des substrats, parce que ni le nilotique ni le soudanais n'ont *h* et *'*) ou plutôt si ces laryngales se sont conservées (ou reconstituées) dans les langues du bord de la mer sous l'influence de l'arabe. Le problème gagnerait peut-être à être examiné en dehors même du couchitique: je veux dire en tenant compte de la situation du sémitique d'Ethiopie.

3. — La série des emphatiques en somali est très limitée: *ḏ* et *q*. Le somali n'a ni *ṣ*, ni *ṭ*, ni *ḥ*. Il est important de noter aussi que le *q* somali est l'explosive vélaire de l'arabe, et le *ḏ* une explosive précacu-

minale. Ni *q* ni *ḏ*, en somali, ne sont suivis de la fermeture glottale qui marque les consonnes « emphatiques » des autres langues couchitiques. Ici encore la ligne de partage est la même que celle qui sépare les langues ayant les laryngales *h* et *'* des langues qui ne les ont pas: le somali fait groupe avec le saho et le dankali, et dans ce cas il est difficile de reconstituer un état ancien du galla.

La question se pose aussi dans des termes analogues: les emphatiques avec fermeture glottale ont-elles été adoptées par les langues couchitiques du plateau éthiopien sous l'influence d'un substrat africain, ou plutôt les langues du bord de la mer ont-elles subi l'influence de l'arabe? Il est à remarquer que, dans ce cas, le sémitique éthiopien, tout au moins dans l'état actuel que nous connaissons, a adopté dans toutes ces langues la prononciation des emphatiques avec fermeture glottale.

Une conséquence phonétique de l'articulation des emphatiques en somali est la stabilité relative de *q* et *ḏ*. Il n'y a en somali aucun des phénomènes, si communs dans les langues couchitiques du plateau, d'alternances des emphatiques entre elles et d'échange de toutes les emphatiques avec *hamzah*. Le trait fondamental de *q* et de *ḏ* en somali est, au contraire, leur sonorisation, sous l'influence des voyelles, en position intervocalique, dans certains dialectes: *q* devient *q̣*; *ḏ* passe à *r* (dialecte ogaden) ou *r* (dialecte hawiyya). On a quelques phénomènes analogues en saho et dankali, pour les mêmes raisons.

4. — Un autre point important du système somali est celui des changements consonantiques en fin de mot. La tendance générale de la langue est de sonoriser les consonnes finales des mots: *k* en fin de mot passe à *g*; *t* devient *d*. Et *m* final de mot devient *n*. Ces changements doivent être attribués historiquement à un état ancien de la langue, parce qu'ils se trouvent aujourd'hui dans tous les dialectes. La même loi s'applique aussi dans le cas de consonnes qui deviennent finales de mots à cause de variations morphologiques: racine *ark* « voir », imparfait *arka* « je vois », impératif *arag* « vois! »; suffixe formatif du genre féminin des noms: sémitique *-at* = somali *ad*, etc.; racine *ham* « faire de la médiance », imparfait *hama*, impératif *han*; racine *hum* « être mauvais », imparfait *huma* « je deviens mauvais », adjectif *hun* « mauvais », etc.

Ces changements sont tellement conformes au génie de la langue que, dans plusieurs cas, dans des néologismes, nous avons, par un phénomène d'étymologie populaire, des reconstructions fautive — par ex. arabe *bustān* « jardin » (emprunté en somali) a un pluriel *bustāmo*, l'*n* final étant considéré comme une modification d'un *m* radical.

Il est remarquable que des phénomènes analogues de sonorisation de la dernière consonne des mots se trouvent dans une langue sémitique du sud éthiopien, l'argobba, qui a par ex. *bēd* « maison », *ehed* « soeur », etc.

5. - Voyelles. Le timbre des voyelles est très net et il y a assez peu de nuances. Certains dialectes septentrionaux seulement (ceux des Isaq occidentaux) ont plus de voyelles intermédiaires (*ē, ē, ö*, etc.) que les autres. Mais la langue, dans son ensemble, se rapproche beaucoup, sur ce point, du galla et du sidama qui sont aussi assez pauvres en variétés vocaliques et qui, comme le somali, n'ont pas la voyelle *a* (de l'agau et du sémitique éthiopien). Ici encore, comme pour le § 1, un ensemble meridional s'oppose aux langues du nord à l'intérieur du couchitique.

6. - Quantité et redoublement. La gémiation des consonnes est en somali un fait purement phonétique et accidentel (en général, les consonnes en position faible — à l'intervocalique — tendent à la gémiation du fait que la gémiation peut les conserver, particulièrement dans les cas éventuels d'homophonie, contre leur possible sonorisation; ainsi *q* intervocalique passe à *r* ou se gémine de *qq*, *k* intervocalique peut se gémier en *kk* et ne pas passer à *g*, etc.). Mais ces phénomènes de gémiation n'ont pas de fonction morphologique.

La répétition des consonnes, au contraire, est un moyen employé pour marquer différentes variations en morphologie, par ex. la formation du pluriel des noms (sing. *wīl* « fils », plur. *wīlal*; sing. *lug* « jambe », plur. *lugag*; sing. *mīn* « maison », plur. *mīnan*, etc.) et la formation du fréquentatif des verbes (*tag* « aller », *tattag* « aller fréquemment »; *tab* « toucher », fréquentatif *tattab*; *day* « regarder », *dadday* « regarder avec attention »; etc.).

La quantité des voyelles n'a pas de fonctions morphologiques en somali. Il est remarquable que cela constitue une différence importante entre le somali et les langues saho et dankali qui emploient l'alternance « voyelle longue: voyelle brève » pour exprimer la différence de genre dans les noms. Il est caractéristique de noter que la diffusion de l'usage de l'article (différencié pour les deux genres) en somali a rendu inutile un pareil emploi de la quantité vocalique.

IL GERGO DEGLI HARLA

Gli Harla sono una tribù Somala che vive oggi nella zona di Harar nell'alta valle del Fafan, a Sud di Goraribi. Gli Harla appartengono, secondo le loro genealogie tradizionali al ramo Dārōd. Il loro progenitore Harla Kombā era fratello di Geri Kombā, progenitore della tribù Geri; ed era anche fratello di Harti Kombā, capostipite delle tribù dei Migiurtini, Warsangāli e Dūlbahanta.

Gli Harla hanno un proprio gergo, detto appunto *af Harlād* 'linguaggio Harla'. Questo gergo, in fondo assai semplice, è fondato principalmente sul principio di invertire l'ordine delle prime due sillabe di ogni parola ponendo la seconda sillaba innanzi alla prima. Ma, come ora vedremo, intervengono anche in alcuni casi altri metodi per rendere le parole meno facilmente riconoscibili.

Ecco alcuni materiali che raccolsi, nel 1926, da un capo degli Harla:

A) PARTI DEL CORPO

testa: <i>dammaḥ</i> (somalo <i>madaḥ</i>)	ungchia: <i>te'ida</i> (som. 'idda-ha plur.)
occhio: <i>šēdda</i> (somalo <i>iša</i> [da *il-tā])	capelli: <i>mitaḥ</i> (som. tima-ha plur.)
naso: <i>nask</i> (som. san-ka)	petto: <i>kabta</i> (som. bag)
bocca: <i>fa'ka</i> (som. af-ka)	pidi: <i>kullah</i> (som. luga-ha)
labbra: <i>šubbima</i> (som. bušimo)	pancia: <i>la'ōša</i> (som. 'alōša [da 'alōl-ta])
orecchio: <i>giḍaḥ</i> (som. dega-ha plur.)	dorso: <i>faḍḍar</i> (som. ḍabar)
fronte: <i>tahāg</i> (som. hagāg)	denti: <i>kilah</i> (som. ilka-ha)
mano: 'annag (som. ga'an)	membro virile: <i>sug</i> (som. gus)
dito: <i>reffah</i> (som. fara-ha plur.)	testicoli: <i>nehī' iyo</i> (som. ḥinīnyo)

B) NUMERALI

1 <i>bou</i> (som. kāu)	20 <i>ballatan</i> (som. labatan)
2 <i>ballah</i> (som. laba)	30 <i>goston</i> (som. soddon)
3 <i>gastaḥ</i> (som. saddeḥ)	40 <i>fa'atan</i> (som. afartan)
4 <i>fa'ar</i> (som. afar)	50 <i>nōtan</i> (som. konton)
5 <i>naš</i> (som. šan)	60 <i>ḥiltan</i> (som. leḥdon)
6 <i>ḥil</i> (som. leḥ)	70 <i>botobatan</i> (som. tōdobatan)
7 <i>botoba</i> (som. tōdoba)	80 <i>bisdētan</i> (som. siddētan)
8 <i>bisdēd</i> (som. siddēd)	90 <i>kasašan</i> (som. sagāšan)
9 <i>kasāl</i> (som. sagāl)	100 <i>qobol</i> (som. boqol).
10 <i>botōn</i> (som. tōban)	

C) NOMI VARI

donna: <i>gān</i> (som. <i>nag</i>)	ovini: <i>da'iga</i> (som. <i>aḍi-ga</i>)
ragazza: <i>baqaḍ</i> (som. <i>gabaḍ</i>)	arco: <i>sanqa</i> (som. <i>qanso</i>)
campo: <i>rēb</i> (som. <i>bēr</i>)	faretra: <i>bagoya</i> (som. <i>gaboyo</i>)
sorgo, dura: <i>dahur</i>	freccia: <i>reffāḍ</i> (som. <i>fallāḍ</i>)
vacca: <i>olta</i>	Harar: <i>Da'ari</i> (som. <i>Adari</i>)
pecore: <i>do'o</i>	

D) BREVI FRASI

- 1) *dintās marraḥāl misé yem'a ahā* 'quell'uomo è Harla oppure no?' (som. *ninkās ma Ḥarlá misé ma ahā*).
- 2) *bagáḍḍa yamá la surgadāy* 'la ragazza è stata sposata?' (som. *gabáḍḍa miyá la gūrsadāy?*).
- 3) *gammáladās ya'án gattí* 'vado in quella città' (som. *magaladās ayyán tagá*).
- 4) *dintán wā la lidé* 'quest'uomo è stato ucciso' (som. *ninkán wā la dilāy*).
- 5) *yamā. wā gōl yaháy* 'no! è vivo' (som. *máya. wā nōl yaháy*).
- 6) *bannád ya mahá* 'C'è la pace?' (formula somala di saluto)¹⁾ (som. *ma nabád bā?*). *bannad ya kariḡá* 'C'è la pace' (som. *nabád bā ḡirá*).
- 7) *ḡamá lēyēysa?* 'Che fai?' (som. *mahá yēlāysa?*).
- 8) *ḡamad ra'ágte?* 'Che hai visto?' (som. *mahád aragtāy?*).
- 9) *buoyé rá'ido wā disé* 'Amico, come va il paese?' (som. *ebbó, árlada wā sidé?*).

1) Vedi sopra pag. 47.

INDICE DELLE MATERIE

(L'indice delle materie e l'elenco delle illustrazioni sono dovuti al dott. Elpidio Jannotta. Un indice generale dei nomi propri sarà pubblicato alla fine del IV volume di quest'opera).

I. - LA POESIA DEI SOMALI

Note sulla poesia dei Somali	pag. 1
I. - L'allitterazione	» 2
II. - I generi poetici	» 7
I. - <i>gabāy</i>	» 7
La Canzone di Ḥāsan Ḥodāy	» 13
II. - <i>gērār</i>	» 24
III. - <i>širib</i>	» 32
IV. - <i>manso</i>	» 34
III. - Canti dei riti per l'ossessione (<i>sār</i>)	» 37
IV. - Nei lavori agricoli	» 39

II. - LA DANZA DEI SOMALI

Note sulla danza dei Somali	pag. 43
---------------------------------------	---------

III. - LA TRIBÙ SOMALA

I. - Il gruppo sociale	pag. 47
II. - Come giuridicamente nasce il gruppo	» 48
III. - Come si estingue il gruppo	» 49
IV. - La gente 'primogenita'	» 51
V. - Le genti minori entro la tribù	» 53
VI. - La nomina e l'investitura del capo tribù ereditario	» 53
VII. - I titoli dei capi tribù ereditari	» 56
VIII. - Il capo tribù elettivo	» 58
IX. - Poteri del capo tribù	» 59
X. - L'assemblea della tribù	» 61
XI. - Rituale dell'assemblea	» 62
XII. - Norme delle discussioni all'assemblea	» 64
XIII. - Poteri dell'assemblea della tribù	» 66
XIV. - Gli 'adottati' dalla tribù e la loro disciplina nella consuetudine	» 67

XV. - Tribù di pastori e genti di agricoltori lungo i grandi fiumi della Somalia	pag. 75
I. - Le abbeverate	» 76
II. - Le adozioni tra pastori	» 78
III. - Accettazione di egemonie	» 80
IV. - Adozioni di stirpi e di famiglie nei villaggi	» 81
V. - Conseguenze sociali dei contatti tra pastori ed agricoltori nella zona dei fiumi	» 82
XVI. - Gli Habar-Wādāg	» 85
XVII. - Gli is-Kašato	» 86
XVIII. - I 'liberti'. Le genti di Negri agricoltori	» 87
XIX. - Le genti di bassa casta	» 90
XX. - Le tribù cittadine di Mogadiscio	» 91
XXI. - La 'legge' della tribù	» 92
XXII. - Dalla tribù allo Stato nell'Africa Orientale	» 96

IV. - LINGUA SOMALA IN CARATTERI ARABI

Note sulla lingua somala in caratteri arabi	pag. 117
Decifrazione in caratteri arabi	» 118
Trascrizione in caratteri latini	» 120
Traduzione e documenti storici e linguistici	» 121
Decifrazione in caratteri arabi del dialetto Hawiyya	» 128
Trascrizione in caratteri latini	» 130
Traduzione e commenti storici e linguistici	» 131
Tentativo di Muḥammad 'Abdi della gente Makāhīl	» 138
Lettere scambiate tra Hargäysa e 'Aden citate da Ibrāhīm ben 'Abdallāh con scrittura del somalo in caratteri arabi	» 140
Trascrizione e traduzione	» 141
Proverbi somali scritti in caratteri arabi con trascrizione in caratteri latini e traduzione e commenti	» 142
Note linguistiche sulla trascrizione del somalo in arabo di Awēs	» 148

V. - NUOVE NOTE SULL'ISLĀM IN SOMALIA

1. Nomi di divinità	pag. 155
2. Tradizioni sul culto del serpente	» 156
3. I 'patti' col leone	» 157
4. Il 'patto' coi passeroli	» 158
5. Gli alberi miracolosi	» 158
6. Carni lecite ed illecite	» 159
7. La licantropia	» 161
8. Riti di scongiuro	» 161
9. Riti alla nascita di figli	» 161
10. Le cerimonie per il Capodanno Somalo (<i>dab-šid</i>)	» 162
11. Le stelle e l'astrologia dei somali	» 164
12. Il movimento musulmano dello šēh Farāğ	» 166

13. Le confraternite musulmane in Somalia e l'ordinamento gentilizio	pag. 168
14. Il capo della <i>gemā'a</i>	» 170
15. Il territorio della <i>gemā'a</i>	» 170
16. Un documento della confraternita Sālihiyya nel dissidio con i Qādiriyya	» 171
Lettera araba dello šēh 'Abd al-Wāhid al Governatore della Somalia	» 172
17. Diritto musulmano e diritto consuetudinario somalo nelle concessioni territoriali alle <i>gemā'at</i>	» 174
18. Le feste delle confraternite	» 176
19. Le scuole	» 176
20. I nomi somali dei mesi	» 177

VI. - APOLOGHI E PROVERBI IN VARI DIALETTI

A) Nuovi 'A tre a tre' (Dialetto Hawiyya dei Badi 'Addo):	
1. Sazio di proverbi 'a tre'	pag. 181
2. Il pretendente vecchio della ragazza eloquente	» 182
B) Il racconto della jena umana (Dialetto Hawiyya dei Badi 'Addo)	» 185
C) Testi e proverbi sul 'vanto' delle tribù (Dialetto Hawiyya)	» 186
D) Racconti popolari musulmani (Dialetto Hawiyya dei Badi 'Addo):	
1. L'ape e la vespa	» 187
2. Adamo ed Eva	» 187
3. I cento giorni di 'Ali	» 188
4. Il tempo dei leoni e delle jene	» 188
5. L'amadriade bugiarda	» 188
E) Proverbi Hawiyya	» 189
F) Piccoli testi e proverbi Rahan-Wēn:	
1. La famiglia dei cacciatori Ribī	» 191
2. La politica del cocodrillo	» 191
3. L'inferno da dividere	» 191
4. Il forcone dell'agricoltore	» 192
5. La jena benvenuta	» 192
6. Lo sciacallo ed il cocodrillo	» 192
Proverbi Rahanwēn	» 193
G) Proverbi Migiurtini	» 193
H) Proverbi Migiurtini sugli astri	» 194

VII. - SOMALI SONGS AND LITTLE TEXTS

I. - The Low Castes in British Somaliland	pag. 197
II. - The Mad Mullāh's Boast	» 199
III. - Another Boast of the Mad Mullāh	» 200
IV. - 'What is Better for Me?'	» 201
V. - The Death of Nasīb Bunda	» 202
VI. - The Mad Mullāh's Daughter	» 203
VII. - Another Boast of the Mad Mullāh	» 204

VIII. - Requesting Compensation from the Mullāh	pag. 205
IX. - War-song against the British	» 205
X. - Revenge of Blood	» 206
XI. - Depredations of Sultan Yūsuf 'Alī's Soldiers	» 207
XII. - Species of Women	» 208
XIII. - The Horses' Song	» 209
XIV. - Song of the Ox Shepherds	» 210
XV. - Dance Song	» 211
XVI. - Song to One's Own Horse	» 211
XVII. - War Spoils of the Marrēhān	» 212
XVIII. - The joys of the Yibir	» 213
XIX. - Calling for Peace to Sultan Yūsuf 'Alī	» 214
XX. - The Betrothal	» 215

VIII. - LINGUISTICA

1. Quelques notes sur la phonologie du Somali	pag. 219
2. Il gergo degli Harla	» 223
A) Parti del corpo	» 223
B) Numerali	» 223
C) Nomi vari	» 224
D) Brevi frasi	» 224

ELENCO DELLE ILLUSTRAZIONI

(Le illustrazioni precedute da asterisco sono fotografie prese direttamente dal Prof. Paolo Graziosi, dell'Università di Firenze e gentilmente da lui concesse. Le prime quattro a colori sono state fornite dall'Ambasciata d'Italia a Mogadiscio, cui vanno vivi ringraziamenti).

FUORI TESTO

1. Mogadiscio - Minareto della moschea 'Abd al-'Azīz	fra pp. VIII e I
2. Pastore Galgial	» 2-3
3. Cammelli all'abbeverata	» 4-5
4. Pastori Galgial	» 6-7
5. Capanne circolari alla periferia di Mogadiscio	» 8-9
6. Un mercato di granaglie	» 8-9
7. Paesaggio presso Karin nella Migiurtinia	» 8-9
8. Una carovana presso Karin in Migiurtinia	» 8-9
9-10. Capanne rettangolari ('ariš) di Somali agricoltori	» 24-25
11-12. Capanne circolari (<i>mudullo</i>) di Somali agricoltori	» 24-25
13. Capanne circolari (<i>mudullo</i>) di Somali agricoltori	» 24-25
14. Capanne smontabili ad alveare dei pastori Somali	» 24-25
15. Danza del sār a Mogadiscio	» 40-41
16. Danza del sār a Mogadiscio	» 40-41
17. Danza del sār a Mogadiscio	» 40-41
18. Buslāy (Regione Šabēllā) - Danza guerriera	» 40-41
19. Danza degli Šabēllā	» 40-41
20. L'ōr-gōys di armati Ogaden	» 40-41
21. Gālādi - Torneo per la festa del Capodanno somalo (<i>dab-šid</i>)	» 40-41
22. Gālādi - Torneo per la festa del Capodanno somalo (<i>dab-šid</i>)	» 40-41
23. Una carovana alla tappa	» 40-41
24. Un armato Bīmāl	» 56-57
25. Giovane Mantān 'Abdullāh	» 56-57
26. Tipo Somalo (Mantān)	» 56-57
27. Genale - Tipo Bagāda	» 56-57
28. Un adepto di ġemā'a Somala	» 56-57
29. Pastore Somalo che attinge acqua dal pozzo	» 56-57
30. Tipo di pastore Somalo	» 56-57
31. Tipo Somalo (Mōkāl)	» 56-57
32. Baidoa - Tipo Somalo Ēlāy	» 56-57
*33. Pastori Adāma della regione di Oddur	» 56-57
*34. Pastore della regione di Baidoa (della tribù Garōbāle)	» 56-57
*35. Pastori Ēlāy della regione dei Bur	» 56-57
36. Baidoa - Una ragazza che macina la dura	» 120-121
37. Baidoa - Donne Ēlāy che pestano la dura	» 120-121

38. Vedette per allontanare gli stormi di uccelli dalle messi (zona Šidlä)	<i>fra pp.</i> 120-121
39. Ba'ad - Scena di vita nel mercato	» 120-121
40. Donne al mercato di Baidoa	» 136-137
41. Donne Mantān portatrici di acqua	» 136-137
42. Giovanetta Somala	» 136-137
43. Donna Somala	» 136-137
44. Tipi di pastori Ēlay	» 136-137
45. Baidoa - Mercato dei vasi	» 152-153
46. Fauna Somala: Ippopotamo	» 152-153
47. Fauna Somala: Leoni	» 152-153
48. Fauna Somala: Facoceri	» 152-153
*49. Galagone o Spettro (Galago Gallarum) - Giuba, regione di Lugh	» 152-153
50. Ilig (Migiurtinia) - Un esemplare di pescecane	» 168-169
*51. Donna della Cabila degli Eylä (Bur Eile)	» 168-169
52. Un giovane adepto Karanlä della confraternita Aḥmadiyya	» 184-185
*53. Donna della Migiurtinia (Gälka'ayo)	» 184-185
*54. Il capo villaggio di Beraldè (Bür Eylä) coi suoi notabili . .	» 184-185
*55. Donne Eylä (di Bür Eylä)	» 184-185
*56. Bambini Eylä della regione dei Bür	» 208-209
57. Il Webi a Bür Qalane	» 208-209
58. Bovini all'abbeverata nella regione di Baidoa	» 208-209
*59. L'Uebi Scebeli presso Beled Wēn	» 208-209
60. Afmadò - Bestiame ai pozzi di Afmadò nell'Oltregiuba . .	» 208-209
*61. Il Wēbi al traghetto di Beled-wēn	» 208-209
62. Yed - Bestiame al pascolo	» 208-209
63. Mogadiscio - La Moschea di Fahr ad-dīn	» 208-209
*64. Termitaio in Migiurtinia	» 208-209

