



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Lettere e Filosofia  
Corso di laurea magistrale in Discipline Etno-antropologiche

Tesi di laurea magistrale in Antropologia Culturale

**Macallè: ruolo degli anziani e mediazione nei conflitti**

Candidata:  
Silvia Cirillo  
Matricola 1166291

Relatore:  
Prof. Giuseppe Domenico Schirripa

Correlatrice:  
Prof.ssa Anna Iuso

Anno Accademico 2014/ 2015

# Indice

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>6</b>
<i>Questioni di metodo .....</i>	<i>14</i>
Una fase esplorativa.....	14
Introspezione e riflessione .....	17
Colloqui ‘informali’ e interviste.....	18
Un’analisi delle fonti: note di terreno e trascrizioni .....	23
Il fondamentale contributo degli interpreti .....	24
Interviste e trascrizioni.....	26
<i>Il Tigray.....</i>	<i>29</i>
Macallè.....	31
<b>Cap. 1. ETIOPIA: TERRITORIO E STORIA .....</b>	<b>34</b>
1.1.    TERRITORIO .....	34
1.2.    RIPERCORRENDO LA STORIA .....	36
1.2.1.    Dalla preistoria al regno Aksumita .....	36
1.2.2.    L’eredità aksumita e il periodo medioevale “salomonico” .....	39
1.2.3.    L’espansione ottomana e il regno di Gondar.....	44
1.2.4.    XIX secolo: da Teodoro II alla vittoria di Menelik sull’Italia .....	48
1.2.5.    L’era Haile Selassie .....	56
1.2.6.    I turbolenti anni recenti: dall’esperienza socialista alla “democrazia etnicista” ..	67
<b>Cap. 2. ANZIANI E GIOVANI: SCONTRI GENERAZIONALI .....</b>	<b>74</b>
2.1. <i>Relazioni genealogiche di parentela.....</i>	<i>76</i>
2.2. <i>Un principio di strutturazione sociale.....</i>	<i>78</i>
2.3. <i>Generazioni storiche e generazioni come coorti.....</i>	<i>81</i>
2.4. <i>Gerontocrazia .....</i>	<i>82</i>
2.5. <i>Reciprocità e conflitti.....</i>	<i>84</i>
2.6. <i>Passato e presente.....</i>	<i>87</i>
2.7. <i>Morale e virtù .....</i>	<i>90</i>
<b>Cap. 3. SHMAGILE: CONCETTO DI “ANZIANO” .....</b>	<b>93</b>
3.1. <i>Premessa .....</i>	<i>93</i>
3.2. <i>Shmagile o Areghit?.....</i>	<i>97</i>
3.3. <i>Anziani e giovani: uno scontro generazionale.....</i>	<i>101</i>
3.3.1. <i>Solitudine e gratitudine.....</i>	<i>101</i>
3.3.2. <i>Possedere, dare, ricevere birra .....</i>	<i>108</i>

<b>Cap. 4. EVOLUZIONE DEL DIRITTO ETIOPE E ‘CUSTOMARY LAW’ .....</b>	<b>122</b>
4.1. <i>Appunti per una storia del diritto</i> .....	122
4.1.1. Il Fetha Nagast.....	127
4.1.2. L’organizzazione giurisdizionale .....	131
4.1.3. Diritto ‘moderno’ e sistema giudiziario.....	134
4.1.4. Istituzioni e testi giuridici ‘tradizionali’ .....	137
4.2. <i>Customary law ed istituzioni centrali</i> .....	142
4.2.1. Tre diverse fasi della ‘Customary Law’ .....	145
<b>Cap. 5. SHMAGILE: ANZIANO O MEDIATORE?.....</b>	<b>153</b>
5.1. <i>Premessa</i> .....	153
5.2. <i>Local governance</i> .....	155
5.3. <i>Termini a confronto</i> .....	159
5.3.1. <i>Bayto, Social Court, Shmagile</i> .....	159
5.4. <i>Social court a Macallè</i> .....	161
<b>Cap. 6. CONFLITTI E MEDIAZIONE .....</b>	<b>173</b>
6.1. <i>Conflict avoidance</i> .....	176
6.2. <i>Hawennet</i> .....	180
6.3. <i>Erqi Enderta</i> .....	181
6.4. <i>Chi ha il diavolo alle sue spalle</i> .....	187
6.5. <i>Shmagile e Shmagilina</i> .....	190
6.6. <i>Chi media?</i> .....	195
6.7. <i>Nel mio villaggio si mediava così</i> ... ..	200
6.8. <i>Bugie</i> .....	205
6.9. <i>Un caso specifico: mediatori all’opera</i> .....	207
6.10. <i>Dallo shmagilina alla social court</i> .....	215
<b>CONCLUSIONI COMMENTANDO UN MANUALE: TRAINING PER UNA GIUSTA MEDIAZIONE ...</b>	<b>219</b>
<i>Un testo guida per il mediatore</i> .....	219
Riflessioni sul concetto di “mediation” .....	220
Una base teorica: ‘customary law’ o ADR occidentale?.....	222
Definizione di concetti occidentali .....	226
Meccanismi ‘alternativi’? .....	227
Potenziali mediatori a confronto: come risolvere il caso X? .....	230
Nuove fonti <i>online</i> .....	232
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>235</b>

## Ringraziamenti

Sento il dovere di ringraziare tutti coloro che hanno contribuito a rendere possibile la stesura della tesi, incoraggiandomi e dandomi preziosi suggerimenti durante il percorso di ricerca, prima e dopo il campo. Innanzitutto il mio relatore Giuseppe Domenico Schirripa per i suoi insegnamenti sul metodo etnografico e per i suoi suggerimenti bibliografici; la mia gratitudine va anche alla professoressa Anna Iuso per la sua cortese disponibilità. Un pensiero va inoltre a tutti i docenti universitari che nel corso di questi anni hanno contribuito nell'accendere in me la passione per l'antropologia.

Devo la mia riconoscenza all'Università La Sapienza per avermi dato la possibilità di svolgere la ricerca di campo a Macallè, consentendomi di vivere una esperienza molto formativa, non solo dal punto di vista del percorso di studi, ma anche dal punto di vista personale.

Un grazie di cuore a tutti i colleghi e amici che mi hanno accompagnata durante il percorso, e in particolare agli studenti e dottorandi che sono stati in Etiopia prima di me e che mi hanno dato preziosi suggerimenti. Tra questi sono riconoscente a Sara Sapuppo e alla dottoranda Aurora Massa, che al momento della mia partenza non hanno esitato a darmi indicazioni fondamentali per il viaggio che stavo per affrontare. Ringrazio Gianmarco Salvati, con cui son partita e son ritornata, per la condivisione continua di timori e aspirazioni, delusioni e soddisfazioni.

Aurora e Gianmarco, insieme a Osvaldo Costantini che è stato con noi un mese intero, hanno costituito quella che è stata la mia 'famiglia' a Macallè: i loro consigli, le loro critiche e il confronto quotidiano hanno costantemente arricchito le mie riflessioni e le mie prospettive. La loro presenza e vicinanza è stata un incoraggiamento nei momenti difficili, uno stimolo ad andare avanti, uno sprone capace di accendere e rinnovare di continuo la mia fiducia e passione per la ricerca di campo. Un ringraziamento va anche a Lorenzo d'Orsi, che ha trascorso

con noi due settimane, e ad Andrea Raffaele Neri, che ho conosciuto appena arrivata a Macallè, e che fin da subito si è rivelato un buon amico su cui contare.

Un ringraziamento speciale a tutti coloro che mi hanno accolta a Macallè, agli anziani che mi hanno ospitata nelle loro case, agli interpreti che si sono mostrati disponibili a collaborare e che mi hanno permesso di portare avanti il lavoro. Tra questi, sono infinitamente grata ad Afewerki Kahsu Haylu, che mi è stato vicino come interprete durante tutto il percorso della ricerca, ha collaborato con estrema professionalità, mi ha presentato diversi informatori e ha svolto un ottimo lavoro di trascrizione delle interviste. Tra gli informatori, sono infinitamente grata ad Helluf Tsefai per la sua ospitalità e per il tempo che mi ha dedicato, permettendomi di entrare in contatto con nuove persone e di inserirmi in contesti fondamentali per la mia ricerca.

Ringrazio infine tutti i miei amici, che da sempre sono al mio fianco, e la mia famiglia, per il sostegno che mi ha dato. A tutti costoro va il mio profondo riconoscimento.

Silvia Cirillo

## INTRODUZIONE

Il lavoro si basa sulla ricerca condotta sul campo durante cinque mesi di permanenza nel nord dell’Etiopia (da metà ottobre 2013 a metà marzo 2014), nel contesto urbano di Macallè, la capitale della Regione del Tigray.

La ricerca, sotto la direzione del prof. Pino Schirripa, si è svolta nell’ambito di un accordo tra il Dipartimento di Storia, Culture, Religioni della Sapienza e la Mekelle University.

Il tema centrale della tesi riguarda il ruolo degli anziani nella risoluzione delle dispute in famiglia e nel vicinato, la mediazione e i meccanismi di risoluzione delle controversie nel contesto locale di Macallè, in relazione a saperi ‘tradizionali’ e alla ‘customary law’ (attraverso una appropriata contestualizzazione storico-giuridica), nonché al rapporto di quest’ultima con le istituzioni centrali.

Il campo di interesse è stato puntualizzato gradualmente, nel corso della ricerca, partendo da un ventaglio tematico più ampio: inizialmente ho indagato lo strutturarsi delle relazioni fra anziani e giovani all’interno del contesto familiare e sociale cittadino.

L’obiettivo inizialmente posto era in effetti quello di individuare il ruolo degli anziani nello specifico contesto urbano di Macallè, indagando per loro tramite lo strutturarsi delle relazioni fra anziani e giovani, le interazioni tra le parti in contesti familiari e sociali, all’interno delle case e negli spazi aperti della vita urbana.

È stata proprio l’affascinante ambiguità del termine *shmagile*<sup>1</sup> (ሸማግሌ, “anziano”, che significa anche “mediatore”) ad indurmi ad approfondire il

---

<sup>1</sup> Per quanto riguarda la traslitterazione del termine, non c’è un modo univoco per scrivere nomi e termini tigrini con l’alfabeto latino. Utilizzare *shmagile*, invece di

concetto di “mediazione”. Il doppio significato del termine, infatti, ha fatto sì che commettessi qualche errore di interpretazione e questo ha stimolato la mia curiosità ad approfondire tale aspetto. Chi è colui che media, che cos’è e che obiettivo ha la cosiddetta mediazione (*shmagilina*)? C’è una corrispondenza tra i due significati del termine *shmagile* (ሸማግሌ) “anziano” e “mediatore”? Colui che media deve dunque necessariamente essere anche anziano?

*Shmagile* (ሸማግሌ) il mediatore, è qualcuno in grado di intervenire in una disputa riappacificando le parti: qualcuno in grado di assicurare il perdono e il ritorno della pace. È una forma di giustizia riconciliativa perseguita all’interno delle famiglie e nel vicinato, ma con precise regole procedurali che danno spazio a interventi di mediazione tra l’accusato e la parte offesa.

Colui che media (lo *shmagile*) deve possedere delle qualità specifiche: deve essere saggio, imparziale nel prendere le decisioni, deve saper persuadere e deve essere abile nel parlare. A detta dei diversi informatori intervistati, il processo rituale di mediazione permette di difendere la società dall’emergere di vendette familiari, elevando a paladini della giustizia uomini disposti a dedicare il loro tempo al bene della comunità, senza ricevere soldi in cambio.

Un aspetto importante della ricerca è stato appunto il tentativo di scoprire quanto e come questa dimensione - sorretta da particolari pratiche e formule retoriche, dall’emergere di una specifica dialettica linguistica fatta di esempi, proverbi e anche ‘bugie’ (di cui si servono i mediatori per risultare convincenti nelle loro proposte e decisioni) - potesse acquistare significato nel sistema sociale dei valori.

---

*shmagle*, *shimagle*, *shimagile* o *shimagillé* (i più frequenti tipi di traslitterazione del termine, ma ce ne sono anche altri), è frutto di una scelta personale. Lo stesso vale per il termine *shmagilina* (con cui si intende il processo di mediazione), *shmagiletat* (ሸማግሌታት, il plurale di *shmagile*), *mahberawi bet firdi* (ማሕበራዊ ቤት ፍርድ, “social court”) e così via.

Nel corso della ricerca il concetto di mediazione è andato sviluppandosi su diversi livelli di complessità. Chiunque può essere scelto come *shmagile* in un contesto familiare. Se due o più individui discutono se ne chiama un terzo, talvolta anche un quarto e un quinto: qualcuno di cui entrambi le parti si fidano e che possa calmare le parti, proporre soluzioni, aiutare a ragionare chi sembra aver perso la lucidità, chi è offuscato dalla rabbia per un torto subito o presunto tale. Ma quando la contesa diventa più seria, quando il problema non può essere risolto dal semplice intervento di un amico, di un parente stretto o di un vicino di casa, ecco che è necessario rivolgersi alla *social court* (*mehaberawi bet firidi*, ማሕበራዊ ቤት ፍርድ, in tigrino), un organo del Ministero della Giustizia federale, una sorta di tribunale di quartiere che si occupa di aspetti civili e anche penali di lieve gravità, ma principalmente in ambito familiare. Accanto ad ogni *social court* c'è un'aula, una stanza riservata ai tentativi di *erqi* (ዕርቂ, conciliazione). In questo spazio recitano la loro parte un gruppo di mediatori (in tigrino *shmagiletat*, ሸማግሌታት, il plurale di *shmagile*), 3 – 5 individui (uomini e donne) che devono tentare di risolvere la disputa prima che sia necessario rivolgersi alla *social court* per una soluzione definitiva. Questi mediatori sono eletti dagli abitanti del quartiere, ma poi anche approvati dalle autorità pubbliche, che ne riconoscono quindi il ruolo e ne accrescono l'autorevolezza.

Sono gli stessi membri della *social court* che, se possibile, in prima istanza tendono ad indirizzare le parti coinvolte nella contesa ai mediatori di quartiere, affinché il caso sia risolto in tempi rapidi e attraverso la conciliazione delle parti. Questa impostazione sembrerebbe privilegiare il predominio della mediazione su quello semplicemente punitivo, con eventuale risarcimento.

La tesi è strutturata nel seguente modo: questa introduzione è integrata con un paragrafo sul metodo etnografico e uno che delinea le caratteristiche dello specifico contesto urbano e regionale in cui ho lavorato, cioè il Tigray e in particolare la città di Macallè. Il paragrafo sul metodo etnografico offre un'introduzione al campo di ricerca: vengono esposti i metodi e gli strumenti

utilizzati durante il lavoro di campo e nel processo di analisi, con alcune riflessioni sul ruolo da me assunto sul campo per svolgere il lavoro.

La riflessione è in particolare incentrata sul carattere di indeterminazione dell'osservazione etnografica; sulla relazione tra ricercatore e informatori, dove ogni conoscenza scaturita dall'incontro etnografico è negoziata; sui limiti dati dal fatto di non conoscere adeguatamente la lingua locale; sulle difficoltà insite nel lavorare con gli interpreti; sul rapporto tra ricercatore e interprete.

Il primo capitolo della tesi, dopo un breve inquadramento geomorfologico del territorio etiope, affronta una digressione storica che va dalle origini ai nostri giorni. Infatti gli attuali confini della Repubblica democratica federale d'Etiopia, i dissidi territoriali, le spinte all'autonomia, le tensioni con gli Stati confinanti, sono legati al passato e ad una tradizione imperiale ormai spezzata eppure ancora presente nelle popolazioni.

A questo punto la parte centrale della tesi si divide in due: la prima parte - come premessa alla seconda - dedicata alla riflessione sul tema dello scontro generazionale che coinvolge anziani e giovani nel contesto urbano di Macallè, in una realtà in continuo cambiamento (cap. 2 e cap. 3).

L'altra parte è dedicata al cuore della ricerca etnografica: il tema della mediazione e del ruolo degli anziani (mediatori) nella risoluzione delle dispute in famiglia e nel vicinato, in relazione a saperi 'tradizionali', alla 'customary law' e ai rapporti di quest'ultima con le istituzioni centrali (cap. 4, 5 e 6).

Entrambe le parti della tesi prevedono dei paragrafi etnografici preceduti e integrati da approfondimenti teorici. Il capitolo 2 infatti affronta una digressione teorica sugli studi intrapresi dagli antropologi in relazione al concetto di scontro generazionale, considerato un punto di partenza efficace per lo studio delle società, perché implica l'analisi delle relazioni nel tempo.

Il capitolo 3 affronta anch'esso il tema degli scontri generazionali, ma più nello specifico, in relazione al contesto urbano di Macallè: si tratta di una analisi del mio primo approccio relazionale con anziani e giovani<sup>2</sup>, dove sono emersi discorsi sulla relazione tra due generazioni distanti e vicine, dove l'usuale rispetto per la figura dell'anziano è inserito in un contesto di profondo mutamento sociale, dove 'tradizione' e spinta all'innovazione finiscono con il fondersi. Il capitolo parte dall'analisi del termine amarico e tigrino *shmagile* (ሸማግሌ, anziano), nel tentativo di capire come questo concetto sia interpretato dalla popolazione locale. Intorno a tale termine ruotano diversi punti di vista (da parte di giovani e anziani) in relazione a svariati temi: i concetti di rispetto, reciprocità e saggezza; la concezione sul successo e insuccesso nella vita; l'esperienza della solitudine; il potere attribuito a chi ha accumulato esperienza e/o ricchezza.

Si tratta di temi eterogenei che ho potuto affrontare solo superficialmente, ma che sono stati fondamentali per il prosieguo della tesi. In fondo è stato proprio imbattendomi in questi temi, durante il primo periodo di ricerca sul campo, che sono riuscita a cogliere le sfumature del termine *shmagile* e ad intraprendere un percorso di ricerca più specifico. Indagare lo strutturarsi di relazioni tra anziani e giovani, spaziando da un punto di vista all'altro, mi ha permesso di avere una visione più ampia e generale, all'interno di una realtà completamente nuova, che mi ha aiutata ad individuare la tematica specifica su cui ho poi lavorato.

La parte dedicata al tema della mediazione inizia con un approfondimento dell'evoluzione del diritto etiope (capitolo 4), tenendo come filo conduttore il substrato su cui si inserisce la 'customary law'. Tale approfondimento è importante per avere una contestualizzazione di tipo storico-giuridico come premessa ai capitoli etnografici successivi. Dopo una breve digressione sulla storia del diritto etiope, con riferimento al sistema giurisdizionale, il capitolo

---

<sup>2</sup> Il tema dei giovani a Macallè è stato approfondito dal laureando Gianmarco Salvati, che ha condiviso con me i cinque mesi di campo. Il suo lavoro è in fase di elaborazione ed indaga principalmente i modi dei giovani di costruire immaginari futuri in una realtà in continuo cambiamento.

approfondisce il tema del diritto consuetudinario, il rapporto di quest'ultimo con le istituzioni centrali e il riferimento ad eventuali testi giuridici 'tradizionali'.

Nel capitolo 5 si entra nel tema centrale della ricerca di campo: quello del concetto di "mediation". L'accostamento a tale tema avviene attraverso l'analisi e il confronto di quei termini locali che inizialmente mi è capitato di equivocare: *shmagile* (ሸማግሌ, inteso nell'accezione di "colui che media", termine che ho inizialmente confuso con quello di *bayto*, ባይቶ); *shmagilina* (il processo della mediazione in corso), *mahberawi bet fird* (ማሕበራዊ ቤት ፍርድ, ossia la *social court* di quartiere). L'analisi di questi termini è integrata da un approfondimento sull'amministrazione locale del Tigray, nel cui ambito rientrano appunto le attività della *social court* e dei mediatori (*shmagiletat*, ሸማግሌታት) di quartiere. Viene approfondito il concetto di *social court* e il ruolo dei membri che ne fanno parte. Entrare a contatto con questi membri è stato infatti per me fondamentale per poter interagire con gli *shmagiletat*, che svolgono il loro ruolo di mediatori proprio nelle aule che costeggiano le *social courts*.

Dopo un breve accenno teorico sul tema del conflitto e della mediazione, così come è stato affrontato in antropologia, il capitolo 6 approfondisce tale tema in relazione alla cultura etiope. Vengono così analizzati i concetti di "conflict" e "conflict avoidance" (i meccanismi di prevenzione del conflitto), il concetto di *hawennet* (fratellanza, dalla parola *hawwi*, ሐው, fratello), *erqi* (ዕርቂ, riconciliazione), *erqi Enderta* (un tipo di mediazione tipico della zona di Enderta<sup>3</sup>). Questi concetti sono emersi più volte nel corso delle interviste e dei discorsi 'informali' sul campo, in particolare attraverso l'interazione con i mediatori di quartiere (gli *shmagiletat*, ሸማግሌታት). Sono tematiche che si intrecciano con storie, esempi, narrazioni e 'bugie': le pratiche di cui i mediatori si servono nel tentativo di riconciliare le parti coinvolte nella

---

<sup>3</sup> Enderta o Inderta è una regione montuosa del Tigray sud-occidentale, si estende tra le regioni Aulalò e Gheraltà a nord, il Tembien a occidente e il Seloà a Sud.

disputa. Affiora così una analisi delle diverse fasi del processo di mediazione (*shmagilina*) e delle pratiche che lo compongono.

La parte finale del capitolo descrive un caso di mediazione a cui ho potuto assistere durante la permanenza sul campo, grazie alla disponibilità di Helluf Tsefai, coordinatore del distretto *wereda semèn* a Macallè, nonché *shmagile* di quartiere. Si tratta di un caso (una disputa tra marito e moglie) che, dopo un tentativo di riconciliazione per mezzo dello *shmagilina*, è stato indirizzato alla *social court* di quartiere (a cui ho potuto di nuovo assistere). Il capitolo termina infatti con la presentazione del caso così come è stato gestito dalla *social court* dove (con mia sorpresa, poiché le competenze erano diverse) gli *shmagiletat* hanno avuto ancora una volta modo di esprimersi. In pratica i due tipi di mediatori (i membri della *social court* e quelli dello *shmagilina* precedentemente svoltosi) hanno interagito in modo significativo.

La tesi termina con un capitolo conclusivo che ho sviluppato a partire dall'analisi di un documento. Si tratta di un testo che i mediatori di quartiere mi hanno dato presentandolo come una sorta di manuale del mediatore locale e che ho fatto tradurre dall'amarico all'inglese.

Questo testo è un manuale predisposto da esperti legali e che i mediatori 'professionisti' di quartiere ricevono dopo aver partecipato al training iniziale di formazione della durata di due-quattro giorni. Secondo il mio interprete il titolo corretto del documento è *Training per una mediazione*.

A partire dall'analisi del manuale, il capitolo passa in rassegna alcuni termini e concetti che ricorrono nel testo. Molti di questi sono concetti occidentali (basti pensare alla sigla ADR: Alternative Dispute Resolution).

La conclusione a grandissime linee del lavoro è che tutte le narrazioni sulla mediazione, quei principi che gli *shmagiletat* (ሸማግሌታት), durante i loro discorsi, fanno risalire ad una 'tradizione' gelosamente custodita, finiscono con il fondersi, (come ribadito dallo stesso manuale) con quei concetti occidentali di "mediation", "negotiation" e "arbitration" racchiusi nella sigla ADR.

Questa fusione è ancor più evidente se si guarda alle fonti citate nella bibliografia del manuale: il quale, oltre a specifici testi, propone anche siti web americani che definiscono i principi dell'ADR e passano in rassegna le principali strategie dei meccanismi cosiddetti 'alternativi' di risoluzione delle dispute.

## Questioni di metodo

*Ciò che conta, in una ricerca etnografica, è vivere il flusso degli eventi seguendo ogni possibile direzione.*

*Mariano Pavanello*

---

Prima di intraprendere il viaggio in Etiopia ho ovviamente raccolto informazioni sul Tigray e nello specifico su Macallè, al fine di avere un inquadramento storico-ambientale del paese in cui avrei trascorso quasi metà anno.

La preparazione del viaggio è stata significativa: il confronto con studenti e dottorandi che già avevano vissuto quella esperienza; il confronto con chi la stava per vivere insieme a me (il mio compagno di viaggio e amico Gianmarco Salvati); la corsa frenetica per organizzare tutto il materiale necessario (il visto, le vaccinazioni, il biglietto aereo, e così via); il tentativo di gestire al meglio uno stato di eccitazione e angoscia dovuto a quell'inizio di "graduale sradicamento esperienziale dalla vita quotidiana" (Piasere L. 2002: 44). In effetti, il viaggio nel luogo dell' "Altro" (che sia di spedizione, di esplorazione, di avventura), acquista sempre "il senso di un processo di trasfigurazione dell'uomo che lo compie" (Pavanello M. 2010: 88).

### **Una fase esplorativa**

Appena giunta a Macallè ho avviato una fase esplorativa della nuova realtà in cui avrei vissuto. In particolare durante il primo mese di campo mi sono imposta di non prendere appuntamenti per le interviste e di lasciare a casa il registratore. Ho iniziato a piedi la esplorazione di Macallè, inizialmente in compagnia del mio collega Gianmarco Salvati, con cui ho condiviso l'intera permanenza sul campo. Insieme abbiamo avviato l'esplorazione della città, in particolare durante la prima settimana, per poi dividerci gradatamente e

proseguire ognuno per direzioni diverse, ma mantenendo sempre forte il dialogo e il confronto sui nostri lavori.

Sono partita dalla piazza centrale di Romanat per esplorare progressivamente i vicoli che da lì si diramano in tutte le direzioni. Romanat, oltre ad essere una delle piazze principali, punto di riferimento cittadino, è stato il primo impatto visivo: è lì che si è fermato il taxi preso dall'aeroporto Alula Aba Nega, dieci chilometri a sud-est della città.

Durante il breve tragitto in taxi sono rimasta colpita dal paesaggio arido, con gruppi di uomini e donne che percorrevano in salita la strada discesa dal taxi, portando grandi cesti, mentre altri lavorano piegati sui campi che la costeggiano. Alla scena ha fatto da contrasto un gruppo di ciclisti che pedalavano in fila con casco e tuta sportiva attillata hi-tech.

L'entrata a Macallè, salutata da un grande cartellone che annuncia *Welcome to Mekelle*, è piuttosto confusa, soprattutto durante gli orari di mercato: un via vai di uomini e donne che camminano in direzioni diverse, apette blu, in lingua locale *bajaj* (ricordano il tipico motocarro a tre ruote della Piaggio) che si sorpassano con continui colpi di clacson, incrociandosi con auto che sputano fumo e con carretti trainati da asini; cani randagi che attraversano le strade indisturbati; muli carichi di sacchi di farina, orzo tostato e letame essiccato. Lungo i margini delle strade disordinati mercatini di frutta e verdura, di spezie varie, di abiti bianchi tradizionali, di abiti 'all'occidentale', di sandali di gomma colorati. Bambini che lucidano le scarpe, uomini anziani dallo sguardo curioso seduti all'aperto nei bar, giovani donne sorridenti, talvolta avvolte da lunghi veli e abiti bianchi, talvolta vestite con jeans e magliette sportive. Tutto questo condito con un intenso odore di spezie, un odore che nel corso dei giorni l'abitudine farà a poco a poco affievolire, fino quasi a scomparire.

Il primo mese di campo è dunque consistito in lunghe passeggiate per le vie della città, con l'intento di osservare le persone nello scorrere della vita

quotidiana, fermandomi di tanto in tanto nei diversi bar per annotare qualcosa nel quaderno di campo. Questo vagabondare in una realtà così nuova mi ha permesso di fare le prime conoscenze, di entrare in contatto con alcuni di coloro che sarebbero poi diventati i principali informatori, integrando l'impatto visivo con l'ascolto, il discorso e il dialogo. Tutto ciò nella consapevolezza che il lavoro sul campo "non si riduce all'osservazione di precisi momenti (come ad esempio un rituale), né si conclude nel dialogo con specifici soggetti (sebbene questi rimangano fondamentali). Cose certo importanti, ma che assumono il loro pieno significato solo dentro quel continuo lavoro di costante attenzione, magari fluttuante e distratta, a ciò che ci circonda, a ciò che succede intorno a noi [...] e che ci consente, per sedimentazione, di penetrare l'esperienza" (Schirripa P. 2005: 24).

Si è trattata di una prima fase di sola osservazione e interazione con le persone attraverso dialoghi informali, ma soprattutto, si è trattato di una scelta consapevole: l'obiettivo primario era quello di entrare in confidenza con la gente del luogo, di farmi conoscere e di conoscere a mia volta, nella speranza si creasse, per quanto possibile, un sentimento di fiducia reciproca.

Ho cercato di far sì che il mio ingresso sul campo non fosse sconcertante e improvviso, ma graduale: un accumulo lento ma costante di piccoli eventi che, sedimentandosi, mi hanno permesso di assorbire parte del nuovo mondo. È ciò che ha espresso Piasere con il concetto di *perduzione*, un termine che etimologicamente vuol rimandare a un "capire attraverso una frequentazione" (Piasere L. 2002): "rimanda a un'acquisizione inconscia o conscia di schemi cognitivo-esperienziali che entrano in risonanza con schemi precedentemente già interiorizzati, acquisizione che avviene per accumuli, sovrapposizioni, combinazioni, salti ed esplosioni, tramite un'interazione continuata, ossia tramite una co-esperienza prolungata in cui i processi di attenzione fluttuante e di empatia, di abduzione e di mimesi svolgono un ruolo fondamentale" (ivi: 56).

## **Introspezione e riflessione**

L'introspezione e la riflessione sono degli strumenti fondamentali nella stesura di una ricerca interpretativa. La presenza della soggettività del ricercatore, inevitabile durante la ricerca di campo, può diventare una risorsa solo nel momento in cui conduce ad un implicito confronto fra l'esperienza dell'antropologo e quella dei soggetti studiati, diventando allora un prerequisito per comprenderli (Van Der Geest 2002). Il ricercatore solo interrogandosi sui propri stati d'animo e sulle proprie sensazioni, nella consapevolezza che non potrà liberarsene né durante né oltre il lavoro sul campo, potrà far sì che dal dialogo con il nativo nasca un livello più profondo di comprensione e riconoscenza reciproca. Ma sono proprio quegli 'altri' che ci osservano, mentre li osserviamo, che ci pongono domande e ci impongono cambiamenti di contesto, ad aiutarci a prendere coscienza della dimensione narrativa di ogni esistenza, della nostra come della loro. Come dubitare, a quel punto, del fatto che viviamo simultaneamente molteplici racconti?

Solo a partire da questa consapevolezza si può intraprendere una "etnologia partecipante" capace di cogliere, almeno in parte, le ragioni di quelle narrazioni e finzioni 'altre' che osserviamo. A quel punto possiamo tentare di cogliere e descrivere, attraverso un modello interpretativo di ricerca di significati, il senso attribuito dagli attori alle loro azioni, considerate sempre parte di più ampi fenomeni sociali e culturali che li vedono protagonisti. È la "thick description" teorizzata da Geertz (1973). Ma per quanto densa, la descrizione soffre sempre del carattere di indeterminazione dell'osservazione etnografica, che deriva dalla presenza dell'osservatore stesso nel campo di osservazione: come è possibile cogliere e fissare in una descrizione il possibile senso profondo di un evento a partire dal prodotto fuggevole di un'osservazione? L'osservatore vede solo ciò che può o vuole vedere e la natura della sua descrizione etnografica finisce con l'essere "una via di mezzo

tra l'opera letteraria e un qualche modello scientifico di rappresentazione del reale" (Pavanello M. 2010: 114).

Quando ci si trova nella posizione dell'etnologo, si può essere tentati di pensare che gli altri, quelli che osserviamo, vivano una specie di finzione, alla quale non aderiamo, ma che analizziamo. In realtà si tratta di una duplice finzione. Definendo gli altri come coloro che vivono questa finzione, automaticamente definiamo noi stessi osservatori oggettivi e non consideriamo le finzioni che viviamo noi stessi. Ignoriamo le modalità mediante le quali la vita stessa, individuale e collettiva, si costruisce come finzione: una vita che si presenta come groviglio di storie, intrecci ed eventi che ci raccontiamo a vicenda (Augé M. 2000).

### **Colloqui 'informali' e interviste**

Il rapporto con gli informatori, si è costruito lentamente su alcune basi che hanno permesso un tentativo di integrazione e di osservazione del mondo altro 'dal di dentro', con tutti i limiti che la posizione stessa dell'antropologo impone.

Spesso sono andata a trovare gli anziani nelle loro case, intrattenendomi per brevi o lunghe chiacchierate. Le visite informali mi hanno permesso di osservare, per quanto possibile, l'andamento della vita quotidiana, la loro relazione con gli altri componenti della famiglia, con i parenti e con le persone del vicinato.

Nota Marc Augé (2000: 55-56): "Quando il ricercatore e il suo informatore pranzano insieme o si preoccupano del temporale incombente, si collocano nella stessa durata, e questa sincronia significa condivisione: condivisione del cibo, condivisione delle preoccupazioni. Ma non appena si mettono a 'lavorare', tutto cambia. Sembra che l'etnologo tratti l'informatore come il depositario di una memoria totale e collettiva (che comprende il passato, i

miti, le istituzioni, il lessico del gruppo), ma quest'apparente ideale di esaustività è illusorio.”

Le prime relazioni, i primi dialoghi, hanno coinvolto individui di tutte le età e di diverse condizioni sociali, facendo emergere svariati punti di vista, in particolare sul rapporto anziani/giovani, nella consapevolezza che una panoramica ampia della nuova realtà osservata avrebbe permesso di selezionare con il tempo un ambito di interesse più conciso. Tutto questo nella consapevolezza che la conoscenza a cui l'antropologo vorrebbe accedere è sempre “intrinsicly incomplete” ed “essentially incontestable” (Geertz 1973).

Come ho già sottolineato, durante il primo mese di campo non ho effettuato vere e proprie interviste, ma mi sono limitata ad osservare una nuova realtà e ad interagire con la popolazione locale. Nella vita di una comunità ogni atto, ogni momento della giornata, ogni comportamento che coinvolge gli individui partecipa di una serie di codici, verbali e non verbali, mediante i quali si trasmettono contenuti. Odori, gesti, sensazioni tattili, parole, percezioni visive e acustiche, costituiscono una rete di eventi comunicativi che rendono possibile la vita in società (Ricci A. 2010). Molte osservazioni sono state annotate nel quaderno di campo che ho portato con me durante tutto il periodo di ricerca.

Inizialmente ho tentato di individuare nel contesto urbano gli spazi propri di uomini e donne anziani, da quelli lavorativi a quelli di incontro e svago. Come spiegherò nel corso della tesi, il concetto di ‘anziano’ non è valutato in termini di età. Dopo una accurata analisi della schedatura delle interviste ho però constatato che gli anziani con cui sono entrata in contatto, e che ho successivamente intervistato, hanno prevalentemente una età compresa tra i 60 e gli 80 anni. Questo soprattutto per gli *shmagiletat*, mentre presso le *social courts* ho riscontrato anche età inferiori ai 50 anni.

Un primo approccio relazionale mi ha permesso di passare dagli spazi aperti a quelli più intimi e chiusi, alle case, il che è stato fondamentale per entrare in contatto anche con le donne anziane, apparentemente meno presenti negli spazi della vita cittadina, a parte quelli di mercato e delle chiese.

Ho portato avanti un lavoro continuo di raccolta e di analisi dei dati lungo un percorso riflessivo e dialogico con me stessa, con gli anziani (e con i loro parenti), con gli interpreti e i diversi tipi di informatori, per tornare a interrogarmi su quella che è l'influenza dell'antropologo sul campo.

Sono entrata in contatto con anziani di diverse condizioni sociali: guardiani di villette, di alberghi, di officine e strutture di vario tipo a Macallè; uomini senza pensione che lavorano come guardiani per mantenersi e contribuire alle spese familiari; anziani conosciuti presso le chiese ortodosse, chi a pregare lungo i cortili delle chiese, chi a mendicare fuori dai cancelli; signore anziane conosciute lungo le vie di mercato, a vendere frutta, verdura e spezie; nonni e nonne dei giovani con cui sono entrata in contatto; gruppi di amici riuniti a chiacchierare nei bar, nelle *suwa house* (spazi riservati ad una clientela maschile, allestiti da donne che preparano il *suwa*<sup>4</sup>, ስዋ, per poi servirlo nelle loro case) o all'interno delle case durante le feste *tsebel* (ፀብል, celebrazioni in onore dei santi) a cui sono stata invitata; anziani più o meno benestanti che, avendo lavorato per lo stato, posseggono una pensione, ma sono sempre coinvolti in attività di vario tipo per l'organizzazione della vita cittadina.

Dopo il primo mese di esplorazione, di socializzazione e di raccolta di dati scaturiti da quella che, utilizzando una espressione-chiave della ricerca etnografica, può essere definita osservazione partecipante, ho iniziato le prime interviste. Mi ero ormai creata una cerchia di conoscenze: le prime persone che ho intervistato sono infatti quelle con cui avevo avuto la possibilità di socializzare, ad esempio per mezzo di dialoghi informali davanti ad un caffè.

---

<sup>4</sup> Il *suwa* (ስዋ) è una bevanda tradizionale a base di *teff* (ጥፍ) e mais (il *teff* è un cereale proprio dell'Etiopia e dell'Eritrea molto utilizzato nell'alimentazione umana).

Ho cercato di mantenere questa linea di condotta, tuttavia non sempre è stato possibile. Mi è capitato anche di intervistare persone appena conosciute tramite un altro informatore e che si dimostravano disponibili a collaborare. Ritengo tuttavia che le interviste effettuate con chi avevo avuto la possibilità di frequentare più a fondo (basti pensare agli anziani che mi hanno ospitata a casa), abbiano avuto un valore interpretativo più alto.

Le interviste in profondità hanno permesso di intraprendere una analisi più approfondita delle opinioni, degli atteggiamenti, nonché della personalità del soggetto interrogato (Duverger M. 1963). Queste ultime sono state tendenzialmente aperte e libere, nonostante avessi redatto un elenco di domande. L'esatta formulazione dei quesiti e l'ordine di presentazione degli argomenti variavano di volta in volta, in base alle risposte ricevute, alle condizioni contestuali, alle reazioni dell'interlocutore, e così via. Questa scelta, pur costringendomi, soprattutto all'inizio, a raccogliere un materiale fin troppo eterogeneo, mi ha permesso di concentrarmi su quello che i miei interlocutori consideravano maggiormente significativo e, in alcuni casi, di raccogliere narrazioni e storie di vita. Questo nella consapevolezza che le nostre storie si compongono sempre di diversi ingredienti: "di brandelli di fatti realmente accaduti, pensieri su quanto avrebbe potuto accadere, e convinzioni che ci guidano mentre cerchiamo di ricordare. I nostri ricordi sono i fragili ma potenti prodotti di ciò che rievochiamo del passato, crediamo del presente e immaginiamo del futuro" (Schacter D. 1996: 336).

Man mano che il tema centrale della ricerca di campo è diventato più specifico, una volta individuato esattamente l'argomento su cui mi sarei focalizzata, le interviste sono diventate più orientate (anche se sempre libere e aperte): lo scopo era quello di guidare gli intervistati verso l'argomento della ricerca evitando, al contempo, di influenzarne le risposte.

Ho cercato di intervistare gli informatori più di una volta, impegnandomi ad interpretare lo scarto tra ciò che era stato detto la prima e la seconda volta, le

sfumature di significati e punti di vista che erano emersi, quelli più coerenti come quelli apparentemente contraddittori. Ovviamente non è stato sempre possibile, ma le interviste citate nella tesi e a cui ho dato più rilevanza sono quelle effettuate con informatori intervistati almeno due volte. Ho cercato anche di privilegiare una certa polifonia nelle voci raccolte e, in pochi casi, mi sono trovata davanti a *focus group* sorti spontaneamente dalla interazione tra le parti.

Durante una gran parte dei colloqui ho utilizzato un registratore, ma sempre e solo dopo aver avuto il consenso dell'intervistato. Ovviamente l'utilizzo del registratore digitale è stato fondamentale per riascoltare i dialoghi, farli trascrivere dai traduttori e poter riflettere sui contenuti delle risposte e sulle forme retoriche utilizzate, selezionando ed analizzando i termini chiave. Non meno importanti sono stati però i colloqui 'informali', quel vivere in città che mi ha permesso di entrare in relazione con un numero imprecisabile di persone (per strada, nei bar, nelle case, sui mezzi di trasporto, e così via) e che mi hanno permesso di penetrare più a fondo nel contesto locale e di raccogliere opinioni differenti sugli argomenti di indagine.

Ho realizzato 35 principali interviste registrate con anziani, ciascuna della durata di 1-2 ore. Ma il numero infinito di dibattiti, punti di vista, scambi di informazioni con le persone più disparate che hanno caratterizzato le chiacchierate quotidiane sono stati così costruttivi da meritare una posizione di rilievo e da essere considerati a buon ragione come uno degli strumenti imprescindibili dell'esperienza etnografica.

Fondamentale è stato il dialogo e il confronto con individui di tutte le età (oltre che di diverse condizioni sociali), giovani compresi, che ha fatto emergere punti di vista differenti, pareri e impressioni riguardo i temi trattati.

## **Un'analisi delle fonti: note di terreno e trascrizioni**

Ogni volta che tornavo a casa, dopo il lavoro di campo, rileggevo quanto appuntato, lo confrontavo con ciò che avevo scritto il giorno precedente, cercando di intraprendere un lavoro riflessivo su quanto osservato. Fondamentale è stato il confronto con i miei colleghi: Gianmarco Salvati, che è partito con me, ed Aurora Massa, la dottoranda che ha trascorso con noi tre mesi pieni di campo. Quest'ultima ha messo sempre a disposizione la sua esperienza e la sua sensibilità antropologica dandoci suggerimenti preziosi e spronandoci al confronto, dimostrando una forte capacità di empatia verso chi stava sperimentando per la prima volta il proprio "essere là".

Molto importanti sono stati gli scambi continui di pareri, riflessioni e opinioni con coloro che si trovavano con me sul campo. Tali scambi avvenivano sia in maniera 'informale', ogni volta che se ne presentava l'occasione o la necessità, sia in maniera più 'formale', come ci suggerì Aurora Massa, attraverso l'organizzazione di riunioni organizzate a scadenze più o meno regolari. Si trattava di incontri in cui ognuno faceva il punto sulla propria ricerca, raccontava cosa aveva fatto, quali problemi aveva incontrato, cosa pensava di fare nella fase successiva. Si ragionava collettivamente sui progetti e sui lavori individuali, mettendoli in risonanza con le esperienze degli altri membri del gruppo. I dibattiti, i consigli, le critiche, gli scambi di informazione, sono state uno degli strumenti imprescindibili della esperienza etnografica.

La nostra casa, situata nel quartiere *kebelle* 17, vicino al mercato di animali, è stato uno spazio fondamentale per l'organizzazione di tali incontri: è diventata luogo di studio, di riflessione e di confronto.

Durante la ricerca sul campo avviene una continua dialettica fra teoria e raccolta dei fatti, che provoca importanti cambiamenti nell'orientamento teorico della ricerca e per questo motivo l'etnologia considera il campo come un laboratorio (Cresswell P. 1981). È un laboratorio in cui ogni indagine antropologica vive nel quotidiano farsi e disfarsi delle ipotesi investigative, mentre ciò che conta realmente è "vivere il flusso degli eventi seguendo ogni

possibile direzione” (Pavanello M. 2010: 123). Ogni evento accade all’interno di un campo di forze, dove si confrontano e si scontrano interessi diversi e spesso conflittuali, e nessun elemento deve essere trascurato.

Ho sempre cercato di analizzare accuratamente le note di terreno: quelle riflessive (gli appunti presi durante il lavoro di campo su informazioni e testimonianze raccolte, integrati con giudizi, inferenze, dubbi e riflessioni riguardo le scelte teorico-metodologiche); quelle osservative (le annotazioni su ciò che ho visto, sugli eventi e i fenomeni a cui ho assistito, e così via); e quelle immaginative (il diario di campo, ovvero il racconto, il taccuino di viaggio, il romanzo etnografico, la biografia intellettuale) (Kilani M. 1994).

Durante la prima fase della ricerca, non sono riuscita a mantenere sempre distinti i tre tipi di note di terreno: la mia tendenza era quella di riempire i quaderni un po’ alla rinfusa, con riflessioni, appunti e osservazioni di varia natura (articolando sempre gli appunti cronologicamente, indicando per ogni annotazione il luogo e l’ora). Una volta tornata a casa, dopo il lavoro sul terreno, ho però sempre provveduto a ricostruire le note in distinte serie di quaderni di appunti, per poter analizzare qualità e lacune attraverso una critica delle fonti. Il ripensamento del metodo come critica della scrittura e dell’autorità etnografiche, coincide con l’ingresso dell’io-etnografico nel testo, e l’elaborazione del testo diviene così “il luogo decisivo su cui si gioca la partita” (Canevacci M. 1998: 17).

### **Il fondamentale contributo degli interpreti**

Il problema della lingua ha rappresentato uno dei grandi ostacoli comunicativi dell’incontro etnografico. La gran parte della popolazione a Macallè parla il tigrino, lingua ufficiale della Regione del Tigray, molto diffusa nel nord dell’Etiopia e in Eritrea. A livello regionale, tale lingua è composta da innumerevoli varianti dialettali che, talvolta, rendono difficile anche la comunicazione tra i locali, causando incomprensioni e ambiguità.

Questa variabilità è accentuata dal fatto che, nel linguaggio quotidiano, vengono utilizzate numerose parole di origine straniera, soprattutto italiane e inglesi. Nel lessico quotidiano, termini di origine italiana ricorrono quando si parla di ambiti molto specifici (in particolare di automobili o di oggetti domestici): basti pensare al termine *cacciavite* o al termine *anzola*, come versione vernacolare di “lenzuola”.

La conoscenza della lingua italiana è diffusa tra persone di origine eritrea, principalmente tra gli anziani. Gli unici anziani con cui ho potuto interagire senza la presenza di un interprete, sono stati proprio questi ultimi (oltre a quei pochissimi, solitamente di uno status sociale abbastanza elevato, che conoscevano la lingua inglese), ma escludere la presenza dell’interprete non è stato possibile negli altri casi, poiché l’inglese è parlato in prevalenza dai giovani (in particolare da quelli che frequentano l’università). La diffusione dell’inglese, seppur implementata dall’istruzione scolastica e universitaria, risulta comunque limitata e, ad eccezione di quei giovani che hanno accesso ai livelli superiori di istruzione, non necessariamente è praticata.

Al di là di alcune parole in inglese e in italiano, il primo impatto con la lingua straniera non è stato semplice. Certo, con il trascorrere del tempo ho iniziato a riconoscere qualche parola e qualche espressione utile per la comunicazione basilare nella vita quotidiana. In particolare, anche grazie ad una analisi accurata delle trascrizioni delle interviste, ho iniziato ad individuare quei termini chiave che sarebbero stati fondamentali per la ricerca etnografica.

La necessità di lavorare con l’aiuto di interpreti locali, e che avessero una buona padronanza dell’inglese, si è imposta comunque fin da subito e questi ultimi hanno svolto un ruolo importantissimo, non solo in quanto traduttori, ma anche perché sono stati una via di accesso alla realtà locale. Sono le prime persone con cui ho potuto entrare in confidenza e fin da subito mi hanno permesso di conoscere nuove persone, presentandomi parenti, amici e conoscenti, alcuni dei quali sarebbero diventati i miei informatori privilegiati. Alcuni interpreti che

hanno collaborato durante la ricerca di campo già conoscevano questo lavoro, avendo lavorato in passato per altri studenti e dottorandi del dipartimento di antropologia. Per altri invece si è trattato di una esperienza nuova: sono giovani che, avendo manifestato fin da subito il desiderio di collaborare e padroneggiando bene la lingua inglese, io e i miei compagni di campo abbiamo provveduto a formare. Sono state organizzate a tal proposito alcuni incontri di formazione che trattavano i seguenti argomenti: la spiegazione degli obiettivi delle nostre ricerche, l'elenco dei comportamenti da assumere sul campo (il rispetto dell'altro, l'ascolto, la non ingerenza etc.), l'illustrazione del lavoro di trascrizione delle interviste (con esercitazione pratica).

### **Interviste e trascrizioni**

Lo studio a casa è consistito anche in una analisi accurata delle interviste registrate, che ho fatto trascrivere dagli interpreti per poi procedere alla sbobinatura.

La sbobinatura seguiva il criterio delle tre linee: l'interprete produceva prima una trascrizione dell'intervista in lingua locale (l'indicazione che gli davo sempre era quella di non tralasciare alcun dettaglio di ciò che era stato detto); nella riga sottostante traduceva parola per parola dal tigrino all'inglese; infine, nella terza riga, procedeva con una traduzione formale e ragionata in inglese corrente.

La sbobinatura presentava qualche difficoltà. Infatti la lingua tigrina è trascritta in alfabeto *ge'ez*, un sistema di scrittura fonetica e sillabica dove ogni simbolo corrisponde ad un gruppo consonante-vocale. Come è evidente anche dalla letteratura etiope, dove i diversi autori scrivono gli stessi vocaboli in modi divergenti, non vi sono delle norme precise che regolano la traslitterazione nell'alfabeto latino. Inoltre, la pronuncia tigrina è ricca di aspirazioni, di pause interverbali, di suoni gutturali, tanto che alcuni suoni non trovano dei corrispettivi nell'alfabeto latino.

Il criterio delle tre linee nella sbobinatura consentiva di avere un certo controllo sulle parole effettivamente utilizzate dall'interlocutore, impedendo traduzioni troppo libere. La trascrizione e la traduzione integrale consentivano poi di conoscere quelle parti dei dialoghi di cui non mi ero potuta rendere conto: espressioni che gli interpreti non mi avevano riferito in inglese durante la intervista, informazioni non strettamente legate alle domande specifiche che avevo posto all'interlocutore, ma su cui egli si era dilungato senza che potessi impedirlo. La trascrizione veniva generalmente effettuata da un interprete diverso da quello che mi aveva accompagnata durante la intervista, poiché un punto di vista esterno poteva consentirmi di avere un controllo maggiore sul lavoro effettuato. Può capitare in effetti che l'interprete, durante l'intervista, abbia la tendenza a tradurre le domande dell'informatore in funzione di un suo personale quadro di riferimento. Questo accade quando pensa che la domanda dell'antropologo sia incongrua, inutile, oppure mal posta, e in tal caso può decidere di modificarla secondo le sue idee sulla questione. A volte l'interprete decide addirittura di rispondere lui alla domanda, oppure, se la considera ingenua, evita di farla, sostituendola con un'altra. Ovviamente, se si verificano troppi casi del genere, diventa necessario cambiare interprete (Pavanello M. 2010). Ma in ogni caso, è importante avere un controllo adeguato del materiale: sbobinatura, trascrizione e traduzione letterale del testo.

Nell'attesa che i traduttori mi consegnassero la trascrizione completa, spesso riascoltavo a casa la registrazione di quanto era avvenuto durante la intervista (l'interprete traduceva all'informatore le mie domande dall'inglese al tigrino, per poi rivolgersi a me traducendo la risposta dal tigrino all'inglese). Provvedevo così ad appuntare in un quaderno a parte quanto era stato tradotto. Questo lavoro è stato fondamentale per rendermi conto dello scarto tra ciò che emergeva e che capivo durante l'intervista e quello che era il risultato effettivo della sbobinatura. Poteva capitare infatti che le due versioni non coincidessero pienamente. Talvolta, ciò che l'interprete traduceva dal tigrino all'inglese durante la intervista non era sufficiente a farmi cogliere il senso che invece

sarebbe emerso a seguito di una trascrizione accurata. Il confronto tra le due versioni è stato significativo per intraprendere una riflessione critica sul lavoro di campo, analizzando il rapporto tra le domande poste e le risposte scaturite, tra la traduzione immediata durante l'intervista e quella dettagliata della sbobinatura, nella consapevolezza che neanche l'analisi di quest'ultima mi avrebbe permesso di cogliere 'appieno' il senso della realtà altrà.

Ho analizzato accuratamente tutte le trascrizioni che mi sono state consegnate, appuntando su un quaderno le informazioni più significative e provvedendo ad una accurata schedatura delle interviste. Ho esaminato i termini locali utilizzati dagli intervistati per l'espressione dei concetti fondamentali relativi all'argomento dell'intervista. Questo lavoro è importante per verificare le categorie concettuali e linguistiche che sono messe in gioco secondo i diversi temi trattati.

Le interviste trascritte e tradotte venivano, infine, integrate con le note di campo, in modo da arricchire la trascrizione delle parole con una descrizione degli elementi non verbali (gestualità, espressioni, interventi di terzi eccetera). Tutti questi accorgimenti riuscivano tuttavia ad arginare solo parzialmente l'irriducibilità dell'esperienza etnografica: i limiti dovuti all'impossibilità di avere accesso diretto alla lingua locale e al doversi accontentare di 'traduzioni' (fatte inevitabilmente di parzialità, arbitrarietà e interpretazioni soggettive) sono stati argomenti di riflessione durante tutto il periodo di campo.

## **Il Tigray**

Il Tigray è un vasto altopiano che si estende nel nord dell’Etiopia, composto essenzialmente da terre aride, scoscese e rocciose. Confina a nord con l’Eritrea, a est con la Depressione Dancala e a ovest con il Sudan. È abitato da una popolazione che da millenni è dedita alla pastorizia e all’agricoltura di sussistenza: circa l’85% della popolazione vive di agricoltura e pastorizia.

Secondo i dati forniti nel 2007 dal Central Statistical Agency (CSA) dell’Etiopia, il Tigray ha una popolazione totale di circa 4,4 milioni di abitanti, di cui si stima che l’80% abiti in zone rurali e il 20% in zone urbane. La popolazione risulta molto omogenea dal punto di vista etnico e religioso: il 96% degli abitanti sono Tigrini, seguiti dalle minoranze degli Amhara, Irob e Afar. Sotto il profilo religioso, il 96% è di fede etiope ortodossa, il 4% musulmana, lo 0,4% cattolica – (CSA 2008a).

Il Tigray è una delle grandi regioni storiche dell’Etiopia, formata dalla porzione settentrionale dell’Altopiano Etiopico, con un’altitudine per lo più oscillante tra i 1500 e i 2500 m. Alcune cime come l’Amba Alagi superano i 3400 m, mentre i corsi d’acqua che affluiscono nel Tekeze e verso il bassopiano della Dancalia incidono profonde vallate. Terre più basse e verdeggianti si susseguono a picchi rocciosi, delineando un paesaggio singolare e affascinante, impreziosito da sistemi di chiese rupestri, sovente molto antiche e arroccate sulle alture.

In passato il centro principale del Tigray è stato Aksum, capitale di un impero nei primi secoli d.C., e tuttora importantissimo centro religioso copto.

Oltre al Mareb e al Tekeze, che nasce nella regione Amhara, il Tigray è attraversato da corsi d’acqua di modeste entità e costellato da laghi di

dimensioni ridotte. L'area è piuttosto arida, le precipitazioni si concentrano in ristretti periodi dell'anno e, in alcune zone, sono piuttosto scarse.

Nella Regione la forza politica dominante è il TPLF, la cui presenza è molto forte in tutti gli ambienti sociali grazie all'intensa opera di propaganda: monumenti celebrativi, ricorrenze commemorative, programmi televisivi e radiofonici, ex-militanti posizionati nei ruoli strategici dell'amministrazione locale.

L'economia tradizionale è incentrata sulla coltivazione di cereali (come il teff, il frumento, l'orzo, la segale) e di numerosi tipi di legumi (lenticchie, ceci ecc.). Un ruolo importante è anche dall'allevamento dello zebù, di ovini, caprini e pollame.

Come avviene anche nel resto del Paese, meno sviluppati sono il settore produttivo, quello commerciale e quello dei servizi, sebbene siano attualmente in espansione. Lo sviluppo delle industrie è in parte legato alla nascita dell'Endowment Fund for the Rehabilitation of Tigray (EFFORT), fondato con l'obiettivo di mobilitare e mettere insieme i capitali necessari per i grandi investimenti (Young J. 1997). In relazione al settore dei servizi, lo sviluppo riguarda soprattutto i trasporti, le telecomunicazioni, gli impieghi burocratici e governativi.

La realtà cittadina ospita élites urbane in espansione e presenta standard di vita e abitativi nettamente migliori di quelli che si riscontrano nelle zone rurali. Si viene così a delineare un contesto caratterizzato da una forte e profonda ineguaglianza sociale.

Gli abitanti delle zone rurali risiedono in piccoli villaggi abbastanza dispersi nel territorio, all'interno di abitazioni edificate con muri a secco e terra battuta come pavimento. Ogni singola area abitativa tendenzialmente accoglie un intero nucleo familiare, spesso numeroso, sovente privo di servizi sanitari e accesso all'acqua potabile. Secondo recenti indagini (Welfare Monitoring Surveys 2011), l'acqua è disponibile in poco più del 40% dei complessi

abitativi. Diffusa è anche la carenza delle infrastrutture e di servizi come le strade, l'illuminazione, la disponibilità di corrente elettrica, servizi sanitari ed educativi.

Un altro problema, in questo contesto di precarietà, è quello della gestione delle terre a scopo agricolo. Un gran numero di contadini si ritrova privo di terreni di proprietà o con appezzamenti di piccole dimensioni e non idonei all'agricoltura (Young, 1997). Per far fronte a tale problema il governo regionale ha cercato di promuovere complessi industriali, in particolare uno tessile presso Adua e uno farmaceutico ad Adigrat (Van der Beken 2012).

Sebbene le criticità siano molte, da alcuni anni il Tigray sta attraversando una fase di ripresa e di miglioramento economico, sociale e infrastrutturale.

Lo Stato del Tigray è amministrativamente suddiviso in sei differenti *Zones* di diversa estensione territoriale. Una di esse corrisponde alla città di Macallè, data la sua importanza in quanto capitale, e ad alcuni piccoli villaggi satelliti (tra i quali quello di Quiha, dove si trova anche l'aeroporto cittadino). La *Zone* di Macallè è suddivisa in sette differenti "Amministrazioni Locali", a loro volta suddivise in una molteplicità di *Ketena*. Nell'uso comune, le "Amministrazioni Locali" e i territori di loro competenza vengono chiamate *Wereda* e il termine *Kebelle* viene usato per indicare le unità amministrative più piccole, a livello di 'vicinato'.

## **Macallè**

Macallè (o Mekele, in tigrino e in amarico), capitale del Tigray, si trova a circa 780 chilometri a Nord di Addis Abeba, ad una altezza di oltre 2000 m s.l.m., con una popolazione in crescita che supera i 200.000 abitanti.

A causa della carenza di testi scritti e l'incompletezza dei riferimenti disponibili, risulta difficile delineare la storia di questa città e individuarne in modo dettagliato lo sviluppo. Leggenda e storia si confondono anche grazie

alle incomplete traduzioni dei pochi testi *ge'ez* (la lingua antica etiopica che avrebbe poi originato l'amarico) o delle lingue correnti locali.

Secondo alcune leggende, il primo insediamento risale al periodo medievale, quando un monaco proveniente dall'area di Gheralta decise di insediarsi in questa zona per istruire alcuni discepoli e per seguire le attività religiose (Lucchi E. 2009).

Durante il regno di Yohannes IV (1871-1888) la città fu proclamata capitale. Fu poi occupata due volte dagli italiani: per pochi mesi a cavallo tra il 1895 e il 1896, e poi nel 1935. In seguito alla decolonizzazione, fu presa dai ribelli durante la *woyane*<sup>5</sup> del 1943. Negli anni successivi fu flagellata da terribili carestie (in particolare quella del 1984-85) e fu coinvolta dalle agitazioni del TPLF, che la occupò nel 1989. La città è stata oggetto di pesanti bombardamenti durante la guerra tra Etiopia ed Eritrea e ha incrementato il suo peso e la sua importanza politica in seguito alla salita al potere dell'EPRDF.

Attualmente, Macallè si presenta con un centro urbano (*katama*): sono presenti edifici pubblici e attività commerciali di ogni genere (botteghe di orafi, negozi di articoli alimentari, negozi di telefonia, call center, internet-point, bar e ristoranti). La rete stradale della città è asfaltata e presenta un sistema di raccolta delle acque piovane. Sono presenti più mercati di modeste dimensioni, spesso affollati, e una stazione di mini-bus: le apette blu di importazione indiana (in lingua locale *bajaj*) garantiscono un ramificato collegamento tra le vie cittadine.

La zona periferica è molto estesa e raccoglie per lo più mercati alimentari, del bestiame e del legname. Tra i servizi sono presenti ospedali e università.

---

<sup>5</sup> La ribellione che esplose nel 1943 in Tigray affondava le proprie radici nelle difficoltà che caratterizzarono l'amministrazione imperiale nel primo periodo post-coloniale (l'inefficienza amministrativa, la corruzione, l'avidità delle forze di controllo territoriale). La ribellione, armata con gli arsenali lasciati dagli italiani, è passata alla storia con il nome di *woyane* (termine che significa "insurrezione", "rivolta", in tigrino) e fu repressa nel sangue dalla Gran Bretagna con pesanti bombardamenti aerei (Zewde B. 2001).

Essendo la città un importante centro economico e culturale, con il centro universitario della Mekelle University e diversi istituti parauniversitari privati, molte famiglie si spostano dai villaggi circostanti alla città nella speranza di trovare migliori condizioni di lavoro e buone possibilità di istruzione per i figli. Una parte delle persone incontrate durante la ricerca di campo infatti non è nata a Macallè, ma proviene da villaggi circostanti o da altre cittadine del Tigray.

Negli ultimi anni Macallè ha attirato un numero sempre crescente di operai e imprese straniere. In particolare le imprese cinesi monopolizzano quasi del tutto la costruzione e la manutenzione della rete stradale extraurbana e gestiscono numerosi progetti edilizi (ad esempio la realizzazione di dighe e di altre imponenti opere architettoniche).

L'eterogeneità del tessuto sociale riflette quella della città: da una parte una élite concentrata nella zona centrale o in abitazioni periferiche di recente costruzione e di impronta occidentale; dall'altra persone che vivono di micro attività legate al commercio di dettaglio e all'edilizia; infine una porzione di cittadini che versa in condizione di assoluta povertà (Briggs P. 2012).

Fin dall'inizio della mia esperienza di campo sono infatti entrata in contatto con individui di diverse condizioni sociali: guardiani di villette, di alberghi e di officine (in gran parte anziani); proprietari di negozi e botteghe; impiegati in banca; professori universitari o di istituti privati; commercianti nelle vie di mercato; mendicanti lungo i cortili delle chiese e così via.

## Cap. 1. ETIOPIA: TERRITORIO E STORIA

### 1.1. TERRITORIO

Situata in posizione pressoché centrale fra il Tropico del Cancro e l'Equatore, la regione etiopica costituisce in un certo senso il cuore del Corno d'Africa e copre un'area di oltre un milione di chilometri quadrati. Nel 1984 lo Stato etiopico provvide a effettuare il primo censimento ufficiale, che registrò una popolazione di 42.020.000 abitanti, saliti a circa 94 milioni nel 2013, secondo una stima della World Bank.

L'Etiopia è una regione in gran parte montuosa: alle alte montagne che nell'area del Samén raggiungono oltre 4600 m di quota, si contrappongono vasti bassopiani che nella regione di Afar (o Dancalia) sprofondano sotto il livello del mare.

La regione comprende, oltre ad una importante porzione della Rift Valley africana, anche il Nilo azzurro e i suoi affluenti, offrendo dunque enormi contrasti geografici. Anche la temperatura varia notevolmente, dal freddo delle alte montagne, passando per gli altipiani temperati fino alle torride pianure, con precipitazioni torrenziali negli altipiani che contrastano con l'aridità dei bassopiani.

Tali variazioni hanno differenziato considerevolmente anche la vegetazione: giungle tropicali a occidente, fertili pianori adatti alla cerealicoltura negli altipiani centrali e, infine, steppe e aree desertiche nella parte orientale e meridionale del paese (Pankhurst R. 2013).

Storicamente in Etiopia sono sempre state presenti tutte le principali attività produttive: agricoltura, pastorizia, caccia e artigianato. Le vaste aree settentrionali e gli altipiani centrali erano abitati da coltivatori che vivevano di un regime di sussistenza e praticavano, unici nell'Africa a sud del Sahara, la coltivazione con aratura. Gli altipiani meridionali invece erano occupati da contadini che coltivavano diverse varietà di radici e la *Musa ensete* (o falsa banana locale). Gli altipiani costituirono il cuore dello sviluppo dell'agricoltura di piante da semina e

i primi raccolti a essere selezionati comprendevano il cereale *teff*, il seme da olio *nug* e forse il miglio indiano. Altre piante autoctone comprendevano il narcotico *qat* e forse il caffè.

Per contrasto, i bassopiani erano occupati da pastori che allevavano bovini nelle aree con maggiore disponibilità d'acqua, e pascolavano cammelli in quelle più aride. Le aree boschive e quelle bagnate da corsi d'acqua o laghi erano dimora di cacciatori di scimmie, coccodrilli, ippopotami. Le aride pianure costiere, infine, erano abitate da marinai costruttori di barche di sambuco e pescatori (2013).

Gli enormi contrasti geografici che caratterizzano la morfologia del territorio etiope rendevano difficile le comunicazioni all'interno del paese. Questo ha favorito il perpetuarsi di molti gruppi etnici, linguistici e religiosi differenti. Si sono formati quattro gruppi linguistici attualmente noti come semiti, cusciti, omotici e nilotico-sahariani.

Le lingue semitiche sono rappresentate dal *ge'ez*, antica lingua ecclesiastica, e da altre tre lingue parlate attualmente: il tigrino o tigrignà, nella gran parte del Nord, il tigray e l'amharico, al centro e nel Nord-Ovest del paese.

Le lingue cuscitiche predominano oggi nel Sud del paese e consistono nell'orofima, il sidàmo, l'hadeya, il kambata e il darasa (tutte parlate in aree circoscritte del Sud-Ovest) e il somalo (parlato nel Sud-Est). Le lingue omotiche sono raggruppate nel Sud-Ovest, mentre quelle nilotico-sahariane sono parlate presso i confini occidentali dell'Etiopia (Calchi Novati G.; Valsecchi P. 2005).

## 1.2. RIPERCORRENDO LA STORIA

### 1.2.1. Dalla preistoria al regno Aksumita

Recenti ricerche nel campo della paleoantropologia hanno corroborato la convinzione che la parte etiopica della Rift Valley africana sia stata la culla dell'umanità. La più importante testimonianza a sostegno di questa tesi è la spettacolare scoperta compiuta ad Hadar, nella regione Afar della valle del medio Auàsc, nel 1974. L'équipe franco-statunitense guidata da Donald Johanson rinvenne qui i più antichi resti allora conosciuti di ominidi, datati a 3,2 milioni di anni fa e consistenti in poco più della metà dello scheletro di una donna adulta, ora generalmente nota in ambito internazionale con il soprannome di Lucy (il cui scheletro è oggi gelosamente custodito ad Addis Abeba, dove i visitatori possono vederne un accurato calco in gesso). Si trattava dei primi resti di una specie di ominide, denominata *Australopithecus afarensis*, che si ritiene un nostro sicuro progenitore (Pankhurst R. 2013).

Successive ricerche svolte nel 1976-77 da Johanson fruttarono la scoperta di utensili di pietra risalenti a circa 2,5 milioni di anni fa.

Nel dicembre del 1992 un'altra importante scoperta è stata compiuta ad Aramis, nell'area Afar, dove una équipe di paleoantropologi americani, giapponesi ed etiopici, hanno rinvenuto frammenti di denti e ossa che rappresentavano una specie di primati nuova, chiamata *Ardipithecus ramidus* (un termine che nella lingua afar locale significa "radice" o "antenato"). Successive ricerche, svolte tra il 1992 e il 1994 nella valle di Gona, a sud-ovest di Hadar, hanno portato alla scoperta di alcune migliaia di utensili di pietra che si ritiene risalgano ad un'epoca compresa tra 2,6 e 2,5 milioni di anni fa. Si pensa che siano i più antichi utensili di quel tipo rinvenuti fino ad oggi. Analoghi ritrovamenti sono stati effettuati anche nella valle dell'Omo, in Etiopia meridionale (Johanson D.; Edey M. 1990).

Negli ultimi anni la ricerca archeologica ha rivelato l'esistenza in Etiopia di molte pitture rupestri con scene di caccia e vita pastorale della Tarda età della Pietra,

nonché di bassorilievi, alcuni dei quali sembrano risalire forse al 10.000 a.C. circa. La ricerca sulla preistoria etiopica è in realtà ancora troppo recente per consentire conclusioni definitive, ma quel che sappiamo è sufficiente a stabilire che la regione Afar fu una delle prime dimore dell'umanità se non, come affermano alcuni studiosi, addirittura la più antica.

Entrando nel periodo storico, la bibbia fornisce la base di una importante leggenda sulle origini dell'Etiopia: la narrazione dell'incontro tra la regina di Saba e re Salomone. La versione etiopica afferma che la regina aveva avuto un figlio da Salomone, Menelik. Quest'ultimo sarebbe andato a Gerusalemme per vedere il padre, riportando l'Arca dell'Alleanza e fondando una dinastia che avrebbe regnato in Etiopia per quasi tremila anni (Calchi Novati 1994). Si tratta di una leggenda che è inestricabilmente intrecciata con la storia di Aksum, così come fu raccontata dal viaggiatore portoghese Francisco Alvares all'inizio del XVI secolo. Egli affermò che era “un'ottima città”, “camera e dimora” della regina che aveva portato cammelli carichi d'oro a re Salomone, quando egli stava costruendo il tempio a Gerusalemme (Pankhurst R. 2013).

L'identificazione della regina di Saba con l'Etiopia risale almeno all'inizio dell'era cristiana. Nonostante Aksum sia stata fondata quasi un millennio dopo l'epoca della regina, ancora oggi molti etiopi sono convinti che ad Aksum si trovasse la capitale del regno di Saba e che lì venisse conservata la biblica Arca dell'Alleanza (2013).

Secondo le testimonianze storiche, è nel II sec. a.C. che inizia l'espansione del regno di Aksum, città dell'attuale regione del Tigray che arrivò a estendere il proprio controllo su quasi tutto l'altopiano e poi, specie sotto il regno di Ezana (ca. 320-342 d.C.), anche sulle regioni limitrofe. A Ezana vengono attribuite anche la formalizzazione dell'alfabeto etiopico e l'adozione del cristianesimo come religione dello Stato (Calchi Novati; Valsecchi P. 2005).

Nella successiva espansione il regno di Aksum arrivò a controllare l'Eritrea, il Sudan settentrionale, la Somalia occidentale, parte dell'Egitto meridionale e, oltre

il mar Rosso, lo Yemen e il sud della penisola Arabica, fino ad emergere come il più potente Stato tra l'Impero romano d'Oriente e la Persia.

Secondo quanto afferma la Chiesa etiopica, il Cristianesimo giunse ad Aksum al tempo degli Apostoli, ma divenne religione di Stato solo a partire dal IV secolo. Ezana fu il primo in assoluto ad emettere moneta con sopra inciso il simbolo della croce di Cristo. L'avvento del Cristianesimo rinforzò i legami di Aksum con l'Impero romano, dove nel 313 la fede cristiana era divenuta religione di Stato per decreto di Costantino<sup>6</sup> (Buzi P. 2007).

Nel corso dei secoli la religione cristiana esercitò un'enorme influenza nel paese, plasmandone la vita sociale, la cultura, la letteratura, l'arte, oltre ai valori spirituali e morali. Un evento importante fu l'arrivo dei "Nove santi" verso la fine del V secolo. Si trattava di un gruppo di missionari di lingua greca, provenienti per lo più dalla Siria, che istituirono monasteri nel Nord del paese (molti in prossimità di Aksum) e svolsero un ruolo importante nell'introdurre in Etiopia il sistema monastico, oltre a quello educativo cristiano (Ullendorff E. 1968).

Il potere aksumita sembra aver cominciato il suo declino intorno al VII secolo. Le vere ragioni della caduta di Aksum sono discusse: alcuni studiosi la fanno risalire all'ambito economico, altri a quello militare e politico; c'è chi dichiara che l'aumento della popolazione avrebbe causato una eccessiva parcellizzazione della terra e poi il suo degrado; altri attribuiscono la causa dell'erosione del suolo a cambiamenti climatici, siccità e carestie; c'è chi ritiene che lo Stato aksumita sia stato gravemente indebolito dagli attacchi delle tribù beja a occidente. Comunque, l'ascesa della nuova religione islamica aveva portato a una rinascita del mondo arabo che aveva sicuramente rappresentato una sfida per la città. Gli arabi diventarono presto padroni del Mar Rosso e delle sue isole e questo mise fine all'egemonia di Aksum nella regione, fino a quel momento rimasta incontrastata.

---

<sup>6</sup> La religione cristiana aksumita ha però origini diverse da quella romana. Quest'ultima infatti esordì come religione dei diseredati e solo in seguito fu accettata da Costantino, mentre il Cristianesimo aksumita fu imposto dal supremo regnante del paese.

La città venne distrutta nel 976 dagli agau giudaizzati della regina Gueit, mentre il baricentro del regno, minacciato dagli Stati musulmani, andava spostandosi verso sud (Calchi Novati G. 1994).

Aksum, sebbene avesse cessato di essere la capitale del regno, continuò a rappresentare la capitale spirituale e religiosa del paese. Basti pensare che nel Medioevo molti imperatori etiopici continuarono a recarsi ad Aksum per la cerimonia di incoronazione (il primo regnante di cui si riporta questa pratica fu, nel XV secolo, Zar'a Ya'qob). Aksum cessò di essere la sede dell'incoronazione solo nel XVII secolo, con l'ascesa di Gondar. Rimase comunque il centro religioso principale del paese, tanto che un viaggiatore britannico del XIX secolo, Bent, la definì *Città sacra degli etiopi* (Pankhurst R. 2013: 40).

### **1.2.2. L'eredità aksumita e il periodo medioevale "salomonico"**

Nel XII-XIII sec. la dinastia agau degli Zagué raccolse nella regione del Lasta l'eredità aksumita. La nuova capitale divenne Adafa, non lontano dall'attuale città di Lalibela, tra le montagne di Lasta.

Sull'era Zagué ci restano poche testimonianze. A differenza dei loro predecessori, essi non lasciarono iscrizioni e non coniarono monete. Tuttavia, tre sovrani della dinastia, Yemrahana Krestos, Lalibela e Na'akweto La'ab, furono celebrati come costruttori di chiese. Gli Zagué infatti ereditarono e portarono avanti le tradizioni cristiane dei loro predecessori, impegnandosi nella propagazione del Cristianesimo (Siniscalco P. 2005). Tra i sovrani costruttori di chiese si ricorda in particolare Lalibela, il cui nome significherebbe "l'ape riconosce la sua regalità"<sup>7</sup>. Secondo la tradizione, infatti, fece costruire una serie di chiese scolpite nella roccia, motivo per il quale fu poi beatificato. Data l'unicità di queste chiese monolitiche, dopo la morte del sovrano il luogo venne ribattezzato la Libela in suo onore.

---

<sup>7</sup> La leggenda narra che dopo la nascita il sovrano fu circondato da una nube di api e che la madre, ispirata da un moto profetico, gridò: "le api sanno che questo bambino diventerà re!" (Pankhurst R. 2013: 54).

Dopo la morte di Lalibela, una serie di contrasti all'interno della famiglia regnante e la crescente opposizione regionale al governo zagué portò, intorno al 1270, al rovesciamento della dinastia. Il centro del potere politico si spostò nella regione dello Scioa, dove salì sul trono Yekuno Amlak. Si può affermare che il Medioevo etiopico iniziò in questo momento (Calchi Novati G.; Valsecchi P. 2005).

Yekuno Amlak sosteneva di discendere dal re Salomone e dalla regina di Saba, tesi che trovò ben presto espressione nel *Kebra Nagast* ("Gloria dei re"). Quest'opera, scritta in ge'ez<sup>8</sup> durante il regno di Amda Seyon (1312-1342), nipote di Amlak, era basata sul racconto biblico dell'incontro fra Salomone e la regina di Saba (*Re I*, 10:1-13):

La regina di Saba apprese la fama di Salomone, a motivo del nome del Signore, e venne per metterlo alla prova con enigmi. Venne perciò a Gerusalemme con un numerosissimo corteo, con cammelli che portavano aromi, moltissimo oro e pietre preziose. Arrivò presso Salomone e gli disse tutto ciò che aveva in cuore.

La versione etiopica del *Kebra Nagast* afferma che Saba, nota anche come Makeda, era una regina etiopica; che diede alla luce Menelik, figlio di Salomone; e che Menelik, dopo aver fatto visita al padre a Gerusalemme, portò l'Arca dell'Alleanza in Etiopia. Da Menelik sarebbero poi discesi tutti i successivi imperatori del paese (Hausman Gerald 2011).

L'unione di Saba con Salomone e la nascita di Menelik tendevano a dimostrare che i regnanti d'Etiopia avessero una discendenza divina, tanto da sostituire gli ebrei come popolo eletto di Dio. Tali credenze trovarono posto nelle cronache regali del paese, che ebbero inizio nei primi anni del XIV secolo, durante il regno

---

<sup>8</sup> Secondo il colophon compilato in arabo, il *Kebra Nagast* sarebbe stato composto da Yeshaq, un religioso di Aksum vissuto all'inizio del XIV secolo. L'opera sarebbe stata tradotta in arabo da un manoscritto copto rinvenuto a Nazaret e appartenente al patriarcato d'Alessandria. Tuttavia, non essendoci rinvenuta finora nessuna versione copta o araba, è legittimo supporre che il testo sia stato scritto originariamente in ge'ez.

di Amda Seyon. Da allora i sovrani d'Etiopia furono considerati strumento di Dio, discendenti dai re d'Israele (Calchi Novati G.1994).

Il primo periodo “salomonico” fu un'epoca importante per lo sviluppo della letteratura ge'ez. Oltre al *Kebrā Nagast*, il regno di Amda Seyon vide la composizione del primo vero lavoro storiografico: un resoconto dettagliato delle vittoriose campagne del monarca contro i musulmani d'Oriente. Fu inoltre scritto il *Fetha Nagast* (o “Legge dei re”), il codice legale del paese. Il testo, che veniva consultato dai monarchi etiopici prima di emettere verdetti, conteneva passaggi che codificavano i più importanti concetti legali e sociali del tempo, tra cui il diritto divino dei re e il diritto di possedere schiavi. Questo codice fu tradotto in ge'ez dall'originale arabo redatto da Ibn al-Assal e restò in uso fino all'inizio del XX secolo (Tzadua P. 2003).

Il *Fetha Nagast* citava le parole di San Paolo nella sua *Epistola ai Romani* (13:1-3): “Ogni persona sia sottomessa ai poteri superiori, perché non c'è potere se non da Dio [...] Sicché chi si oppone al potere si oppone all'ordine stabilito da Dio e quelli che vi fanno opposizione si attirano addosso la condanna, perché i magistrati non sono da temere per le buone opere, bensì per quelle cattive”.

Il periodo che seguì la presa al potere della dinastia scioana o “salomonica” è meglio documentato delle epoche precedenti, grazie agli scritti di numerosi viaggiatori stranieri e alle cronache regie. Durante questo periodo il concetto di capitale fissa (come Aksum o Lalibela) era stato sostituito da una caratteristica saliente del periodo medioevale, la presenza di capitali itineranti o momentanee. Inoltre, l'uso del denaro sotto forma di moneta era cessato e il commercio si basava soprattutto sul baratto (sale, pezze di tessuto, oggetti di ferro, venivano utilizzati al posto della moneta) (Pankhurst R. 2013).

Come i loro predecessori, i regnanti dell'Etiopia medioevale si collocavano al vertice di una grande gerarchia di Stato. In teoria i monarchi disponevano di enormi poteri, ma in realtà la supremazia del sovrano variò ampiamente da monarca a monarca, raggiungendo l'apogeo ai tempi dell'imperatore Zar'a

Ya'qob (1434-1468). I poteri del re si estendevano spesso anche sul diritto fondiario e sulla tassazione. L'autorità del monarca risiedeva in ampia misura nella possibilità di nominare e licenziare i governatori delle provincie e altri funzionari, di trasferire loro delle terre o toglierle a suo piacimento (Crummey Donald 2000).

Nonostante il suo potere, la monarchia affrontò sempre grandi difficoltà in ciò che riguardava la successione. L'eredità regale era spesso incerta, tanto che, per proteggere la società e il governo dalle guerre di successione, nacque l'abitudine di tenere prigionieri i pretendenti indesiderati al trono regale (una pratica risalente all'epoca aksumita).

#### **1.2.2.1. I rapporti con i musulmani vicini e con la cristianità europea**

Durante i primi secoli della dinastia "salomonica" lo Stato cristiano, che aveva base nello Scioa, mantenne stretti contatti sia con i suoi vicini musulmani sia con i correligionari a Gerusalemme e in Europa. I cristiani d'Etiopia dipendevano ancora dalla Chiesa d'Alessandria per il loro *abun* (il monaco referente spirituale) e di conseguenza consideravano l'Egitto, benché sotto il controllo musulmano, come la fonte spirituale della loro fede. Inoltre lo Scioa dipendeva fortemente dagli emirati musulmani di Ifat e Adal (situati tra gli altopiani etiopici e il mare), tappe obbligate per quasi tutte le importazioni ed esportazioni nell'entroterra. A sua volta l'Egitto vedeva nell'Etiopia la possibilità di accesso alle sorgenti del Nilo, alla sua acqua e al suo limo. Inoltre i mercanti musulmani sulla costa dipendevano fortemente dallo Scioa e da altre regioni dell'interno, che erano fonte di materie prime e di schiavi destinati all'esportazione (Pankhurst Richard 2013). Nonostante questa interdipendenza, i governatori dell'interno cristiano si scontravano spesso con quelli dei bassopiani musulmani lungo la costa, con l'intento di assicurarsi il controllo delle vie commerciali esistenti nei rispettivi territori, ma per molto tempo nessuna delle due parti ottenne mai una vittoria decisiva.

Sia Yekuno Amlak (1270-1285) sia il successore Yagda Seyon (1285-1294) cercarono di coltivare stretti rapporti con i governanti islamici dello Yemen e dell'Egitto. La rivalità tra lo Stato cristiano e l'emirato musulmano di Ifat riguardo al commercio con le aree costiere venne alla luce all'inizio del XIV secolo, sotto il regno di Amda Seyon (1312-1342)<sup>9</sup>. Amda Seyon lanciò una grande campagna militare contro Ifat e si impadronì della capitale. Decise poi di avanzare nei vicini bassopiani, si inoltrò nelle regioni semidesertiche di Mora e dell'Adal e poi nell'Afar. Dopo le numerose vittorie di Amda Seyon, i governanti dei sultanati musulmani al confine con lo Scioa accettarono la sovranità universale dell'imperatore.

I conflitti a oriente continuarono durante tutto il regno dell'imperatore Saya Ar'ad (1342-1370), figlio di Amda Seyon, e del successore Dawit (1380-1409). A partire dal XV secolo l'Impero etiopico cominciò a ridimensionarsi (Cerulli E. 1971).

Contemporanea all'ascesa della dinastia "salomonica" fu l'intensificarsi dei contatti tra l'Etiopia e la cristianità europea. I regnanti cristiani etiopi, minacciati dalle armate musulmane equipaggiate con armi ricevute dall'Arabia, si resero presto conto dell'importanza di allearsi con le potenze tecnologicamente più evolute d'Europa (Hespeler-Boulton J. 2011).

Tuttavia, continuando a dipendere dall'Egitto per il loro *abun*, non potevano permettersi di esercitare una politica palesemente antimusulmana. D'altra parte, a partire dal XII secolo, nel periodo delle Crociate, molti cristiani europei sognavano una collaborazione militare con l'Etiopia per strappare Gerusalemme e la Terra Santa ai seguaci dell'Islam. Nel corso dei secoli i contatti tra cristiani europei e cristiani etiopici si svilupparono gradatamente, intensificandosi considerevolmente tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV.

---

<sup>9</sup> In realtà i rapporti tra cristiani e musulmani erano andati deteriorandosi gradatamente già negli anni precedenti, apparentemente perché gli etiopi si erano irritati per il mancato invio di un *abun* da parte degli egiziani (già Yekuno Amlak aveva lamentato questa mancanza).

### **1.2.3. L'espansione ottomana e il regno di Gondar**

Gli ultimi anni del XV secolo videro l'intensificarsi dell'antagonismo commerciale e religioso tra l'Impero cristiano e l'emirato musulmano di Adal. Intanto, l'Impero portoghese e quello ottomano si erano stabiliti nella regione del Mar Rosso e stavano consolidando il loro potere. Nel 1517 l'Impero ottomano invase l'Egitto e lo Yemen cominciando a estendere il proprio dominio sulle coste del Mediterraneo e del Mar Rosso.

L'Etiopia, conscia dei potenziali rischi di ulteriori conflitti con l'Adal, cominciò a cercare l'appoggio di una potenza europea cristiana. Per questo, nel 1512 inviò una missione diplomatica verso i portoghesi, che nel 1520 risposero inviando un'ambasceria al porto di Massaua e marciando alla volta dello Scioa. Ad invocare l'aiuto dei portoghesi era stata l'Imperatrice Eléni, vedova dell'imperatore Zar'a Ya'qob, poiché Lebna Dengel (1508-1540) era ancora troppo piccolo per governare. Quando quest'ultimo raggiunse la maggiore età, non si mostrò convinto della nuova alleanza e mantenne l'ambasciata portoghese per meno di sei anni (Henze P. 2000).

Ben presto si scatenarono delle incursioni dall'Adal, con a capo Ahmad ibn Ibrahim al-Ghazi (soprannominato Grañ, "il Mancino"). Egli travolse e uccise il sultano di Harar, Abu Bakr, conquistando quella ricca città mercantile. Tra il 1530 e il 1531, riuscì a intraprendere vaste operazioni nelle regioni meridionali e orientali. Infine, tra il 1533 e il 1535 arrivò con le sue truppe nel nord del paese (nell'Amhara, a Lasta e nel Tigre). Lebna Dengel si trovava in una posizione così difficile, che nel 1535, tornò all'idea dell'imperatrice Eléni di chiedere aiuto al Portogallo (2000).

Nel febbraio 1541 quattrocento moschettieri, guidati da Christovão de Gama (figlio del famoso navigatore Vasco), approdarono a Massaua. Lebna Dengel era morto un anno prima e gli era succeduto il figlio Gelawdewos (1540-1559). Il 21 febbraio l'esercito di Adal fu affrontato e sconfitto nella battaglia di Uayna Daga, dove il Mancino venne ucciso. La superiorità musulmana, durata 14 anni, si sgretolò praticamente nel giro di una notte (Calchi Novati G. 1994).

La prolungata guerra rappresentò un evento traumatico nella storia dell’Etiopia. Il costo in termini di vite umane e di beni materiali fu considerevole e né Gelawdewos né il suo successore riuscirono a restaurare gli Stati governati dai loro predecessori.

Gli anni che seguirono alla morte dell’imam Ahmad coincisero con l’inizio di due secoli di confronto armato tra l’Impero e gli oromo, al tempo noti come galla (un popolo di etnia cuscitica articolato in una società basata su gruppi di età). La migrazione oromo avvenne sotto forma di una serie di incursioni e fu accompagnata da un fenomeno di assimilazione di vasta portata, sia da parte dei nuovi arrivati sia da parte delle popolazioni di cui essi avevano penetrato le terre. Nel frattempo l’impero ottomano, che aveva sostenuto l’avanzata dell’imam Ahmad negli altopiani cristiani, era sempre più direttamente coinvolto nella zona. Nel 1557 un contingente di tremila soldati turchi prese possesso del porto di Massaua, mantenendolo sotto il controllo ottomano per i tre secoli seguenti (Erlich H. 1994).

Intanto, nella regione sud-orientale dell’impero, Gelawdewos era deciso a completare il trionfo sull’Adal, ma morì in battaglia durante il disastroso attacco contro Harar, nel 1559. Il successore Minas (1559-1563) abbandonò ogni speranza di governare le regioni a est dello Scioa, dove fra l’altro stavano avanzando gli oromo, e mise fine al conflitto dell’Impero con l’Adal. Egli trasferì il centro del suo governo nei dintorni del lago Tana, dove lui e i suoi successori stabilirono una serie di capitali a breve durata. Minas condusse una campagna contro i falascia, gli ebrei etiopici nelle montagne del Semien, e una contro i turchi, nell’estremo Nord (Crummey D. 2000).

A Minas successe il figlio Sarsa Dengel (1550–1597), che condusse campagne vittoriose in molte provincie dell’Impero. I successori Ya’qob (che regnò tra il 1597–1603 e tra il 1604–1606) e Za-Dengel (1603-1604), rendendosi conto dell’importanza dei contatti con i Gesuiti e dell’alleanza con i portoghesi che si

sarebbe potuta stipulare per loro tramite, tentarono invano di portare avanti politiche filocattoliche, che furono poi realizzate dal successore Susenyos (1606-1632).

Nel 1612 il monarca, dopo aver scritto in gran segreto a re Filippo III del Portogallo e a papa Paolo V, chiedendo aiuto contro i galla, emise un proclama ripudiando la dottrina monofisita ortodossa dell'unità della natura umana e di Cristo. Nel 1620 con un proclama condannava la dottrina monofisita e nel marzo del 1622 Susenyos adottò il Cattolicesimo come religione di Stato. Tuttavia questa iniziativa fu pressoché inutile, perché le armi da fuoco e i moschettieri che aveva sperato di ricevere dai portoghesi non arrivarono mai (Pankhurst Richard 2014).

Inizialmente il neoconvertito monarca prese di mira diverse pratiche etiopiche (ad esempio impose di abbandonare i digiuni tradizionali e le festività, perseguì molti monaci e sacerdoti) suscitando in tutto il paese malcontento e rivolte sedate nel sangue. Nel 1630 si decise però a ripristinare la liturgia ortodossa e i digiuni tradizionali. Due anni dopo fu convocato un consiglio di stato per valutare la possibilità di restaurare l'antica fede, che fu restaurata con un decreto il 25 giugno 1632. La sconfitta dei Gesuiti e delle loro idee e pratiche suscitò un enorme entusiasmo popolare, tanto che Fasiladas, figlio e successore di Susenyos, li bandì dall'intero paese. Inoltre stipulò diversi trattati con i pascià dei porti di Massaua e Suakin sul Mar Rosso, per impedire a qualsiasi europeo di entrare nella regione attraverso i loro territori (2014).

Fasiladas (1632-1667) stabilì la sua residenza a Gondar, sulle montagne tra i fiumi Caà e Angareb. Questo luogo rivestiva una considerevole importanza commerciale e strategica, poiché garantiva l'accesso alle ricche terre a sud del Nilo Azzurro, oltre che alle vie commerciali settentrionali e occidentali, verso Massaua e il Sudan. Per oltre due secoli Gondar sarebbe rimasta la capitale e la più popolosa città d'Etiopia. Alla fine del XVII secolo poteva vantare magnifici palazzi, giardini rigogliosi e vaste piantagioni: qui si tenevano sontuosi banchetti e intrattenimenti stravaganti che suscitavano la meraviglia di visitatori da tutto il mondo, e il suo fiorente mercato richiamava mercanti musulmani da tutto il paese. Le arti e l'artigianato fiorirono sotto il patrocinio dello stato e furono edificate chiese imponenti (come la famosa Debre Berhan Selassie) (Pankhurst S. Estelle 1955).

Durante i regni dei primi tre governanti di Gondar (Fasiladas, Iohannes e Iyasu I), si sviluppò un grande quartiere imperiale e la città conobbe una crescita costante per dimensione e popolazione. La prima fase della storia di Gondar giunse al termine nel 1706, quando venne assassinato Iyasu I. Alla sua morte seguì un periodo di debolezza politica caratterizzato da guerre di successione (quattro sovrani si succedettero nell'arco di appena 21 anni). Tuttavia, tali difficoltà non sembrarono aver intaccato la continua crescita della città, il fiorire di chiese e palazzi di pietra e malta (Calchi Novati G. 2005).

La stabilità politica venne ripristinata per qualche tempo sotto l'imperatore Bakaffa (1721-1730), il cui regno fu caratterizzato da un periodo di considerevole rilevanza culturale. A Bakaffa succedette il figlio Iyasu II (1730-1755). Essendo allora ancora in fasce, venne affiancato per molto tempo dall'imperatrice Mentuuab, vedova del sovrano scomparso, che mantenne il ruolo di reggente. Fu un'epoca di lusso e splendore per tutta la corte. Va sottolineato che gli edifici in stile Gondar non rimasero circoscritti alla capitale e ai dintorni. I governanti di quel periodo, infatti, costruirono numerose chiese, palazzi e ponti ben oltre Gondar, con l'aiuto di abili artigiani della città (Pankhurst Richard 2014).

Durante questo periodo continuò a farsi sentire la pressione oromo e gli scontri contro i “galla” furono infatti molto aspri (come testimoniato dalle cronache di Fasiladas e Iohannes I). Allo stesso tempo continuò la costante assimilazione degli oromo nello Stato imperiale (processo che era stato avviato agli inizi del XVII secolo), tanto che molti oromo si allearono con i monarchi, ottenendo posizioni di rilievo al servizio di Gondar.

Alla morte di Iyasu II, nel 1755, il regno di Gondar tornò ad essere scosso da tumulti. Scoppiarono diverse ribellioni nelle provincie, emersero rivalità etniche che sfociarono in una guerra per il potere tra il ras tigrino Mikael Sehul e gli oromo. Il governo centrale si disintegrò: scoppiarono frequenti guerre civili, le provincie divennero in vario modo indipendenti e gli imperatori si ridussero a marionette nelle mani dei diversi signori feudali (Zewde B. 2001).

Gli storici hanno definito questo periodo “epoca dei giudici o principi”, perché ricordava l’epoca biblica a cui si fa riferimento in *Giudici* 21:25, quando “non vi era un re in Israele: ogni uomo faceva quello che era giusto ai suoi occhi”.

#### **1.2.4. XIX secolo: da Teodoro II alla vittoria di Menelik sull’Italia**

Il superamento dell’ “età dei giudici” e dello stallo politico che la caratterizzava avvenne verso la metà dell’Ottocento. A quel tempo, mentre l’Etiopia soffriva ormai da tempo per la mancanza di unità e per le continue guerre civili, la Rivoluzione industriale era ben avviata in Europa. La Gran Bretagna e la Francia, avvantaggiandosi delle nuove tecnologie, avevano inviato la loro marina nel Mar Rosso e nelle acque del golfo di Aden. Inoltre l’Egitto stava estendendo il suo controllo sul meridione, addentrandosi nel Sudan (Pankhurst Richard 2014).

In Etiopia la ricostruzione politico-nazionale coincide con un processo di espansione imperiale nel corso del quale viene raggiunto un buon equilibrio fra le istituzioni portanti: monarchia, Chiesa copta ortodossa e aristocrazie provinciali, specialmente fra le prime due.

Il primo grande riformatore dell'Etiopia ottocentesca è un notabile del Tigrè, Kassa. Nato attorno al 1818, e lontanamente imparentato con la famiglia reale, era stato allevato in monastero ma era poi diventato un soldato autonomo. Egli aveva riunificato spezzoni del vecchio Impero, nel 1854 si era impadronito di tutto il Nord-Ovest dell'Impero, compresi l'Amhara e l'antica capitale Gondar.

L'11 febbraio 1855 fu incoronato col nome di Tewodros o Teodoro II (1855-1868). Tale nome era molto significativo, poiché un'antica profezia messianica affermava che un giorno sarebbe apparso un monarca di nome Tewodros che avrebbe spazzato via l'Islam e conquistato Gerusalemme (Calchi Novati G. 2005).

Teodoro aveva fama di essere fondamentalmente un unificatore, un riformatore e un innovatore. La maggior parte delle riforme che tentò di applicare non furono portate a termine, ma si trattò di innovazioni significative che inaugurarono una nuova rotta. Il suo primo obiettivo era la conquista militare del paese. Egli cercò di unificare e modernizzare l'Etiopia. A tal fine, abbandonata la vecchia capitale, Gondar, in favore di Debre Tabor, un centinaio di chilometri più a sud-est, scelse come quartier generale la fortezza naturale di Magdala, nella regione del Uollo (Marcus H. 1994).

Sebbene sia passato alla storia come il primo monarca etiope "moderno", secondo Zewde questa rappresentazione è ben lontana dalla realtà: non solo, infatti, "il suo concetto di modernità era piuttosto vago, ma le sue riforme mancarono di consistenza e di metodo" (2001: 31). In effetti, i tentativi di controllo sulla Chiesa, di unificazione legale ed amministrativa, di introduzione del progresso tecnico e industriale si scontrarono con la forza dei poteri locali e con l'attaccamento del clero ai propri privilegi terrieri. Gli unici risultati che il sovrano raggiunse riguardarono l'unificazione militare e linguistica, che fu introdotta attraverso l'affermazione dell'amharico come lingua ufficiale, al posto del ge'ez (Calchi Novati G. 1994).

Deludenti furono anche le iniziative in politica estera. L'Inghilterra aveva preventivato un intervento armato in Etiopia, dal momento che il Canale di Suez,

prossimo al compimento, aveva spostato il baricentro dell'importanza commerciale africana dalla costa occidentale e dal Capo di Buona Speranza al Mar Rosso. Nel 1868 la Gran Bretagna intraprese la spedizione Abissina sotto il comando di Rober Napier. Quest'ultimo si mise presto in trattative con i principi nemici di Teodoro, concludendo con l'ausilio di ricchi doni dei trattati di neutralità coi re di Lasta, dello Scioa e del Tigray (Henze P. 2000).

Il giorno della vigilia di Pasqua, a Magdala, Teodoro, tradito dai suoi vassalli e sconfitto in battaglia rifiutò di essere preso prigioniero. In risposta Robert Napier fece cannoneggiare la città uccidendo i rimanenti soldati del Negus. Teodoro, compreso che tutto era ormai perduto, si suicidò proprio il giorno dopo Pasqua, lunedì 13 aprile 1868 (2000).

La morte dell'imperatore aprì un nuovo periodo di instabilità a causa delle contese per l'ascesa al trono. Ad aggiudicarsi la vittoria fu un aristocratico del nord che nel 1872 si fece incoronare ad Axum col nome di Yohannes IV e spostò la capitale dell'impero nel Tigray. Rispetto a Teodoro, egli non tentò mai di ristabilire una monarchia completamente centralizzata. Si autodefiniva con fierezza "capo dei nobili" e accettava l'esistenza di governatori praticamente indipendenti, poiché riconoscessero la sua sovranità. Era inoltre grande sostenitore della Chiesa e forse per questo raccolse più consensi del predecessore (Pankhurst R. 2014).

Yohannes si scontrò presto a sud con le mire di Menelik re dello Scioa, che era stato prigioniero di Teodoro a Magdala, ma nel 1865 era fuggito, proclamandosi re della propria provincia. Inoltre l'Egitto premeva sui confini settentrionali e orientali nel tentativo di espandersi.

Tra il 1875 e il 1876 Yohannes annientò gli Egiziani a Gundat e a Gura e pose fine alle loro ambizioni sull'Etiopia, confinandoli sulla costa. Nel frattempo Menelik, che da un decennio rivendicava invano il titolo di re dei re, rinunciò alle sue aspirazioni (Calchi Novati G. 1994).

Durante il regno di Yohannes si assistette ad importanti sviluppi internazionali, per lo più a svantaggio dell'Etiopia. L'inaugurazione del Canale di Suez nel novembre 1869, fece del Mar Rosso un'appendice del Mediterraneo. Questo accrebbe l'interesse per il Mar Rosso e l'area del golfo di Aden agli occhi degli europei, in particolare degli italiani, che avevano da poco conseguito l'unità nazionale e l'anno seguente l'avrebbero completata con la conquista di Roma. Il 15 novembre l'Italia acquistò il posto di Assab (la compravendita fu portata avanti da Giuseppe Sapeto, un sacerdote lazzarista italiano, per conto della compagnia di navigazione di Raffaele Rubattino). Nel 1882 il porto fu dichiarato colonia italiana (Calchi Novati G. 1994).

Le iniziative italiane di penetrazione nel Corno d'Africa furono immediatamente considerate da Yohannes come una violazione del trattato di Hewett, stipulato tra Etiopia ed Italia nel 1884 e di cui la Gran Bretagna era garante. Questo trattato concedeva all'Etiopia la fascia costiera del mar Rosso e il diritto di transito per Massaua. In seguito alle proteste dell'imperatore e all'immediata reazione militare di Alula, il ras locale, sia l'Italia che l'Etiopia decisero di rivolgersi al governo britannico, persuadendolo a fare da mediatore, per risolvere le loro controversie territoriali. Il governo britannico assunse, tuttavia, un atteggiamento fortemente ambiguo che, di fatto, legittimò i possedimenti coloniali italiani (Zewde B. 2001).

Poco tempo dopo questi avvenimenti, Yohannes si trovò alle prese con una nuova minaccia proveniente da nord: quella dei mahdisti, o dervisci, che intanto avevano preso il controllo del Sudan. Yohannes si scontrò con i dervisci a Metemma, presso il confine con il Sudan, dove trovò la morte nel marzo del 1889, alla fine di una battaglia vittoriosa.

A raccogliere l'eredità imperiale fu il ras dello Scioa, che salì al potere nel 1889 con l'evocativo nome di Menelik II (1889-1913). Al pari di Teodoro (da cui sembra sia stato grandemente influenzato durante la prigionia a Magdala), era molto interessato all'unificazione del paese e alla sua modernizzazione. Quando era ancora soltanto re dello Scioa, aveva abbandonato Ankober, capitale della

provincia, e aveva spostato il suo accampamento più a sud, in una area che la sua sposa Taitu aveva nominato Addis Abeba (letteralmente “nuovo fiore”). Questa sarebbe diventata la nuova capitale ufficiale del regno.

Una volta imperatore, il *negus* continuò il processo di espansione territoriale verso sud che aveva iniziato mentre era regnante e che lo portò, in breve, a controllare una porzione di territorio corrispondente circa a quella dell’attuale federazione (Zewde B. 2001).

Mentre durante gli anni di reggenza nello Scioa aveva collaborato con gli italiani, favorendo la loro penetrazione negli equilibri politici locali, la sua esperienza imperiale si aprì con la rottura dei rapporti con il vecchio alleato, a causa delle controversie intorno al Trattato di Ucciali, stipulato il 2 maggio 1889. Tale trattato conteneva articoli vantaggiosi da entrambe le parti: da un lato forniva a Menelik il primo riconoscimento straniero delle sue pretese al trono imperiale, sia nel preambolo, sia in diversi articoli (l’articolo 6 gli riconosceva inoltre il diritto di importare liberamente armi e munizioni attraverso il territorio coloniale italiano); dall’altro Menelik acconsentiva ad una sostanziale espansione della colonia italiana sul Mar Rosso (Henze P. 2000).

L’articolo 17, redatto sia in amharico che in italiano, sarebbe diventato motivo di una inconciliabile disputa tra le due parti. Il testo amharico affermava che Menelik avrebbe potuto, a sua personale discrezione, avvalersi dei servizi del regno del re d’Italia per tutte le comunicazioni da intrattenere con altre potenze o governi. Il testo italiano, d’altra parte, rendeva questo rapporto obbligatorio (Calchi Novati G. 2005). Malgrado i problemi che sarebbero sorti, inizialmente i rapporti tra le due parti rimasero cordiali. Il primo ottobre Makonnen, cugino e intimo confidente di Menelik, fu inviato in Italia per incontrare a Napoli il ministro degli Esteri Francesco Crispi, con cui negoziare le modalità di attuazione del trattato e stipulare la convenzione aggiuntiva.

Il 2 agosto gli italiani occuparono Asmara con una manovra consentita dall’articolo 3 del trattato di Ucciali, ma che contrastava con l’articolo 3 di un accordo “di amicizia ed alleanza” che era stato stipulato due anni prima, il 20

ottobre 1887, in base al quale gli italiani avevano accettato di non anettere altri territori. I restanti articoli prevedevano una stretta cooperazione economica e monetaria tra i due paesi (Pankhurst R. 2014).

Dopo aver stipulato l'accordo con Makonnen, il governo italiano proclamò un protettorato italiano su tutta l'Etiopia. L'11 ottobre 1889, appena dieci giorni dopo aver firmato la Convenzione aggiuntiva, Francesco Crispi scrisse una lettera alle rappresentanze diplomatiche italiane nelle principali capitali europee, a Costantinopoli e a Washington. I governi venivano informati che “in conformità con l'articolo 34<sup>10</sup> dell'Accordo generale della conferenza di Berlino” del 1885 e “in forza dell'articolo 17” del trattato di Ucciali, “è previsto che Sua Maestà il Re d'Etiopia consenta di servirsi del Governo di Sua Maestà il Re d'Italia per tutti gli affari che dovesse intrattenere con altre potenze o governi”. Si noti che Menelik non fu chiamato “re dei re”, né “imperatore”, ma semplicemente re (2014).

Anche se l'articolo 17 non costituiva alcuna base reale o legittima per un protettorato, la rivendicazione italiana si collocava nel pieno spirito della “corsa alla conquista dell'Africa” e per questo non suscitò opposizioni in Europa. Il governo britannico inserì l'Etiopia nei protocolli con l'Italia, firmati a Roma nel 1891 e nel 1894, che definivano le frontiere tra il territorio britannico e il presunto protettorato. Gli dava in questo modo pieno riconoscimento (Calchi Novati G. 2005). Quando Menelik, il 14 dicembre 1889, inviò delle lettere ai governanti europei informandoli della sua imminente incoronazione come imperatore, i governi britannico e tedesco lo informarono di non poter ricevere messaggi da lui direttamente, ma solo tramite il governo italiano. Menelik ne fu profondamente turbato (Pankhurst R. 2014).

Nel frattempo gli italiani stavano consolidando la loro occupazione degli altopiani settentrionali e il primo gennaio 1890 denominarono ufficialmente la loro colonia “Eritrea” (dal toponimo latino *Mare Erythraeum*, Mar Rosso).

---

<sup>10</sup> L'articolo 34 dell'Accordo generale della conferenza di Berlino dichiarava che una potenza europea che acquistasse un protettorato in Africa avrebbe dovuto “inviarne notifica alle altre potenze firmatarie”.

Il 26 gennaio il generale Baldassarre Orero, governatore italiano d'Eritrea, occupò la grande città commerciale di Adua, nel Tigray.

Il 17 settembre 1890 Menelik inviò due proteste a re Umberto I d'Italia: una riguardava il trattato di Ucciali; l'altra il continuo sconfinamento degli italiani.

Il governo di Roma non prestò ascolto a queste proteste e la questione dell'articolo 17 divenne oggetto di lunghi negoziati svoltisi ad Addis Abeba tra Menelik e Antonelli (Zewde B. 2001).

Nei due anni successivi Menelik pensò ad irrobustirsi militarmente importando moderne armi da fuoco, acquistate soprattutto dalla Francia, rivale coloniale d'Italia. Il 12 febbraio 1893 scrisse a Umberto che denunciava il trattato di Ucciali nel suo insieme e due settimane dopo rese noto alle altre potenze che l'Etiopia non doveva essere considerata come un protettorato italiano.

Nel 1894 Mangascià, il *ras* del Tigray, che tre anni prima aveva prestato giuramento di fedeltà all'Italia, raggiunse Addis Abeba per compiere un atto di formale sottomissione a Menelik. Nel frattempo le forze italiane erano avanzate ancora più a sud nel Tigray e nel 1895 avevano conquistato Macallé e Adigrat. A quel punto Menelik decise di mobilitarsi e riuscì ad organizzare un imponente esercito con l'aiuto di tutte le regioni etiopi. Dopo alcune battaglie vittoriose (Amba Alagi, Macallé), l'esercito di Menelik trionfò il 1° marzo 1896 nella battaglia di Adua, infliggendo a una potenza europea una delle più grandi sconfitte della storia coloniale. La vittoria fu sancita ufficialmente il 26 ottobre con il trattato di Addis Abeba, che riconobbe l'indipendenza dell'Etiopia (Lewis D. 1988).

La vittoria di Adua, che da allora fu celebrata ogni anno, costituì per gli etiopi motivo di immenso orgoglio e, allo stesso tempo, conferì all'Etiopia un prestigio unico in tutta l'Africa. Agli occhi di molti africani, infatti, quella vittoria rendeva il paese un punto di riferimento per l'indipendenza in un continente quasi completamente asservito dal colonialismo europeo. Non bisogna dimenticare però che Menelik, nonostante il trionfo militare, aveva preferito non insistere per la

completa ritirata italiana dall'Eritrea. Il suo successo anticoloniale, infatti, era comunque rigorosamente circoscritto.

L'ultimo decennio del regno di Menelik coincise con l'inizio della modernizzazione dell'Etiopia. Il periodo di pace senza precedenti dopo la battaglia di Adua, l'apertura di nuovi contatti con l'estero all'indomani della sconfitta italiana e l'arrivo di un numero crescente di artigiani stranieri specializzati crearono un clima nuovo per lo sviluppo tecnologico ed economico. Durante questi anni Menelik rafforzò la posizione internazionale dell'Etiopia, avviò un processo di acquisizioni di tecnologie, specialmente nel settore militare e del sistema di comunicazioni (la ferrovia Gibuti-Addis Abeba, costruita dalla Francia), e adottò una serie di riforme in tutti i campi, dell'amministrazione, dell'istruzione e delle finanze. Furono poste così le basi della politica di modernizzazione perseguita con vigore anche maggiore dal potere imperiale nel Novecento, in particolare da Haile Selassie I (Calchi Novati G.; Valsecchi P. 2005).

La fine del potere di Menelik II fu preannunciata da una lunga malattia che, a partire dal 1904 lo accompagnò fino alla morte, avvenuta nel 1913. In quegli anni le potenze coloniali vicine (Gran Bretagna, Francia e Italia) avevano colto l'occasione per firmare, il 13 dicembre 1906, una convenzione tripartita. Nell'articolo 1 del documento si dichiarava che era "interesse comune" mantenere "l'integrità dell'Etiopia" in caso di morte di Menelik. Nell'articolo 3 i firmatari convenivano che in tale eventualità si sarebbero astenuti dall'intervento militare e che nessuna delle tre potenze avrebbe intrapreso alcuna azione se non in accordo con le altre due. Per assicurare i rispettivi interessi, nell'articolo 4 le tre potenze spartivano il paese in tre zone di influenza: una zona d'interesse britannico ed egiziano per il bacino nilotico; una zona di interesse italiano (l'entroterra delle colonie italiane d'Eritrea e Somalia); e una zona di interesse francese (l'entroterra del protettorato della Costa dei somali e il territorio lungo il quale era stata costruita la ferrovia da Gibuti ad Addis Abeba). Questo accordo era stato concluso senza consultare l'imperatore (Marcus H. 1995).

La morte di Menelik (1913) aprì le complesse vicende per la successione al potere. Dopo l'esautorazione nel 1910, da parte dei suoi oppositori politici, della moglie Taitu, l'Etiopia fu controllata dal nipote Iyasu, nominato erede dallo stesso Menelik (Zewde B. 2001).

#### **1.2.5. L'era Haile Selassie**

Intanto era scoppiata la Prima guerra mondiale. Dopo entrata in guerra dell'Italia, nel 1915, l'Etiopia si trovò circondata da territori posti sotto il controllo degli Alleati. Il 26 aprile i governi inglese, francese e italiano avevano firmato il Patto di Londra, secondo cui “nell'eventualità che la Francia e la Gran Bretagna avessero esteso il loro territorio coloniale in Africa a spese della Germania, queste due potenze erano in linea di principio d'accordo che l'Italia potesse reclamare qualche equa compensazione [...]” (era chiaro il riferimento all'Etiopia) (Pankhurst R. 2014).

Di fronte all'apertura delle ostilità Iyasu aveva adottato una politica ufficiale di neutralità, mostrandosi tuttavia nettamente a favore degli Imperi centrali e del loro alleato ottomano. Questa politica fece infuriare gli inglesi, gli italiani e i francesi, che risposero impedendogli l'importazione delle armi da fuoco e minacciandolo di intervenire militarmente. Questa minaccia preoccupò numerosi nobili etiopi che si ribellarono contro il loro sovrano non ancora incoronato. Iyasu fu infatti depresso nel 1916 in favore di Zawditu, la figlia di Menelik. Gli anni dell'imperatrice furono caratterizzati soprattutto dalla contrapposizione con il *ras* Tafari, designato come erede al trono imperiale, la cui spinta modernizzatrice si scontrò con il tradizionalismo di Zawditu (Zewde B. 2001).

Il 28 settembre 1923 Tafari riuscì ad ottenere che l'Etiopia venisse accolta nella Società delle nazioni, fondata appena quattro anni prima. L'ammissione a questo organismo internazionale costituì un passo importante per superare l'isolamento del paese e per resistere alle pressioni dell'Italia e delle altre potenze coloniali

nelle vicinanze. Al fine di riabilitare l'immagine internazionale del paese, Tafari nel 1924 emanò un decreto per la graduale eradicazione della schiavitù. Inoltre egli intraprese un importante tour dell'Europa, visitando ben nove paesi: Francia, Belgio, Olanda, Lussemburgo, Svezia, Italia, Inghilterra, Svizzera e Grecia (il suo viaggio fu paragonato da alcuni a quello di Pietro il Grande nell'Europa occidentale, due secoli prima) (Pankhurst R. 2014).

Nel frattempo la posizione internazionale dell'Etiopia venne messa ancora una volta in pericolo dal governo britannico e da quello italiano. Essi persuasero la Società delle nazioni a bandire l'esportazione di armi da fuoco dai paesi membri verso gran parte dell'Africa, Etiopia compresa, ma nel 1925 furono costretti a fare un passo in dietro, escludendo l'Etiopia dalla zona di restrizione. Le proteste di Tafari furono infatti appoggiate dalla Francia.

I britannici sostennero la richiesta dell'Italia di costruire una ferrovia per collegare le colonie italiane di Eritrea e Somalia, mentre gli italiani appoggiarono il progetto britannico di costruire una diga sul lago Tana. Tafari, ancora una volta appoggiato dalla Francia, protestò anche contro questa iniziativa e inglesi e italiani furono costretti a rinunciare, almeno in apparenza, al progetto.

Il governo etiope rifiutò inoltre la proposta degli italiani di trasformare Assab in porto franco e di costruire una strada che lo collegasse a Dessie, raggiungibile da Addis Abeba (Strang B. 2013).

I rapporti fra l'Etiopia e il mondo esterno vennero rafforzati dall'istituzione di un ministero etiopico degli Affari esteri e dall'apertura di ambasciate a Parigi, Roma e Londra. Nel 1926 inoltre il governo etiope stipulò un trattato di amicizia con quello giapponese e, nel frattempo, intraprese dei negoziati con la Chiesa copta d'Egitto, cercando di ridurre la secolare subordinazione della Chiesa etiopica a quella di Alessandria (2013).

L'incoronazione di Tafari, con il nome di Haile Selassie I, avvenne nel 1930. Appena salito al trono, il nuovo sovrano confermò la sua adesione al partito

progressista, dando battaglia ai privilegi feudali, cercando di accentrare tutti i poteri nelle sue mani e intervenendo nei vari settori della società. I cambiamenti furono sanciti dall'introduzione della Costituzione, varata nel 1931. Quest'ultima, oltre ad istituire un parlamento bicamerale, garantì all'imperatore il monopolio sulle questioni di giustizia e politica estera e suscitò grandi proteste da parte della classe aristocratica. La Costituzione comunque non incrinò il potere centrale di Haile Selassie I, che rimase fuori e al di sopra della legge (Calchi Novati G. 1994).

Le iniziative di Haile Selassie I furono interrotte dalla breve parentesi coloniale italiana. Dopo l'ascesa al potere di Benito Mussolini e del partito fascista (1922) i rapporti tra Italia ed Etiopia si mantennero ufficialmente cordiali fin verso il 1930, quando divenne manifesta la volontà di perseguire una politica coloniale da parte dell'Italia, che peraltro non aveva mai del tutto abbandonato l'idea di vendicare la sconfitta di Adua (Calchi Novati G.; Valsecchi P. 2005).

La Francia, che fino ad ora aveva difeso l'indipendenza dell'Etiopia dalle pressioni dell'Italia, mutò linea politica: cominciò a diminuire l'opposizione all'espansione italiana in Etiopia e propose che in cambio l'Italia rinunciasse ai propri interessi sul possedimento francese della Tunisia. Questo cambio di rotta fu dovuto in parte al fatto che i francesi, così come gli inglesi, vedevano nella Germania nazista una minaccia per la loro egemonia e volevano evitare di spingere Mussolini tra le braccia dei tedeschi (2005).

L'Italia fascista a quel punto si impegnò in massicci preparativi bellici, sia in Italia sia nelle sue colonie dell'Africa orientale (in Eritrea l'attività fu sottoposta alla supervisione del maresciallo De Bono). Il pretesto italiano per l'invasione giunse con l'incidente di Ual-Ual<sup>11</sup>, un presidio fortificato costruito dagli italiani

---

<sup>11</sup> Nel novembre del 1934 una commissione anglo-etiopica giunse a Ual-Ual, dove trovò un contingente italiano che era arrivato poco prima dalla Somalia. I membri britannici ed etiopi della commissione protestarono per la presenza italiana. Mentre gli inglesi si ritirarono, gli etiopi rimasero a confrontarsi con gli italiani per circa due settimane, finché al tramonto del 5 dicembre iniziarono l'attacco.

presso una zona di confine non ben delimitata tra Somalia ed Etiopia. Il 5 dicembre 1934 il fortino fu attaccato da truppe etiopi che uccisero circa 80 soldati coloniali somali prima di essere respinte. Tutti i tentativi di conciliazione e mediazione caddero nel vuoto. L'imperatore Haile Selassie chiese che la questione venisse sottoposta a un arbitrato internazionale per accertare i diritti delle due parti e quando l'Italia ricusò, chiedendo tali riparazioni per l'incidente, portò la causa davanti alla Società delle Nazioni, di cui anche l'Etiopia era membro.

Roma contestava ormai il diritto dell'Etiopia a far parte della Società delle Nazioni adducendo che le facevano difetto i requisiti minimi della "civiltà" (l'argomento più citato era la pratica della schiavitù, ancora largamente in uso nonostante l'abrogazione ufficiale) (Pankhurst R. 2014).

I governi britannici e francesi decisero di attenersi ad una politica congiunta di neutralità, esprimendo posizioni di disinteressamento alla progettata invasione italiana. A questo scopo concordarono di bandire le esportazioni di armi verso entrambi i potenziali belligeranti.

La Germania nazista fu in realtà l'unico paese che prestò soccorso all'Etiopia e, senza che Mussolini lo sapesse, rifornì l'esercito di Haile Selassie di tre aerei, oltre settanta cannoni, diecimila fucili Mauser e dieci milioni di cartucce (2014). Hitler infatti sperava che Mussolini, fintanto che l'esercito italiano fosse rimasto impegnato in una guerra africana, non avrebbe manifestato la sua avversione nei confronti di una espansione tedesca verso l'Austria.

Il 3 ottobre 1935 l'esercito italiano cominciò l'invasione, senza farla precedere da alcuna formale dichiarazione di guerra. Gli aviatori italiani bombardarono Adua. L'Italia non evitò la condanna della Società delle Nazioni, ma le sanzioni approvate (che peraltro non comprendevano il carbone e il petrolio), pur avendo un effetto considerevole sulla economia italiana, non influirono in modo significativo sul corso degli avvenimenti e servirono anzi al governo di Mussolini per eccitare gli istinti patriottici del popolo italiano contro quella "congiura internazionale" (Calchi Novati G.; Valsecchi P. 2005).

In particolare il governo britannico e quello francese si mostrarono restii ad imporre sanzioni sul petrolio e a prendere in considerazione la chiusura del Canale di Suez, che avrebbe quasi sicuramente arrestato l'invasione. Infatti temevano che il duce, una volta umiliato e minacciato, sarebbe stato spinto a stringere ancora di più un'alleanza militare con Hitler (Strang B. 2013).

Il generale De Bono tra ottobre e novembre 1935 aveva conquistato Aksum e Macallé, ma fu presto licenziato da Mussolini, che giudicava la sua avanzata troppo lenta, e rimpiazzato da Pietro Badoglio. Tra il 20 e il 24 gennaio 1936 l'avanzata etiopica, che poco prima era riuscita a sferrare una controffensiva nel tentativo di isolare la postazione italiana di Macallé, venne arrestata e sconfitta nella Prima battaglia di Tambén. A quel punto gli italiani attaccarono le truppe imperiali stanziato sulla fortezza naturale dell'Amba Aradam e, tra il 27 e il 29 febbraio, sbaragliarono nuovamente il nemico nella Seconda battaglia di Tambén. I fascisti fecero ampio uso di bombe e gas (azotiprite), bombardarono anche gli ospedali della Croce rossa britannica, ma la stampa italiana non fece menzione di questi atti e venne sottoposta a una severa censura (Del Boca A. 2002).

Verso la fine del marzo 1936 l'imperatore cercò di sferrare un contrattacco e di scacciare gli invasori da Mai Ceu, nel Tigray meridionale, ma l'esercito etiope fu costretto a ritirarsi e l'imperatore fece ritorno alla capitale. Nel frattempo Badoglio proseguiva l'avanzata verso sud, alla volta di Addis Abeba, che occupò il 5 maggio. Considerevoli combattimenti ebbero luogo anche nel Sud e Sud-Est del paese, dove le forze d'invasione erano guidate da Rodolfo Graziani. Egli occupò Neghelli, diverse postazioni nell'Ogaden e Harar, che riuscì a raggiungere solo dopo la conquista di Addis Abeba da parte di Badoglio (2002).

L'imperatore, che si era rifugiato nella capitale, il 2 maggio dovette lasciare la città per sottrarsi all'invasore e partì per raggiungere Gibuti (raggiunse poi Gerusalemme per pregare nella chiesa etiopica di quel luogo santo; infine raggiunse l'Inghilterra dove, per quasi cinque anni, gli venne fornito un rifugio).

Alla partenza dell'imperatore seguì il crollo dell'ordine pubblico nella capitale, accompagnato da numerosi saccheggi. Quando gli italiani raggiunsero la capitale, il 5 maggio, trovarono una città in rovina. Quattro giorni dopo Mussolini dichiarò trionfante: "L'Etiopia è italiana" (Pankhurst R. 2014).

Il 30 giugno 1936 Haile Selassie partì per Ginevra e davanti alla Società delle Nazioni denunciò i "crimini" commessi dagli invasori contro il suo popolo. Nonostante una diffusa opposizione popolare, la "conquista" dell'Etiopia da parte dell'Italia fu riconosciuta nella maggior parte del mondo, in particolare dalla Gran Bretagna. Si opposero tuttavia gli Stati Uniti, l'Unione Sovietica, il Messico, la Nuova Zelanda e Haiti.

La presenza italiana in Etiopia durò solo cinque anni e fu poco più di un'occupazione militare, fortemente contrastata da una guerriglia in cui combatterono insieme i dignitari dell'aristocrazia e i contadini. Da segnalare anche il tentato assassinio del viceré Graziani (da poco sostituito con il duca d'Aosta) da parte di due eritrei, nel febbraio del '37. L'Italia reagì all'accanita resistenza dei patrioti con una repressione spietata (morirono migliaia di innocenti etiopi), ma fuori delle città e delle grandi vie di comunicazione il controllo del territorio fu sempre precario. La riorganizzazione che seguì all'occupazione dell'Etiopia coinvolse anche gli altri possedimenti italiani dell'Africa orientale. L'Eritrea e la Somalia furono riunite con l'Etiopia, l'impero in senso stretto, in un insieme che fu ribattezzato Africa orientale italiana (AOI). L'AOI fu suddivisa in sei governatorati: Eritrea (con capitale Asmara), Amhara (Gondar), Galla e Sidama (Jimma), Harar (Harar), Somalia (Mogadiscio) e Addis Abeba (ridenominato Scioa dal 1938). Ad Addis Abeba si insediò il governatore generale con titolo di viceré (Calchi Novati G.; Valsecchi P. 2005).

La popolazione complessiva dell'Africa orientale italiana negli anni trenta era stimata in circa 12 milioni di abitanti. Dietro gli abusi, fu condotta, quantunque sempre al fine di esproprio e di dominio, una politica di sviluppo e di modernizzazione: costruzione di strade, di nuovi quartieri ad Addis Abeba e nelle

altre principali città, scuole, ospedali, miglioramento dei servizi e delle strutture amministrative, apertura di industrie, intensa colonizzazione agricola delle terre dell'altipiano. La “politica dei capi” tentata in Etiopia, assimilabile a un'amministrazione indiretta meno formalizzata, che concedeva un certo potere a livello locale agli esponenti più accomodanti della nobiltà tradizionale, era una via nuova rispetto al colonialismo d'Inghilterra e Francia: respingeva l'idea di governo indiretto, destinato a condurre al distacco della colonia della madrepatria, e puntava a fare delle colonie altrettanti estensioni oltremare dell'Italia (2005).

Allo scoppio della guerra in Europa, il 3 settembre 1939, Mussolini evitò di farsi coinvolgere direttamente nel conflitto, dichiarando l'Italia fascista in uno stato di “pre-belligeranza”. Ma dopo la vittoria di Hitler sulla Francia, all'inizio dell'estate del 1940, dichiarò guerra alla Gran Bretagna e alla Francia (il 10 giugno).

La Gran Bretagna ovviamente abbandonò l'atteggiamento favorevole alla politica coloniale italiana nell'Africa orientale, che tra l'altro minacciava la rotta commerciale della Gran Bretagna verso l'India e poteva preludere a eventuali invasioni del Kenya, del Somaliland britannico, del Sudan e dell'Egitto. Gli inglesi offrirono dunque assistenza agli etiopi in rivolta ai confini con il Sudan, mentre Haile Selassie fu rimpatriato dall'Inghilterra. A questa notizia, gli etiopi attraversarono a centinaia il Sudan, mentre molti soldati coloniali italiani disertarono (Strang B. 2013).

Nel gennaio del 1941 gli inglesi sferrarono tre attacchi quasi simultanei nell'AOI: penetrarono in Eritrea e raggiunsero il Tigray; arrivarono nel villaggio di Um Idla e da lì avanzarono verso il Nilo Azzurro; attraversarono la frontiera del Kenya penetrando nella Somalia italiana. Il 6 aprile raggiunsero e occuparono Addis Abeba. Finì così la resistenza italiana: l'esercito di Mussolini era ormai ridotto a un piccolo numero di guarnigioni isolate e assediate.

Il 5 maggio 1941 Haile Selassie entrò ad Addis Abeba alla testa dei patrioti, esattamente cinque anni dopo la conquista della città da parte di Badoglio.

Tra aprile e novembre le forze etiopi riconquistarono numerose città, tra cui Dessie, Gimma, Gore, Debre Tabor, Nekemte. L'ultima battaglia della liberazione

fu combattuta a Gondar, che cadde nelle mani alleate il 27 novembre 1941 (Del Boca A. 2002).

Dopo il ritorno di Haile Selassie, tra gli etiopi e gli inglesi, entrati nel paese da liberatori, si creò comunque una notevole tensione: gli etiopi si aspettavano di poter esercitare la piena sovranità senza indugi, mentre gli inglesi consideravano l'indipendenza un obiettivo a lunga distanza. Di fatto l'Etiopia era rimasta saldamente sottoposta al controllo economico e politico britannico. Il trattato e la convenzione militare firmati il 31 gennaio 1942 tra Gran Bretagna ed Etiopia riconosceva questa come stato indipendente e stabiliva che l'imperatore era libero di formare un governo, ma sanciva anche la posizione preminente della Gran Bretagna e imponeva molte restrizioni alla sovranità etiopica. Inoltre gli inglesi mantenevano il controllo dell'Ogaden (la regione occidentale abitata da somali dell'ex Somalia italiana, di cui occupava almeno un terzo), dell'Area riservata (una sottile striscia di terra adiacente al Somaliland britannico) e di tutta l'estensione di territorio occupata dalla ferrovia Addis Abeba-Gibuti (Pankhurst R. 2014).

Nel 1944 venne firmato un nuovo trattato, sotto insistenza del governo etiopico: secondo l'articolo settimo il governo imperiale etiopico acconsentiva alla pretesa britannica di continuare l'occupazione dell'Area riservata e dell'Ogaden, ma veniva definito "alleato" degli inglesi, assicurandosi così il titolo per poter sedere a qualsiasi futura conferenza di pace. Inoltre il testo suggeriva che l'occupazione britannica era temporanea e non si sarebbe protratta oltre il termine del conflitto mondiale.

Nel 1946 Ernest Bevin, il ministro degli esteri britannico, propose, al fine di ottenere una Grande Somalia, che l'Ogaden venisse congiunto all'ex Somalia italiana e collocato, insieme al Somaliland britannico, sotto l'amministrazione fiduciaria britannica. Il progetto fu respinto sia dal governo etiopico sia dai sovietici, tanto che nel 1948 la Gran Bretagna abbandonò la presa sulla maggior parte dell'Ogaden, che nel 1954 venne restituita all'Etiopia. (Del Boca A. 2007).

Con il passare degli anni, il progresso dell'Etiopia dipese sempre di più dall'assistenza economica, militare e d'altro genere fornita dagli Stati Uniti, il cui legame fu simboleggiato dall'incontro tra l'imperatore e il presidente Roosevelt all'inizio del 1945, ai Laghi Amari presso il canale di Suez.

Nel trattato di pace con le Nazioni Unite, firmato a Parigi il 10 febbraio 1947, l'Italia dovette cedere tutte le sue colonie. Il trattato però prevedeva che se le potenze vincitrici (l'Unione Sovietica, la Gran Bretagna, gli Stati Uniti e la Francia) non avessero deciso entro un anno come disporre, la questione sarebbe stata affidata all'Assemblea generale delle Nazioni Unite. Le cose andarono proprio così, dato che le quattro potenze non riuscirono a trovare un accordo.

Intanto l'Eritrea era divisa tra unionisti (per la maggior parte cristiani, che chiedevano la "riunificazione" con l'Etiopia) e indipendentisti (si era formata una coalizione tra Lega musulmana e partito pro-italiano). L'Assemblea generale delle Nazioni Unite decise, al termine del 1950, che l'Eritrea avrebbe dovuto formare una confederazione con l'Etiopia sotto la corona etiopica. Il leader unionista Tadla Bayru fu nominato governatore del territorio eritreo. Nel 1952 inoltre fu approvata la nuova Costituzione eritrea (Pankhurst R. 2014).

L'Etiopia soffriva anche per le tensioni con la vicina Somalia. Il giovane Stato somalo (nato nel 1960), ispirato dall'antica idea britannica di una Grande Somalia, rivendicava l'Ogaden etiopico, il Kenya settentrionale e la parte meridionale del territorio francese degli afar e degli issa, un tempo chiamato Somalia francese (Gibuti). Nel 1964 scoppiò una guerra non dichiarata tra Eritrea e Somalia. Anche i rapporti con il vicino Sudan erano difficili: mentre l'Etiopia sosteneva i ribelli anya-nya del Sudan meridionale, il Sudan appoggiava il Fronte di liberazione eritreo (2014).

Il processo di democratizzazione portato avanti da Haile Selassie ebbe effetti solo formali, perché il vero nucleo del potere continuò ad essere saldamente nelle mani dell'imperatore, delle forze armate, dei grandi proprietari terrieri e del clero

ortodosso. Questi anni furono caratterizzati da una vera e propria autocrazia, sorretta da un imponente apparato coercitivo e imperniata intorno alla figura Haile Selassie identificata con lo Stato e dai contorni quasi mitici. Inoltre, fu avviato un processo di privatizzazione della terra che provocò un peggioramento delle condizioni di vita dei contadini, rese ancora più tragiche da alcuni disastri ambientali, quali carestie e invasioni di locuste. Di conseguenza, a partire dagli anni Sessanta, si aprì una stagione caratterizzata da numerose ribellioni di contadini in diverse province dell'Etiopia (Zewde B. 2001).

Parallelamente, si svilupparono diverse iniziative che si opponevano al potere centrale e al sistema imperiale. Particolarmente vivace era il Movimento Studentesco Etiope, nato negli anni Cinquanta e favorito dall'incremento dei tassi di scolarizzazione. All'inizio era un movimento intellettuale e di élite che si batteva per la libertà di stampa e di opinione, ma in seguito al peggioramento delle condizioni del paese divenne un movimento politico, basato su un'ideologia marxista-leninista, che entrò in contatto con le agitazioni studentesche mondiali degli anni Sessanta e Settanta (2001).

Le lamentele per la lentezza dello sviluppo economico e le critiche al governo autocratico dell'imperatore trovarono anche altri sostenitori. Nel dicembre del 1960, approfittando dell'assenza dell'imperatore, impegnato in una visita ufficiale in Brasile, un funzionario civile radicale, Germamé Neway, convinse il proprio fratello Mengistu Neway, comandante della Guardia Imperiale, ad effettuare un colpo di Stato. I congiurati arrestarono e uccisero molti ministri dell'imperatore, ma il colpo di Stato fu rapidamente soffocato dall'esercito e dall'aviazione (Young J. 1997).

Nel frattempo, il 14 novembre 1962, ad Asmara, l'Assemblea eritrea votò l'unione completa con l'Etiopia. L'Eritrea divenne così parte integrante dell'Etiopia. I dissidenti eritrei erano però numerosi e fondarono la prima organizzazione militante d'opposizione del paese, il Fronte di liberazione eritreo (ELF).

In Etiopia, a partire dal 1965, gli studenti organizzarono manifestazioni antigovernative più o meno ogni anno. In particolare ribadivano la necessità di una riforma agraria (con lo slogan “la terra ai contadini”), oltre che di riforme volte a migliorare le condizioni dei mercanti. Protestavano per la corruzione dei funzionari, per l’inefficienza con cui veniva affrontata la catastrofica carestia del 1972-74 nel Tigray e nel Uollo, per l’aumento dei prezzi (in parte dovuto all’impennata dei prezzi del petrolio di importazione a partire dalla grande crisi energetica del 1973) che si ripercuoteva su tutte le tariffe di trasporto (Young J. 1997).

Nel 1974 ci fu un’ondata di scioperi che videro protagonisti studenti, insegnanti, autisti e tassisti. Queste manifestazioni furono accompagnate da ammutinamenti tra le forze armate. I disordini cominciarono a Neghelli, nel Sidamo e all’Asmara, in Eritrea, ma si diffusero velocemente in tutto l’Impero. Il governo del primo ministro Akilu Habte-Wold a quel punto rassegnò le dimissioni. I militari di stanza nella capitale assunsero il controllo della radio di Addis Abeba e cominciarono ad arrestare gli ex ministri. Di fronte a questa situazione l’imperatore nominò un nuovo primo ministro, Endelkachew Makonnen, e lo incaricò di intraprendere riforme di vasta portata. Le forze armate ricevettero due aumenti di salario consecutivi. Tali misure non furono però sufficienti a placare i gruppi più radicali, che riuscirono a ottenere il controllo del Comitato di coordinamento e a rimpiazzare Endelkachew con Mika’él Imru. I membri del Comitato imprigionarono molti ex ministri ed aristocratici, ma soprattutto utilizzarono abilmente i mezzi di informazione per rendere pubblico il coinvolgimento del sovrano in varie operazioni finanziarie rappresentate come turpi operazioni di interesse privato. Fu anche trasmesso alla televisione il filmato della BBC sulla carestia nel Uollo, intramezzato con scene sui sontuosi banchetti di palazzo. Il 12 settembre (che secondo il calendario etiope è il primo giorno dell’anno nuovo) il sovrano fu deposto e recluso, morendo in prigionia quasi un anno dopo, probabilmente assassinato (Del Boca 2007).

### **1.2.6. I turbolenti anni recenti: dall'esperienza socialista alla "democrazia etnicista"**

Il Comitato che aveva depresso Haile Selassie abrogò la costituzione allora in vigore e sciolse il Parlamento, istituendo al suo posto un governo militare provvisorio. Il potere vero e proprio veniva esercitato da un Consiglio militare amministrativo provvisorio (PMAC), generalmente noto come *Derg* (termine amarico che significa "Comitato"), costituito di 120 uomini in divisa. Il tenente generale Aman Andom, un patriota etiopico di origine eritrea, assunse l'incarico di capo di Stato e presidente del PMAC. Emersero rapidamente divergenze di opinione su Aman, rivalità per il potere tra i vari leader e le rispettive fazioni, contrasti che gettarono un'ombra su quella che fino ad ora era stata definita orgogliosamente rivoluzione gentile. In realtà il vero potere restava appannaggio dei vicepresidenti del Comitato, il maggiore Mengistu Haile Mariam e il tenente colonnello Atnafu Abata (Pankhurst R. 2013).

All'indomani della rivoluzione molti intellettuali di sinistra si raggrupparono in due grandi fazioni marxiste: il Partito rivoluzionario del popolo d'Etiopia (EPRP), che accettava l'idea della secessione eritrea e si opponeva al governo dei militari, e il Movimento socialista panetiopico (AESM), noto come MEISON, composto prevalentemente da oromo che avevano studiato in Europa e che appoggiavano l'idea di una stretta collaborazione con il *Derg* per portare avanti la causa del socialismo (Keller E. 1991).

Il 20 dicembre 1974 il *Derg* dichiarò che il paese era uno Stato socialista. Nei primi anni di dittatura, i militari avviarono un'opera di nazionalizzazione delle banche, delle imprese ma anche delle case e della terra, che venne concentrata nelle mani dello Stato, distruggendo i privilegi della nobiltà e del clero ortodosso. La riforma agraria fu effettuata già nel 1975, mediante una collettivizzazione degli antichi possedimenti: il nuovo sistema prevedeva che ogni contadino potesse usufruire di un appezzamento di terreno e avrebbe dovuto essere regolato da associazioni contadine. Fu portato avanti un programma che prevedeva la propagazione delle conquiste rivoluzionarie nelle campagne, attraverso il

coinvolgimento degli studenti delle scuole superiori e delle università. Inoltre, furono conferiti ampi poteri alle *kebelle*, le più piccole unità amministrative del paese, viste come spazi di mobilitazione e partecipazione (Calche Novati G. 1994).

Quello che caratterizzò maggiormente gli anni della dittatura militare fu però il regime di terrore e di violenza instaurato da subito. La compagine del potere fu continuamente scossa da tensioni ed epurazioni interne, la lotta tra persone e linee differenti proseguì mediante l'impiego della violenza come strumento per risolvere i dissidi politici. Il potere finì per concentrarsi nel 1977 nelle mani di una sola persona, Mengistu Haile Mariam, un uomo dalle spiccate capacità che aveva eliminato fisicamente tutti i suoi rivali e i suoi oppositori (Zewde B. 2001).

Il *Derg* si trovò presto di fronte a due attacchi esterni: i secessionisti eritrei al Nord e l'insurrezione sostenuta dal governo somalo a Sud e a Sud-Est. Il Fronte di liberazione eritreo (ELF) si trovò a collaborare con il nuovo Fronte di liberazione del popolo eritreo (EPLF) per sferrare un attacco all'Asmara. Alla fine del 1977 gli eserciti dei due Fronti avevano assunto il controllo di quasi tutta l'Eritrea (a eccezione di Asmara, dei porti di Massaua e Assab, di Barentu e Adi Qayeh).

Inoltre, nel luglio del '77 il Fronte di liberazione della Somalia occidentale (WSLF) aveva invaso il territorio etiopico. L'Unione Sovietica e gli Stati Uniti si schierarono con l'Etiopia. A fianco degli etiopi si schierarono anche truppe di cubani e dello Yemen meridionale. Nel 1978 i somali furono costretti a ritirarsi. A giugno le forze del *Derg* conquistarono invece gran parte del territorio eritreo, a eccezione dell'Ovest e di Nafca, nell'estremo Nord (Keller E. 1991).

Mengistu, insoddisfatto dell'assistenza militare americana e infastidito dalle critiche degli Stati Uniti nei confronti del governo etiope, cominciò a rivolgersi sempre più a Mosca, a considerare i socialisti dell'Europa orientale e la Corea del Nord come una preziosa fonte di assistenza economica e militare.

Nel febbraio 1987 una Costituzione socialista venne approvata da un referendum nazionale. Fu poi eletto un corpo legislativo (*shango*) nazionale e in settembre fu

proclamata la Repubblica popolare d’Etiopia. Mengistu, che teneva ormai il potere assoluto, diventò presidente, capo dell’esecutivo, comandante in capo e presidente del Consiglio dei ministri. Il governo aderiva ufficialmente al principio del “centralismo democratico”, ma riconobbe comunque cinque “regioni autonome”: il Tigray, Dire Dawa, l’Ogaden, l’Assab e l’Eritrea (Pankhurst R. 2014).

Dal punto di vista economico, gli ultimi anni del governo di Mengistu furono disastrosi. Il sistema economico del Paese arrivò praticamente al collasso e ricevette un colpo decisivo dalla catastrofica siccità del 1984-1985, che portò alla morte letteralmente milioni di persone (forse addirittura otto) e creò un serissimo problema di rifugiati che il regime non seppe gestire (Clapham C. 1988).

Le opposizioni al *Derg* si erano fatte sentire già dal ’74, attraverso varie insurrezioni su scala locale. L’opposizione veniva sia dal centrodestra, con il partito dell’Unione democratica etiope (EDU), sia dalla sinistra, in particolare dal Partito rivoluzionario del popolo d’Etiopia (EPRP). Nel 1977 il Comitato reagì alle insurrezioni armando delle “squadre di difesa della rivoluzione”. Si scatenò così il cosiddetto “terrore rosso”. Fu il periodo più sanguinoso della rivoluzione: ad Addis Abeba vennero torturate e uccise migliaia di persone, tra cui innumerevoli studenti. Intanto, a partire dal ’74, si erano formati molti partiti o movimenti di liberazione su base etnica (in particolare quelli che rappresentavano i tigrini, gli afar, gli oromo e i somali). Il più attivo di questi gruppi era il Fronte popolare di liberazione del Tigray (TPLF), un’organizzazione di sinistra, fondata nel 1975, capace di operare abbastanza liberamente lungo tutta la frontiera del Sudan e che riceveva sostegno, addestramento e armi dall’EPLF della vicina Eritrea (Young J. 1997).

Le forze armate di Mengistu erano riuscite a tenere a bada le opposizioni per tutta la seconda metà degli anni settanta e i primi anni ottanta, ma infine le ostilità continue e le difficoltà economiche portarono a un profondo malcontento fra i

militari. Nel 1989 un sostanzioso numero di alti ufficiali dell'esercito tentò un colpo di Stato contro Mengistu, ma il golpe fallì.

Tuttavia, proprio da questo momento i fronti di liberazione cominciarono a conseguire alcune delle loro principali vittorie sul campo. Essendosi assicurato il controllo del Tigray, il TPLF unì le proprie forze con gli amhara, gli oromo e altri elementi di opposizione per formare un Fronte democratico rivoluzionario dei popoli etiopici (EPRDF), e iniziò la sua marcia su Addis Abeba alla fine del 1990. Intanto l'EPLF conquistò Massaua (Hammond J. 1999).

Di fronte a questi cambiamenti, Mengistu tentò di salvare il suo regime abbandonando il socialismo etiopico e annunciando l'accettazione delle forze di mercato. Ma intanto gli eserciti di Fronte di liberazione avevano accelerato la loro avanzata sulla capitale e, il 21 maggio 1991, Mengistu si vide costretto a scappare segretamente all'estero. Dapprima cercò rifugio a Nairobi, poi nello Zimbabwe, dove gli venne concesso asilo. Sette giorni dopo le forze dell'EPRDF entravano trionfalmente ad Addis Abeba, con la benedizione degli Stati Uniti.

Nel maggio 1991, il collasso del regime militare del *Derg* segnò la fine dell'Etiopia "imperiale". Il nuovo governo di Addis Abeba, con alla testa il TPLF, accettò come un atto dovuto l'indipendenza della colonia Eritrea. La causa dell'Eritrea in effetti era stata sposata dal TPLF sulla base di affinità storiche e della comune vocazione all'autodeterminazione.

Meles Zenawi divenne presidente del Transitional Government of Ethiopia (TGE) e, dal 1995, Primo Ministro della Repubblica Democratica Federale d'Etiopia. Abbonando l'originaria linea marxista del TPLF, Meles diede una svolta epocale all'impostazione statale, inaugurando una "democrazia etnicista" (Calchi Novati G. 1994: 237). Il progetto di Stato si basava sul riconoscimento dell'autonomia e dell'identità dei gruppi "etnico-regionali" che convivevano, con più o meno tensioni, in Etiopia. A tal scopo si pensava di sostituire l'impostazione centralizzata della Corte con il federalismo. D'altra parte, nel corso della rivolta armata contro il *Derg*, erano emersi diversi poteri con base locale (tra cui lo stesso

TPLF e l'Oromo Liberation Front) che non potevano essere trascurati (Kidane M. 1997).

Appena salito al potere, il TGE riconobbe i diritti all'autogoverno, all'autodeterminazione, all'autonomia culturale (fu introdotta la possibilità di insegnamento delle lingue locali, prima negata in favore dell'amharico) e alla secessione di tutti i popoli (solo attraverso procedure complesse che le autorità centrali avrebbero potuto bloccare). Proclamò inoltre la libertà culturale, di espressione e di organizzazione politica. Anche il Consiglio dei Rappresentanti, convocato già nel 1991 con le funzioni di un parlamento provvisorio, e l'Assemblea Costituente si basavano su una logica di rappresentanza etnica e nazionale. La nuova organizzazione federale era costituita da nove Stati Regionali definiti su base etnica (Afar, Amhara, Benishangul, Gambela, Harar, Oromia, Popoli del Sud, Somali e Tigray) e due città a statuto speciale (Addis Abeba e Dire Dawa). Le Regioni furono divise in *zonal*, a loro volta suddivise in *wereda* ("districts") e *kebele*, che corrispondono al vicinato (Young J. 1997).

La Costituzione promulgata nel 1994 ha dato vita ad una repubblica parlamentare federale: il potere esecutivo è nelle mani del capo del governo (il Primo Ministro), il potere legislativo federale è esercitato da un parlamento bicamerale e il potere giudiziario è riconosciuto come indipendente. Alle Regioni sono stati concessi ampi poteri (in materia di educazione, sviluppo economico, giustizia e sicurezza), ma rimangono di competenza del governo centrale la difesa, la politica estera, le politiche fiscali e monetarie, la gestione dei principali progetti di sviluppo e delle principali vie di comunicazione (Kidane M. 2001).

A parole il federalismo etnico esaltava la pluralità nell'unità, "ma nei fatti era un espediente per aumentare la forza di un partito-movimento che era nato dalla 'liberazione' del Tigray e si trovava a governare l'Etiopia dal Ghebi, il palazzo che era stato di Menelik" (Calchi Novati G. 2014: 328). Ben presto fu chiaro che l'autonomia era più nominale che reale e il "principio territoriale" del nuovo sistema federale non garantiva davvero il diritto di etnicità. In realtà ciascun

gruppo nella propria regione avrebbe potuto esercitare il potere solo se inquadrato nell'EPRDF e quindi in subordine del TPLF, mentre tutti coloro che non si riconoscevano nei nuovi ideali venivano tenuti fuori dal gioco. Inoltre, le solidarietà di classe, occupazione e professione passavano tutte in secondo piano rispetto all'etno-nazionalismo. Si può insomma dire che il sistema fosse più esclusivo che inclusivo.

Dal 1995 in poi si sono succedute in Etiopia, regolari elezioni quinquennali per il parlamento. Sia nel 1995 che nelle successive elezioni del 2000 l'EPRDF non aveva di fatto competitori. Si impose in modo quasi plebiscitario, come da risultati ufficiali, tramite le organizzazioni "democratico-popolari" che aveva costituito nelle varie regioni come appendici etniche del TPLF. Il test elettorale dunque non poteva essere una vera garanzia di diritti e partecipazione effettiva. Il momento di svolta è stato l'appuntamento elettorale del 2005, quando l'opposizione si organizzò in modo da essere presente su tutto il territorio nazionale pressoché con una voce sola. L'opposizione ha così contestato la vittoria dell' EPRDF attraverso due alleanze fra partiti: l'UEDF (*Union of Ethiopian Democratic Forces*) e la CUD (*Coalition for Unity and Democracy*).

Il partito di Meles fu dichiarato vincitore, anche se i principali gruppi di opposizione ottennero un numero di seggi nel parlamento nazionale. I risultati delle elezioni hanno suscitato sospetti e sono stati contestati con accuse di brogli. La protesta popolare è sfociata in dimostrazioni di massa represses al prezzo di circa 200 morti. Da questo momento il governo ha adottato misure repressive contro le associazioni e la stampa e l'opposizione si è dispersa (Tronvoll K.; Hagmann T. 2011).

Meles era stato messo in difficoltà anche dagli esiti insoddisfacenti della guerra con l'Eritrea (1998-2000). Nel 1993 aveva celebrato con i nuovi dirigenti eritrei la proclamazione ufficiale dell'indipendenza di Asmara. I due paesi avevano stabilito rapporti di buon vicinato, ma la situazione peggiorò quando l'Eritrea adottò una sua moneta nazionale, il nakfa, prendendo il nome (provocatorio per gli etiopi) dalla città che aveva resistito ai tentativi di conquista di Haile Selassie e

Mengistu. Man mano che la diffidenza tra i due paesi aumentava, furono prese misure restrittive sulla libera circolazione delle merci e delle persone. Formalmente, a causare il conflitto fu una contesa di confine nella zona di Badme, che sfociò in una vera e propria battaglia nel 1998. Il 12 dicembre 2000 fu firmato un trattato di pace ad Algeri che riprendeva in gran parte i contenuti di un accordo provvisorio concluso qualche mese prima (Campbell J. 2013).

In realtà il conflitto non è mai stato effettivamente superato da rapporti pacifici tra i due paesi e permangono disaccordi sulla demarcazione del confine.

La vittoria della coalizione governativa di Meles nel 2010 (mentre la stampa e le organizzazioni non governative erano sotto pressione costante dalle autorità) ha lasciato all'opposizione solo un deputato su 547. La leadership di Meles è finita bruscamente il 20 agosto 2012, con la morte dello stesso Meles in una clinica belga dopo una malattia rivelata ufficialmente alcuni mesi prima. A succedergli è stato chiamato il suo vice, Hailemariam Desalegn. Il nuovo premier ha nominato ben tre vicepresidenti per accreditarsi presso i tre gruppi etnici più importanti: tigrini, amhara e oromo. Si può dire che “dal periodo di ‘un uomo solo al comando’ si è entrati in una stagione di trattative, accomodamenti e compromessi” (Calchi Novati G. 2014: 339).

## Cap. 2. ANZIANI E GIOVANI: SCONTRI GENERAZIONALI

Nell'introduzione a *Generations in Africa: connections and conflicts* (2008) Erdmute Alber, Sjaak van der Geest e Susan Reynold Whyte sostengono che partire dal concetto di scontro generazionale è uno dei modi più efficaci per lo studio di una società, perché implica l'analisi delle relazioni nel tempo. Se pensiamo ai legami intergenerazionali all'interno delle famiglie o in diversi periodi storici, emergono connessioni e contrasti, a volte conflitti, in una prospettiva temporale.

Molti antropologi che hanno studiato in Africa si sono dedicati allo studio delle generazioni focalizzandosi sui concetti di reciprocità, di parentela e di struttura sociale. Nel periodo post-coloniale altre questioni sono uscite allo scoperto e l'interesse per l'età e le generazioni si è affievolito. Mentre tale tema veniva trattato negli studi di genere, non riemergeva come problema da analizzare sul campo, almeno fino alla fine degli anni '90. Fu allora che quello della gioventù apparì uno dei temi più importanti e rilevanti da trattare. Talvolta si tendeva a focalizzarsi esclusivamente su una delle parti in questione (gli anziani o i giovani), ma cresceva la consapevolezza della natura relazionale di queste categorie, della necessità di studiare diverse generazioni in relazione (Durham D.; Cole J. 2007).

Alber, van der Geest e Whyte (2008) propongono che tale studio passi attraverso l'analisi di alcuni termini tra loro connessi: il concetto di "reciprocity between generations of kin" nelle comunità rurali e urbane; "the differential uses of the past in navigating the present"; "generation as a factor in politics (...) too often ignored by anthropologists focusing primarily on the marginalization of youth"; "theme of virtue" così come viene affrontato nei rapporti intergenerazionali (ivi: 2).

A tale scopo questi studiosi citano e commentano i saggi di una serie di antropologi<sup>12</sup> che hanno trattato tali temi in una prospettiva storica.

Il termine “generazione” ha due significati: uno passivo e uno attivo. Il primo è il più comune anche nelle scienze sociali. L’Oxford English Dictionary riassume: ‘That which is generated: Offspring, progeny; descendants, posterity; the offspring of the same parent or parents, regarded as a single degree or step in the descent of a person or family from an ancestor; the whole body of individuals born about the same period; also, the time covered by the lives of these.’

La preferenza per il significato passivo nelle scienze sociali è naturalmente legata alla nostra visione di persone come membri di una cultura o di una società. Le persone non scelgono la propria cultura, ci nascono e ne apprendono il linguaggio, le abitudini, le norme e le credenze. Invece di percepire le relazioni sociali come qualcosa di cui i singoli individui si servono, che loro stessi producono e disfano, le relazioni sembrerebbero così essere preesistenti al resto, come un flusso di vita che precede l’entità individuale. Varrebbe a dire: “relations make persons” (Alber E.; van der Geest S.; Whyte S. 2008: 2).

In contrasto con quei ragionamenti che vedono nell’individuo una forza agente, questa nozione passiva di ‘generation’ ci ricorda che non solo le relazioni, ma anche le forme sociali e le forze storiche vengono prima degli individui. I teorici dello struttural-funzionalismo inglese avrebbero qui sostenuto che è la struttura a determinare il comportamento sociale. Eppure scopriamo che queste relazioni sono fluide e che emergono dall’agire delle persone. Dovremmo dunque prendere in considerazione la interpretazione attiva del concetto ‘generation’: “the act of generating, creativity, agency.” (ivi: 3)

---

<sup>12</sup> David Kyaddondo, Claudia Roth, Erick Otieno Nyambedha, Valentina Mazzucato, Gertrud Boden, Ruth Prince, Ria Reis, Els van Dongen, Pierre-Yves Le Meur, Alice Bellagamba, Michael Bourdillon, Koen Stroeken, Data Dea, Astrid Bochow, Mette Line Ringsted e lo stesso van der Geest.

I membri di una generazione non si arrendono alla loro posizione culturale e sociale, ma sono in grado di utilizzare quella posizione per realizzare nuove idee e pratiche e perseguire i propri interessi all'interno delle circostanze storiche in cui vivono (Comaroff J. 1999). Negli studi antropologici in Africa il significato attivo di 'generation' sembra essere sempre più forte. Concetti quali quello di intersoggettività, relazionalità, creatività culturale e 'agency' prendono il posto dei concetti di struttura sociale e immobilità culturale negli ambiti di ricerca.

## **2.1. Relazioni genealogiche di parentela**

Come sottolinea Sjaak van der Geest (2008), la concettualizzazione più comune di 'generation' nell'antropologia africana è stata quella di "genealogical relation of kinship". I legami tra genitori, figli e nipoti nello stretto senso descrittivo e in quello più ampio classificatorio sono stati centrali negli studi degli antropologi sociali inglesi. Questi ultimi si sono concentrati sui concetti di stirpe, filiazione e successione, apprezzando la continuità tra le generazioni, il modo in cui viene fissata.

In *African systems of kinship and marriage* (1950) Radcliffe-Brown sostiene che la relazione tra genitori e figli si basa su rapporti di sopraffazione e subordinazione, dove la posizione subordinata dei figli impone loro di obbedire ai padri, così come è previsto che i genitori si prendano cura dei propri figli. È un rapporto che non rimane valido nella relazione nonni-nipoti, tra i quali intercorre "a relation of friendly familiarity and almost of social equality". Ogni generazione nel corso del tempo è rimpiazzata da quella dei nipoti e questo processo si risolve in quello che Radcliffe-Brown definisce "the merging of alternate generations" (ivi: 29).

Anche la teoria dell'alleanza nello strutturalismo francese era basata sul concetto di generazione genealogica: per esempio, l'alleanza attraverso lo scambio di

donne non è possibile senza una catena di generazioni successive, concretizzate nella relazione dei figli con il fratello della madre.

La qualità delle relazioni tra generazioni è stata analizzata da Meyer Fortes, che ha contrastato l'ambiguità e la tensione insita nei rapporti tra generazioni adiacenti con il calore umano e l'informalità che intercorre tra generazioni che si alternano. "There is a bond of freely given, mutual affection and trust between grandparent and grandchild which Ashanti say is due to the benevolent care lavished by grandparents on grandchildren on both sides, and which they contrast with the constraint that underlies relation with parental kin, however great the affection and devotion felt for them may be. This is connected with the idea that grandchildren are the true replacement of grandparents in the cycle of familial and lineage development" (Fortes M. 2004 [1969]: 194).

Gli studi sulle qualità emotive (quali l'ammirazione e il rispetto) e sulle pratiche quotidiane (mangiare, lavorare, condividere e così via) caratterizzanti le relazioni intergenerazionali hanno posto le basi per i successivi studi di parentela. Negli studi classici sulle generazioni genealogiche, l'interesse per la successione mostrava una serie di conflittualità all'ordine del giorno: conflitti tra generazioni in materia di allocazione delle risorse; conflitti nell'arco di una stessa generazione rispetto ai diritti di ereditare una carica o una proprietà; tensioni per l'accesso alla terra e al bestiame; per il controllo del matrimonio attraverso la ricchezza della sposa; per i diritti di lavoro; e così via. Tensioni spesso analizzate in termini di scissione del lignaggio, accuse di stregoneria e potere rituale (Durham D. 2000).

Questo interesse per gli aspetti politici ed economici dei rapporti generazionali è stato ulteriormente sviluppato da antropologi materialisti e neo-Marxisti. Questi studiosi hanno mostrato come la generazione anziana mantenesse il potere attraverso il controllo dello scambio delle donne e come tutto questo ben si sposasse con la divisione del lavoro e con l'accesso alle risorse nella società. Meillasoux ha mostrato come presso i Gouro della Costa d'Avorio - dove ha condotto la sua ricerca etnografica tra il 1958 e il 1959 - i rapporti di produzione fossero modellati sulla dipendenza dei giovani dagli anziani, gestori delle risorse

materiali e degli scambi matrimoniali. In tal caso gli uomini anziani tengono sotto controllo il lavoro dei più giovani, gestiscono a loro vantaggio il pagamento della ricchezza della sposa. Il giovane dovrà aspettare per avere una donna: gli verrà data in moglie da un anziano per cui avrà lavorato, nel momento in cui le necessità della riproduzione sociale imporranno all'anziano di cedere autonomia al giovane (Fabietti 2012).

Ma l'interesse degli studiosi non si è rivolto solo alla stabile riproduzione di rapporti generazionali. Con gli anni '30 e '40 gli studi in Africa centrale e meridionale, in parte sotto l'egida del Rhodes-Livingstone Institute (fondato a Lusaka nel 1937), hanno documentato radicali cambiamenti, come il caso di figli che migrando sono economicamente meno dipendenti dai loro padri, o di generazioni anziane che si ritrovano a dipendere da quella dei figli. "With the Bemba – scrive Lucy P. Mair (1969: 103) - the crucial factor in the modern situation is that the older generation are becoming economically dependent on the younger, who alone are able to earn money since the only source of cash income is wage labour in distant towns (...) They are thus removed from the control of the older generation (...)"

## **2.2. Un principio di strutturazione sociale**

Una seconda nozione di 'generation' è quella che Alber, van der Geest e Whyte definiscono "a principle for structuring society" (2008: 4), al di là dei legami specifici di parentela. In questo senso la generazione è simile all'età, ci si basa su modalità apparentemente universali di categorizzare e raggruppare i membri della società. Età e generazione formano criteri di classificazione basati sulla posizione biologica degli individui e la progressione lungo il corso della vita. L'età cronologica, o l'ordine di nascita, pone gli individui su una scala lineare che corrisponde più o meno all'invecchiamento biologico. L'età di maturazione, le fasi della vita, le classi di età, sono socialmente contrassegnate e riconosciute

come tappe o fasi che non sempre corrispondono all'età cronologica. 'Generation' è un termine che si riferisce al susseguirsi delle generazioni, ma per estensione può indicare categorie di anziani e giovani nella società in generale. 'Age', 'life-stage' e 'generation' formano una famiglia di principi strutturanti che possono essere sistematicamente distinti, ma che vengono spesso fusi e usati come sinonimi (Bucholtz M. 2002).

*Altersklassen und Männerbünde (Age-classes and Male Associations)* dell'antropologo tedesco Heinrich Schurtz (1902) può essere considerato come l'inizio dell'interesse antropologico per età e generazioni (van der Geest 2008). Schurtz era interessato al potenziale strutturale delle classi di età come istituzioni formali e alle implicazioni politiche dello status basato sull'età. Molti studi antropologici africani lo hanno seguito nel sottolineare l'importanza politica dei livelli di età.

“A proposito della dicotomia delle generazioni – spiega Georges Balandier (1977 [1974]: 86) – Schurtz osserva che essa si trova all'origine delle relazioni sociali esterne alla filiazione, alla parentela e all'alleanza: 'L'antagonismo fra la vecchia e la nuova generazione, che separa figli e padri, contiene il germe di una classificazione secondo l'età [che egli considera] come il tipo più antico di associazione.' Appare così un modo allargato del rapporto sociale, che implica gerarchizzazione e legami diversi da quelli risultanti dalla parentela *lato sensu*”.

Secondo R. Lowie, in *Primitive Society* (1919), il fattore di età è determinante in ogni vita sociale: appare spesso sotto la figura di una dipendenza, prima biologica e poi sociale, che lega il gruppo dei discendenti al gruppo dei genitori. L'autorità naturale di genitori gli affiderebbe il ruolo di produttori biologici e sociali della generazione filiale, fino a quando anch'essa non potrà accedere al ruolo dominante. Il corso dell'età condurrebbe così gli individui dalla dipendenza alla predominanza. Ma Lowie sottolinea anche il carattere antagonista delle relazioni fra generazioni, la forte carica dinamica che celano (Balandier G. 1977). Lo fa facendo riferimento a Schurtz, a cui attribuisce “un modo di concepire la società come un corpo frazionato in livelli di età, che ci dà sulla dinamica sociale una

visione profonda.” Egli vi si ispira nel suo approccio e osserva che l’opposizione fra vecchiaia e nuova generazione non si limita alla sola scena familiare, ma va al di là di essa, fino a includere il concetto di lotta di classe: “l’isolamento delle generazioni non si limita alla famiglia, poiché è nella sua essenza non un conflitto personale, ma una lotta di classe”.

Anche Eisenstadt (1956) e Fortes (1984) tornano al tentativo di Schurtz di stabilire l’età e la generazione come concetti che strutturano tutti i tipi di società nel mondo. Eisenstadt si è interessato alle interrelazioni tra età, generazione e diritti politici, tentando di teorizzare gruppi di età “in ‘universalistic’ (non-kinship based) and ‘particularistic’ (kinship based) societies” (van der Geest 2008: 5). La sua tesi, sostenuta da Fortes nel saggio *Age, Generation, and Social Structure* (1984), è che la cittadinanza nella società in generale può essere ottenuta attraverso relazioni di età eterogenee, come quelle della famiglia, o relazioni di età omogenee, come quelle istituzionalizzate nelle scuole, nelle unità militari e in altre organizzazioni.

Fortes ha osservato che lo studio delle relazioni e dei gruppi, affrontato in maniera tradizionale, sotto l’aspetto della parentela, diviene più fruttuoso se esaminato dal punto di vista dell’organizzazione politica. Lo studio della parentela, infatti, permette di chiarire i meccanismi che la caratterizzano: sia quelli interni, come la costituzione di gruppi fondati sulla discendenza unilineare; sia quelli esterni, come la costituzione di reti di alleanze scaturite da scambi matrimoniali che comportano relazioni politiche. Dato lo stretto intreccio tra parentela e politico, secondo Fortes, il principio che determina l’appartenenza a una comunità politica è uno dei criteri che permette di distinguere queste relazioni. Così come la modalità di discendenza condiziona in primo luogo la “cittadinanza”, le relazioni e i gruppi che essa porta a costruire e che hanno una connotazione politica (Balandier G. 2000 [1967]).

### **2.3. Generazioni storiche e generazioni come coorti**

La nozione di “age set” o “generation set”, distinta dalle relazioni di parentela, si avvicina ad un terzo concetto di “generation”, quello di “historical generation” e “generation as cohort” (Alber E.; van der Geest S.; Whyte S. 2008).

Fu Karl Mannheim (1952) che sistematizzò questa concettualizzazione nel suo saggio “The sociological problem of generations”. Egli era interessato alla posizione di gruppi di età nella storia, persone nate nello stesso periodo che condividono esperienze, potenzialità e destini. Mannheim ha osservato che, mentre il patrimonio culturale viene trasmesso in continuazione, ogni nuova generazione di giovani crea un “fresh contact” con l’eredità culturale sulla base della sua diversa collocazione storica. All’interno delle coorti di età, le unità di generazione rappresentano sotto-categorie che sviluppano il materiale delle loro esperienze comuni in diversi modi specifici (Edmunds J.; Turner B. 2002).

Mannheim elabora i concetti di “legame” e “unità” di generazione. Per lui, la particolare combinazione di contemporaneità anagrafica e collocazione sociale determina quella condizione in cui “la gioventù che è orientata in base alla stessa problematica storica attuale vive un legame generazionale”. Quando all’interno di questo legame si sviluppano delle “unità generazionali” si può parlare di generazioni storiche in senso proprio. Le unità generazionali “significano un reagire unitario, una pulsazione e una configurazione affine di individui all’interno della stessa generazione. Nell’ambito dello stesso legame generazionale possono quindi formarsi più unità di generazione, antitetivamente opposte fra loro” (Mannheim K. 1974: 356).

Le unità generazionali sono dunque portatrici di un progetto politico, a sostegno di una volontà di cambiamento coerente con la specifica visione del mondo di ciascuna di esse.

L’analisi delle generazioni storiche dimostra come il cambiamento avvenga in modo discontinuo, dal momento che differenze e conflitti si trovano sia all’interno

delle generazioni sia tra le stesse. Il lavoro di Mannheim è stato illuminante per l'analisi delle difficili posizioni dei giovani e per affrontare le questioni sulle generazioni e sulla globalizzazione in un modo che ha riunito le forze della storia e l'intimità dei rapporti familiari (Agazzi E.; Fortunati V. 2007).

## **2.4. Gerontocrazia**

Un altro tema importante nell'antropologia sociale dello studio delle società africane è quello della gerontocrazia. Dalle società pastorali dell'Africa orientale (Spencer 2004 [1965]) a quelle agricole dell'Africa occidentale (Meillasoux 1981) gli studiosi hanno dimostrato come il controllo delle risorse abbia consentito agli anziani di sposare più mogli, mentre i giovani dovevano aspettare che i loro padri pagassero il prezzo della sposa. Ma la gerontocrazia non si radica solo nelle risorse economiche accumulate dagli anziani nel corso della loro vita. Gli anziani conoscono le tradizioni culturali e religiose e questo li pone in una posizione di potere in relazione ai più giovani. Va inoltre notato che gli studi di gerontocrazia non necessariamente si sono focalizzati sugli anziani, ma sulle relazioni intergenerazionali e sullo squilibrio di potere che ha confermato il predominio degli anziani sulle donne e sui giovani (Bellagamba A. 2007).

I paradossi delle trasformazioni sociali ed economiche sono stati spiegati da Parkin (1972). Nella sua piccola monografia sui Giriama della costiera del Kenya, Parkin mostra come gli anziani sostengano l'ideale gerontocratico come testimoni della tradizione, eppure aderiscano allo stesso tempo a quello spirito capitalistico che a lungo andare minaccia di distruggere l'idea secondo cui età è prerequisito di autorità (van der Geest 2008).

Spencer (1976) ha sottolineato l'importanza di vedere la gerontocrazia in termini di organizzazione della società nel suo complesso e non solo come un aspetto delle relazioni tra gruppi di età opposti. Una generazione successiva di antropologi ha inoltre studiato la società nel suo complesso in termini nazionali e internazionali, invece di limitarsi alle specifiche società 'tribali' studiate dai loro

predecessori. Mentre alcuni si sono interessati alla fusione di età e patronato e a come questi ultimi hanno realizzato l’Africa negli stati post-coloniali (Chabal, Daloz 1999), altri si sono concentrati sulla gioventù come categoria a sé, emarginata in una situazione che non ha offerto strade da seguire verso il percorso significativo della maturità.

Erdmute Alber, Sjaak van der Geest e Susan Reynold Whyte (2008) sostengono che gli studi sui giovani devono essere accompagnati dall’analisi delle relazioni che intercorrono tra questa categoria e quella dei più anziani. Questi autori posizionano i rapporti tra generazioni storiche in un contesto politico nazionale, evidenziando la dialettica autonomia-dipendenza e il modo in cui flussi globali di risorse, discorsi e forme culturali influenzano il carattere mutevole dei rapporti intergenerazionali.

Certamente conflitti nelle relazioni di autonomia e dipendenza caratterizzano i rapporti intergenerazionali. Partire da questo tema è importante per osservare la trasmissione delle risorse e meccanismi quali il controllo del matrimonio all’interno del dominio di parentela, oltre che per analizzare i sistemi dei gruppi di età, dove i privilegi vengono concessi progressivamente per il grado di età. In tal caso mentre la generazione dei giovani può impegnarsi nel richiedere una maggiore autonomia fin da prima che gli anziani siano disposti a concedergliela, gli anziani sono impegnati a mantenere i giovani a loro carico. All’interno delle famiglie, gli anziani sperano poi di vivere la vecchiaia sostenuti e curati dai propri figli. Ma la tensione tra autonomia e dipendenza ha un carattere diverso nelle politiche nazionali “where patronage and generational relationships are conflated” (ivi: 14).

Assumendo una prospettiva storica nello studio della gioventù in Africa, studiosi come van der Geest e Bellagamba sono in grado di dimostrare perché il modello precedente di gerontocrazia si sta dissolvendo. La globalizzazione, o l’appropriazione locale di forze e risorse viste come esogene, influisce in molti modi sull’analisi della politica intergenerazionale. È necessario elaborare la

particolare costellazione tra potere politico, generazione e migrazione. Le opportunità per la migrazione, così come la sua organizzazione, cambiano. In alcune situazioni, i membri della generazione anziana agiscono come facilitatori per coloro che desiderano migrare o ottenere un impiego retribuito vicino casa, ma il lavoro può anche essere subordinato ad una condizione di dipendenza, piuttosto che manifestarsi come garanzia di autonomia.

I donatori e le ONG, comprese le organizzazioni religiose, spesso promuovono una retorica della partecipazione attiva dei giovani, nell'ambito di un discorso globale e di sviluppo dei diritti umani. Ma viene spontaneo chiedersi in che misura i progetti per giovani abbiano un impatto sulle relazioni politiche tra le generazioni (van der Geest 2008). A tal proposito, Lovell (2006) conclude la sua analisi sulla gioventù e politica in Togo affermando che è necessario riformulare come è costituita la sfera politica, se si vuole cogliere il significato delle espressioni di ribellione dei giovani.

## **2.5. Reciprocità e conflitti**

La qualità più importante delle relazioni intergenerazionali è la reciprocità. Con "reciprocity" si intende un senso di affidamento reciproco basato sul dare e ricevere nel tempo. In linea di massima lo scambio è indiretto e generalizzato, ma può esserci anche uno scambio diretto tra pari nelle generazioni genealogiche. Il termine 'reciprocity' si riferisce sia alla condivisione sia alla trasmissione di risorse, abbraccia concetti come quello di 'care' e 'regard', è strettamente legato al concetto di 'morality' (Hareven T. 1996).

Il flusso di risorse è centrale nell'analisi delle relazioni tra generazioni. L'abitazione, i soldi, il bestiame, il lavoro, la terra, sono risorse che vengono subito in mente, ma anche le relazioni sociali, la conoscenza, il tempo impiegato nel crescere i figli, nel prendersi cura degli anziani, fanno parte della reciprocità che intercorre tra nonni, genitori e figli.

L'approccio sulla relatività ha evidenziato la cura del corpo, la condivisione di cibo e di una abitazione, come le pratiche che generano un senso di reciprocità e di appartenenza. Molti studi hanno mostrato come la mancanza di risorse e i limitati mezzi per accedere a tali beni colpiscano il modello di reciprocità (Comaroff J. 1993). L'enfasi sulle risorse si sposa bene con l'attuale attenzione sulle conseguenze della globalizzazione economica. La morale permea poi il dibattito sulle relazioni intergenerazionali, in parte perché la trasmissione delle risorse si intreccia con il flusso della vita e della fertilità, cosicché considerazioni morali pervadono il modo in cui la gente parla dei rapporti tra generazioni.

I valori della famiglia e del rispetto per i genitori sono sanciti anche dalla *Carta africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli*<sup>13</sup> (1981). L'Articolo 29 dichiara che il cittadino ha il dovere: "to preserve the harmonious development of the family and to work for the cohesion and respect of the family; to respect his parents at all times, to maintain them in case of need."

---

<sup>13</sup> La *Carta africana dei diritti dell'Uomo e dei Popoli* è stata adottata a Nairobi il 27 giugno del 1981 - ratificata da 35 su 50 Stati membri dell'OUA (Organizzazione dell'unità africana) - ed è entrata in vigore il 21 ottobre 1986. Tale documento costituisce una nuova tappa nel movimento di promozione e protezione dei diritti umani, avviato subito dopo la seconda guerra mondiale, dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. La Carta africana del 1981 rappresenta un contributo originale alla evoluzione della materia dei diritti umani soprattutto per via del collegamento stretto che istituisce tra diritti dell'Uomo e diritti dei Popoli, secondo una visione nuova che supera l'ottica della subordinazione di una categoria all'altra. La Carta ha significato la rottura di un periodo di silenzio e di apparente indifferenza di oltre quindici anni intorno al problema cruciale della salvaguardia dei diritti fondamentali della persona umana. Vero è che la Carta costitutiva dell'OUA, del 1963, contiene qualche riferimento ai diritti dell'Uomo laddove afferma il diritto inalienabile di ciascun popolo a decidere del proprio destino, ma a questi generici riferimenti non ha poi fatto seguito, almeno fino alla fine degli anni '70, nessun serio tentativo di mettere a punto un sistema regionale africano per la protezione dei diritti umani, che pure era stato auspicato fin dal 1961 - appena conclusa la prima grande ondata delle indipendenze africane - da un folto gruppo di Giuristi africani riunitisi a Lagos sotto gli auspici della Commissione Internazionale dei Giuristi (Rossi G. 2010: 134-135).

La *Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti dell'Infanzia*<sup>14</sup> del 1989 stabilisce i diritti dei bambini e gli obblighi degli adulti di proteggerli e sostenerli. La *Carta Africana sui Diritti e il Benessere del Fanciullo*<sup>15</sup> (1990) aggiunge una sezione sulle 'responsabilità del bambino' (articolo 31), che comprende: "the duty to work for the cohesion of the family, to respect his parents, superiors and elders at all times, and to assist them in case of need."

L'aspettativa implicita che i genitori si prenderanno cura dei loro figli finché potranno e i figli faranno lo stesso con i propri genitori quando questi ultimi non saranno autonomi, è un obbligo morale. Il ritmo della reciprocità è scandito dalle fasi della vita: l'infanzia, la pubertà, il matrimonio, la maternità, la paternità, la vecchiaia, e così via. Queste fasi sono a loro volta impregnate di obblighi morali che mettono a contatto le diverse generazioni: pagare gli studi ai figli, guidarli nell'inserimento nel mondo lavorativo, assicurargli una dimora, assistere gli anziani.

Solo pochi stati in Africa (perlopiù nell'Africa meridionale) prevedono una pensione per i cittadini anziani. Gli anziani dipendono dalla generosità e dalla compassione dei figli quando sono troppo vecchi per poter provvedere a se stessi.

---

<sup>14</sup> La *Convenzione ONU sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza* (Convention on the Rights of the Child - CRC) è stata adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 novembre 1989. Essa esprime un consenso su quali sono gli obblighi degli Stati e della comunità internazionale nei confronti dell'infanzia. Tutti i Paesi del mondo, tranne Stati Uniti e Somalia, hanno ratificato questa Convenzione.

<sup>15</sup> La *Carta africana dei diritti e del benessere del fanciullo* è stata adottata dall'OUA nel luglio del 1990 ed è entrata in vigore nove anni dopo. La necessità politica di tutelare realmente il fanciullo in Africa emerge già dalla scelta, operata dall'OUA, nell'immediatezza dell'adozione della *Convenzione sui diritti del fanciullo* del 1989, di adottare un'apposita Carta. Il fanciullo viene definito nell'art.2 come "ogni essere umano che non abbia ancora compiuto i 18 anni." Dei 53 paesi che fanno parte dell'Unione Africana, 45 hanno ratificato la Carta. Non lo hanno fatto Gibuti, Repubblica Centro Africana, Repubblica Democratica del Congo, Repubblica Democratica Araba del Sharawi (Stato non universalmente riconosciuto come tale), Sao Tome e Principe, Somalia, Swaziland e Tunisia. (Pisanò A. 2011: 219)

Ma anche in Europa le nozioni morali di dovere, solidarietà e giustizia sottoscrivono il concetto di reciprocità (Hareven T. 1996).

L'altra faccia della reciprocità generazionale è il conflitto, pressoché inevitabile. Secondo Monica Wilson (1977), il conflitto generazionale non è un fenomeno emerso con la società industrializzata, ma era dato per scontato già in molte società prive di scrittura che ideavano diverse istituzioni per controllarlo.

Ma bisogna prendere in considerazione quelle contese per cui non esistono modelli di controllo espliciti e che sono frutto del senso di spaesamento provato da chi vive in società in rapido cambiamento. Basti pensare all'ambivalenza che caratterizza il punto di vista di quei genitori che vedono i loro figli raggiungere una indipendenza economica lavorando lontani dalla propria famiglia, ottenendo così l'autonomia e la possibilità di non essere controllati dai loro padri. In questi casi gli anziani esprimono un senso di frustrazione per questa mancanza di controllo, si lamentano della mancanza di rispetto da parte delle generazioni giovani, ma nello stesso tempo accolgono con entusiasmo il contributo dei propri figli che lavorano per il proprio mantenimento e per quello della famiglia. Dare soldi ai propri genitori è un gesto di rispetto, ma mette il giovane in una posizione più forte, sottolinea l'incapacità o il fallimento dei genitori di mantenersi autosufficienti. Possono nascere disagi e conflitti dove entrambe le parti riconoscono il senso di fallimento morale. L'inversione di reciprocità colpisce così il concetto stesso di diritti e doveri intergenerazionali (Alber E.; van der Geest S.; Whyte S. 2008).

## **2.6. Passato e presente**

Uno degli aspetti ricorrenti sui discorsi generazionali in Africa è l'intrecciarsi del sistema morale con i diversi punti di vista riguardanti il passato e il presente. Il concetto di Mannheim di "historical generation" è stato utilizzato anche per esplorare questi contrasti, soprattutto per quanto riguarda i giovani, a partire dalla nozione di "age cohorts".

Solitamente quando si guarda alle generazioni storiche o a particolari gradi di età che confrontano passato e presente, lo si fa analizzando in che modo bambini, genitori e nonni si relazionano gli uni con gli altri. In queste discussioni discorsi di denuncia e di abbandono sono comuni e sono espressi per lo più - ma non solo - dalle generazioni anziane. In alcuni casi il passato non è solo ricordato come un tempo migliore, ma è inteso anche come fonte di tradizione importante per il presente.

Non è certo una novità il rimpianto da parte degli anziani nel ricordare un passato migliore, anche se — e qualche volta proprio perché - la vita era più difficile del presente. Cicerone (106-43 a.C.), il politico e filosofo romano autore di *De Senectute*, scriveva che nei tempi antichi era usanza rispettare gli anziani, lamentandosi che questo non accadesse nel presente. Nel corso dei secoli il suo reclamo è stato ripetuto o criticato da numerosi altri autori tra cui Machiavelli, Montaigne, Cervantes e, più recentemente, il sociologo tedesco Ferdinand Tönnies, nel suo nostalgico concetto di *Gemeinschaft* (comunità) (van der Geest 2008).

Schaper (1940: 265) ha scritto sulla società Botswana: “Nowadays, in fact, complaints about the behaviour of the children have become very common. It is said that they are cheeky and ill mannered, showing little respect for their parents and still less for other elderly people; ... they have no morals in matters of sex, and their promiscuity is ruining the tribe, and filling it with bastards; they have lost all discipline and think only of their own pleasure.”

Che cos'è che ha reso l'idealizzazione del passato e le denunce circa l'età presente un fenomeno così comune? Le espressioni di insoddisfazione da parte degli anziani possono essere viste come una lotta per il rispetto e la reputazione. In tal senso i loro reclami rivelano ciò che è in gioco nel cosiddetto conflitto generazionale. La rivalità tra giovani e anziani si esprime nell'insistenza da parte degli anziani nel sostenere che hanno vissuto una vita onorevole ed ammirabile in tempi eticamente e moralmente superiori. Questo è un modo di contrastare l'esperienza di marginalizzazione che vivono nel tempo presente, a causa delle

dinamiche storiche, di trascuratezza personale, di maltrattamenti da parte di figli e nipoti. Molti antropologi (Rosenberg 1997; Cattel 1997; Sagner 2002) hanno sostenuto che questo discorso di denuncia è efficace, che consente alle persone anziane in molte società africane di garantirsi il rispetto e il sostegno da parte delle generazioni più giovani. Ma altri (van der Geest S.; Albert E.; Whyte S. 2008) concludono invece che idealizzare il passato e lamentarsi del presente sia piuttosto un riflesso delle controversie tra generazioni: aggrava le rivalità e alimenta l'alienazione. In tal senso criticare il presente sarebbe controproducente, privando le persone anziane del rispetto e del riconoscimento che speravano di ottenere.

Ma c'è anche un altro modo di idealizzare il passato, un modo meno di denuncia e che guarda ai suoi usi positivi. È l'oggettivazione e la valorizzazione della tradizione, di quelle pratiche, conoscenze e credenze del passato che assumono un significato in contrasto con quelle del presente (Cole J.; Deborah D. 2007). C'è uno stretto legame tra tradizione e modernità. Se la modernità è definita come rottura con il passato, allora è opposta alla tradizione. La quale può anche affermarsi come un modo di forze opposte nel presente o come manovra per raggiungere obiettivi attuali.

Potrebbe sembrare logico che la generazione di anziani rimanga focalizzata sulla tradizione e se ne consideri la portatrice, ma non necessariamente è così. Anziani e giovani si posizionano in modo diverso rispetto alla tradizione. Può essere anche la generazione di giovani a portare la bandiera della tradizione, in nome di un passato idealizzato come unica via di uscita alle difficoltà del presente. In tal caso la tradizione diventa per i giovani un simbolo di opposizione alla generazione dei propri genitori, che sembrano aver tradito la fede negli ideali del passato, condannando i figli ad un futuro oscuro (Bucholtz M. 2002).

## 2.7. Morale e virtù

La virtù come eccellenza morale manifestata nella pratica e riconosciuta come indole degli attori sociali può essere un'altra questione di contesa tra le generazioni. Così come parliamo di etnocentrismo potremmo utilizzare il termine "generationcentrism" (van der Geest 2008) per richiamare l'attenzione sui modi in cui la morale e la virtù sono trattati a partire da una particolare posizione generazionale. I ritornelli di denuncia del presente rispetto al passato sono un esempio lampante di "generationcentrism." Anche se punti di vista sulla reciprocità tra generazioni sono in gran parte condivisi, ci si imbatte spesso in diverse percezioni sui concetti di morale e virtù. Uno degli aspetti centrali della virtù è quello legato al concetto di "wisdom" o "social sense."

Il cammino verso la vecchiaia implica una morale sulla maturazione sociale, dove ogni fase della vita prevede determinati traguardi virtuosi. Bisogna cercare di capire le diverse considerazioni morali in gioco nello scontro generazionale, partendo ad esempio da quegli ideali comuni riguardo ad una buona genitorialità e a tutte le altre azioni moralmente significative che dovrebbero accompagnare questa fase della vita.

Il lato più importante del concetto di virtù è quello che riguarda la concezione di saggezza, il buon senso che conduce ad una vita sana. Da una parte, questa è l'essenza dell'ethos che ogni generazione tramanda a quella successiva attraverso la socializzazione; dall'altra, è "generationcentric (...) because of differences in historical experience" (ivi: 17).

Autori come Data Dea descrivono situazioni in cui i giovani giudicano i loro genitori privi di virtù, così come casi più comuni di anziani che giudicano i figli non all'altezza dei loro padri. Data Dea nel saggio *Changing youth religiosity in Ethiopia: a generational perspective* (2008), mostra come il discorso di rinnovamento religioso praticato dai giovani fornisca un linguaggio per criticare le carenze morali delle generazioni più anziane. Qui la virtù emerge nella pratica: il digiuno, la monogamia, la corretta esecuzione di un rituale. Ma la virtù può anche

essere concepita come capacità della persona di distinguere il bene dal male, di accettare e dare consigli, di intuire le implicazioni sociali dell'agire.

Data Dea guarda al fervore dello zelo religioso nell'Etiopia contemporanea da una prospettiva generazionale. Un brusco cambiamento nella politica (la fine del regime socialista) produce una nuova generazione che compete con quella anziana per il potere politico e l'autorità morale. Dea mostra che l'entusiasmo religioso dei giovani porta ad una rottura con le generazioni anziane solo in determinate circostanze. Sia nella Chiesa etiope ortodossa sia in numerose nuove chiese protestanti evangeliche, i giovani stanno lavorando su una riforma interna, spesso assumendo sempre più influenza sugli anziani della chiesa. Lo fanno sulla base di un programma di virtù che sostiene il rispetto più rigido delle regole rituali e uno stile di vita ascetica. Eventi religiosi più frequenti e vivaci, abiti rituali più vistosi, sono propri di una nuova militanza religiosa che mette in ombra la storica coesistenza pacifica delle diverse religioni in Etiopia. Il contatto con la comunità globale dei credenti rafforza i giovani nella loro opposizione ai genitori, che vengono accusati di essere "just cultural" piuttosto che veramente religiosi, in opposizione a quei giovani sinceramente motivati.

La saggezza dovrebbe essere una virtù, un dono trasmesso dagli anziani ai loro figli. Secondo quanto spiega van der Geest (2008) nel saggio *Wisdom, an intergenerational gift?*, così come i genitori in Kwahu (Ghana) rimproverano le ragazze madri di essere prive di buon senso, i giovani considerano i loro anziani non abbastanza saggi. La situazione che descrive è forse la più comune nei discorsi intergenerazionali sulla virtù: nessun conflitto aperto, nessuna disputa esplicita, solo una educata e reciproca mancanza di interesse manifestata attraverso un senso di estraneità.

La sapienza, la saggezza, è dunque immaginata come una virtù sociale poiché dovrebbe essere condivisa con le generazioni più giovani, non solo con i nipoti genealogici, ma anche con le generazioni storiche le cui vite sono state vissute in condizioni diverse.

Van der Geest usa il termine “generativity (...) that is the drive for continuity outliving the self” (ivi: 19). La virtù è l’altro lato del successo e insieme queste due qualità facilitano la ‘generativity.’ La saggezza come virtù è spesso identificata con la conoscenza su come risolvere i problemi. Eppure, a dispetto delle lodi per la saggezza degli anziani, pochi giovani sembrano cercare veramente nei loro anziani un punto di riferimento, poiché – suggerisce van der Geest - le condizioni di vita attuali hanno fatto di questo tipo di saggezza qualcosa di superato.

La saggezza (“wisdom”) può dunque essere intesa come riflessività sul carattere illusorio della vita e come consapevolezza dell’incertezza. Questo tipo di saggezza non è limitata agli anziani ed è rara come un dono intergenerazionale in qualsiasi società.

In conclusione, il concetto di scontro generazionale può essere considerato un punto di partenza efficace per lo studio delle società, perché implica l’analisi delle relazioni nel tempo. La digressione teorica trattata in questo capitolo è una premessa importante per affrontare il tema in un contesto specifico, quello urbano di Macallè. Nel capitolo seguente emergeranno, attraverso una analisi del mio primo approccio relazionale con anziani e giovani durante la ricerca di campo, diversi discorsi sulla relazione tra generazioni distanti e vicine, dove l’usuale rispetto per la figura dell’anziano è inserito in un contesto di profondo mutamento sociale. Nelle narrazioni dei soggetti ‘tradizione’ e spinta all’innovazione finiscono con il fondersi, passato personale e collettivo finiscono con il conciliarsi con gli interessi del presente. Tutto questo a partire da svariati punti di vista su quei concetti (rispetto, reciprocità, saggezza, passato e presente, morale e virtù) che ruotano intorno al termine “anziano” (*shmagile*, ἄσῆγῆ).

## Cap. 3. *SHMAGILE*: CONCETTO DI “ANZIANO”

### 3.1. Premessa

Ad un primo contatto con la realtà urbana di Macallè, l’obiettivo posto era quello di individuare il ruolo degli anziani in ambito familiare e nel vicinato, il grado di autorevolezza loro attribuito. Si voleva indagare, per loro tramite, lo strutturarsi delle relazioni fra anziani e giovani all’interno di una società in rapido cambiamento, le interazioni tra le parti in contesti familiari e sociali all’interno delle case e negli spazi aperti della vita urbana, partendo dunque da un ventaglio tematico abbastanza ampio e con la consapevolezza di poterlo restringere nel corso della ricerca.

I risultati del lavoro non derivano solo dalle informazioni rilevate durante le diverse interviste (con o senza registratore), ma anche e in gran parte da quello che è emerso durante lo scorrere giornaliero del tempo, vivendo, parlando, interagendo con le persone, provocando discussioni.

Spesso sono andata a trovare gli anziani nelle loro case, intrattenendomi per brevi o lunghe chiacchierate. Le visite informali mi hanno permesso di osservare, per quanto possibile, l’andamento della vita quotidiana, la loro relazione con gli altri componenti della famiglia, con i parenti e con le persone del vicinato. Molte osservazioni sono state annotate nel quaderno di campo che ho portato con me durante tutto il periodo di ricerca.

Le prime relazioni, i primi dialoghi, hanno coinvolto individui di tutte le età e di diverse condizioni sociali, facendo emergere svariati punti di vista, in particolare sul rapporto anziani/giovani<sup>16</sup>, nel tentativo di capire il significato che il termine “vecchio, anziano” assume nella percezione degli individui. Tutto questo nella

---

<sup>16</sup> Il punto di vista dei giovani viene approfondito dal laureando Gianmarco Salvati (la sua tesi è in fase di elaborazione).

consapevolezza che la conoscenza a cui l'antropologo vorrebbe accedere è sempre intrinsecamente incompleta (Geertz 1973), mentre egli si muove in un cerchio ermeneutico che condivide con gli stessi soggetti del suo studio.

Come afferma l'antropologo olandese Sjaak van der Geest (2002: 4), l'introspezione e la riflessione sono degli strumenti fondamentali nella stesura di una ricerca interpretativa. La presenza della soggettività del ricercatore, inevitabile durante la ricerca di campo, può diventare una risorsa nel momento in cui conduce ad un implicito confronto fra l'esperienza dell'antropologo e quella dei soggetti studiati, diventando allora un prerequisito per comprenderli:

*“If we do not recognize anything from ourselves in them, our data will remain stale and meaningless. It will be like reading a novel on people and events which do not touch us in any way. If there is nothing we share with the characters of the story, not even their desires or anxieties, we take no interest in them and do not understand them. We will never finish the book anyway”.*

Il ricercatore solo interrogandosi sui propri stati d'animo e sulle proprie sensazioni, nella consapevolezza che non potrà liberarsene né durante né oltre il lavoro sul campo, potrà far sì che dal dialogo con il nativo nasca un livello più profondo di comprensione e riconoscenza reciproca. A tal proposito van der Geest cita l'antropologo statunitense Robert Desjarlais, che chiese ad un uomo anziano in Nepal cosa succede quando il cuore di un uomo è colmo di dolore. L'uomo sorrise e rispose come meglio poteva: “domandalo a te stesso.”

Dal momento che una gran parte degli anziani intervistati a Macallè non parla l'inglese, ma solo il tigrino ed eventualmente l'amarico, durante l'attività di campo molte conversazioni con gli anziani hanno coinvolto, oltre a me, un giovane interprete locale. Ho portato avanti un lavoro continuo di raccolta e di analisi dei dati lungo un percorso riflessivo che partiva dal dialogo con me stessa

a quello con gli anziani (e con i loro parenti), con gli interpreti e i diversi tipi di informatori, per tornare a interrogarmi su quella che è l'influenza dell'antropologo sul campo, in un andamento che van der Geest (2002: 5) definirebbe "hermeneutic shuttle". Ho potuto così approfondire ed ampliare gradatamente la comprensione di che cosa significhi per i singoli individui divenire anziani.

Come ho già sottolineato, nel selezionare gli informatori ho cercato di attingere a soggetti diversi in termini di genere e di status socioeconomico. Sono partita chiedendo ai primi individui conosciuti sul campo informazioni sugli anziani del vicinato (amici, nonni, e così via) e da lì sono andata avanti creandomi una rete di conoscenze. Si tratta dunque di soggetti che sono stati definiti "anziani" (*shmagile*, ሸግግሌ, o *areghit*, አረጊት) da altri.

I diversi argomenti trattati durante le interviste sono sorti spesso spontaneamente, al di là di quanto avevo pianificato, in particolare durante le conversazioni più informali: alcune conversazioni hanno ruotato intorno alla specifica storia di vita del soggetto in questione; altre intorno al concetto di *shmagile*; al tema della cura data o ricevuta; alle idee di successo e insuccesso nella vita; ai concetti di rispetto, reciprocità e saggezza; all'esperienza della solitudine; al potere attribuito a chi ha accumulato esperienza; alla facoltà di benedire o maledire una persona.

Ho cercato di creare un certo legame con i soggetti intervistati, un legame che mi ha permesso di intervistarli più di una volta, o semplicemente di incontrarli ripetutamente nelle loro case o nei bar durante i cinque mesi di permanenza a Macallè. Una osservazione attenta del contesto è stata cruciale nel tentativo di conferire, per quanto possibile, uno spessore maggiore ai resoconti verbali. Per quanto riguarda le interviste con registratore, queste sono state tutte tradotte e trascritte con la collaborazione degli interpreti.

Ho cercato di raccogliere informazioni sia sul modo di essere e di trasformarsi del sistema sociale nella realtà urbana di Macallè, sia sulle dinamiche di

interpretazione ed azione da parte dei soggetti che vi sono coinvolti. La vita urbana, con le sue contraddizioni, è peraltro un luogo privilegiato dove osservare le condizioni ed i modi in cui quella risorsa (anziani/memoria) e quella complessità (sistema sociale) possono coniugarsi e corrispondersi.

L'intento è quello di scoprire quale ruolo possano assumere i concetti di memoria e di anzianità in una società dove le interazioni tra tradizione da un lato, e continuo cambiamento e la spinta all'innovazione dall'altro, potrebbero far sì che la trasmissione intergenerazionale di una conoscenza condivisa svolga un ruolo diverso da quello svolto in passato.

Ripercorrere ed analizzare il trascorso di attori inseriti nelle intense trasformazioni sociali può permettere di scorgere motivi di potenzialità e fragilità dovuti agli stessi funzionamenti societari, dove i successi e le crisi che animano il processo di formazione degli attori hanno a che fare con le loro esperienze di protagonismo, di subalternità e di esclusione. Esperienze spesso compresenti ed interdipendenti, dove nessuna di esse può essere data per scontata o supposta come statuto autonomo.

Simile studio può consentire di riflettere anche sui modelli di relazione sperimentati da chi anziano lo diventerà domani. In questo contesto le storie di vita si presentano come possibilità di ingresso sulla realtà della presenza anziana e sul suo significato, consentono di mantenere l'analisi sulla formazione dell'attore e sul suo punto di vista come soggetto narrante, permettendo allo stesso tempo di mantenere vivo lo sguardo sulle possibilità e sulle dinamiche di partecipazione degli anziani alla vita collettiva (Pavanello M. 2003). Dalla ricerca di campo emergono sia condizioni oggettive che rendono coerente l'impegno sociale dell'anziano (in una analisi parallela dei percorsi soggettivi e degli scenari istituzionali), sia condizioni che lo inibiscono e lo reprimono escludendolo dai circuiti più dinamici della vita collettiva.

### 3.2. Shmagile o Areghit?

In relazione al concetto di vecchiaia, fin dall'inizio è emersa una certa ambiguità nelle asserzioni dei soggetti intervistati, in quelle dei più giovani come in quelle degli stessi anziani. È idea comune, sostenuta anche da discussioni accademiche, quella che il concetto di vecchiaia in Africa e in altre culture non Occidentali non contenga le connotazioni di “decrepito”, “decadenza”, “debolezza” o “demenza senile” che la cultura occidentale è solita attribuirgli. Il termine “vecchio”, conterrebbe solo connotazioni positive, tese a descrivere un periodo della vita in cui l'uomo raggiunge le piene potenzialità e un livello di saggezza sufficiente a conferirgli prestigio. Gli anziani sarebbero dunque sempre rispettati ed onorati, godrebbero incondizionatamente di una considerevole reputazione sociale (van der Geest 2002).

Questo ragionamento si basa sull'ovvio presupposto che i membri più anziani di una collettività siano capaci di ricordi riferiti ad una dimensione temporale ben più lontana di quella sperimentata da giovani e adulti. Essi, in virtù della loro memoria, verrebbero intesi necessariamente come potenziali portatori di una risorsa sociale, tale da rappresentarne un valore strategico.

È però necessario sottrarsi a pericolose e sterili generalizzazioni portando avanti una interpretazione più approfondita del concetto, tenendo presenti i suoi significati ambigui e stratificati, diversi da contesto a contesto.

Nei dialoghi con gli informatori a Macallè il termine *shmagile* (ሸማግሌ) “anziano”, è stato spesso contrapposto a quello di *areghit* (አረገት) “vecchio”, utilizzato talvolta in senso dispregiativo. Tale concetto è valutato non tanto in termini di età, ma si riferisce allo status della persona, a come e con chi vive (se ha figli e nipoti), alle sue qualità caratteriali (se ha capacità di auto controllo, se si pone come punto di riferimento per i più giovani, se si mostra generosa e paziente).

La mia interpretazione etnografica deriva da una indagine effettuata su di un panorama estremamente variegato: alcuni anziani intervistati vivono in una condizione agiata nella propria casa, circondati da figli e nipoti; altri sono poveri e soli.

Al di là delle differenze, leggendo le note di campo e le trascrizioni delle interviste ho cercato di individuare tra le righe quei temi di fondo che accomunano l'esperienza della vecchiaia nelle sue diverse forme.

Analizzando il concetto di vecchiaia a partire dal termine *shmagile/areghit* (anziano/vecchio) quest'ultimo può essere inteso da una parte (in particolare nell'accezione di *areghit*, አረገት) quale sinonimo di “decadenza”, “debolezza” e perdita di autonomia (di conseguenza si prevede che qualcuno si prenda ‘cura’ dell’anziano); dall'altra (in particolare nell'accezione di *shmagile*, ሸማግሌ) quale sinonimo di “autorevolezza” e “saggezza” (si prevede che l’anziano si prenda ‘cura’ di chi è più giovane).

A tal proposito cito le conversazioni avute più volte con Tsegay, il guardiano della strada lungo la quale si trova l'appartamento che dividevo con i miei colleghi, nella *kebelle* 17. È un uomo dinamico e sorridente di circa 68 anni: lo vedevo spesso davanti alla casa maneggiare una grande cesoia da giardino con cui potava i pochi aridi cespugli della strada.

Sono *shmagile* – mi dice in un pomeriggio di fine dicembre – difatti ho ancora la forza per alzarmi, per lavorare, per andare in chiesa, per incontrare gli amici nella *suwa house*<sup>17</sup>. Se sei *areghit* invece non ti puoi alzare, sei troppo vecchio e hai bisogno del sostegno dei figli, non ti ricordi più le cose. Ti svegli solo per mangiare e ritorni a letto. Ma io mi muovo bene, lavoro, difendo questa zona. Non mi posso allontanare troppo e devo controllare che non ci siano problemi (Tsegay 20/12/13).

---

<sup>17</sup> Il *suwa* (ሰዋ), *tella* in amarico, è una bevanda tradizionale a base di *teff*, mais e acqua. Le *suwa house* sono spazi riservati ad una clientela maschile, allestiti da donne che preparano la bevanda per poi servirla nelle loro case.

Tsegay parlava sempre in modo animoso, mimava qualsiasi cosa dicesse con gesti ampi e chiari e con un grande sorriso stampato sulle labbra:

Guarda che io sono stato un soldato! Per questo adesso posso fare bene il mio lavoro. Tutti coloro che sono stati soldati sanno essere dei bravi guardiani!

e con gesto repentino si toglieva la scarpa mostrandomi una cicatrice che partiva dal tallone fino alla caviglia:

Ma quando sei *areghit* non hai più la forza per lavorare. Cosa puoi fare? Rimani a casa e aspetti che qualcuno si prenda cura di te.

Ciò non vuol dire che il termine *shmagile* (ሸማገሌ) sia sempre ed esclusivamente utilizzato nella sua accezione positiva e in contrapposizione a quello di *areghit* (አረገት). Può anche comprendere connotazioni negative, come quando l'anziano parla della propria progressiva perdita di indipendenza, si lamenta dei suoi acciacchi, della sua debolezza, e così via. Bisogna insomma saper discernere da contesto a contesto.

Tendenzialmente l'anziano non definisce se stesso *areghit*, utilizza questo termine per lo più per descrivere gli altri, individui più anziani di lui, meno autonomi, meno sani: “io sono *shmagile*, lui invece è *areghit*, non ha più la forza.” Ma quando parla di se stesso, definendosi *shmagile*, l'anziano tende ad esprimere osservazioni e punti di vista contraddittori: si lamenta degli acciacchi della vecchiaia, sostiene di sentirsi inutile e trascurato da parenti e conoscenti, ma allo stesso tempo parla con orgoglio delle proprie potenzialità, di quella saggezza acquisita con gli anni e che gli permette di essere considerato un punto di riferimento per le generazioni future.

Cito l'esempio di Aleka Ghidei Gebrà Michael, un uomo di circa 71 anni con cui ho conversato più volte, guardiano dell'unica chiesa cattolica a Macallè.

Riferendosi alla sua condizione di anziano egli cambia punto di vista nel corso della stessa conversazione:

Sono vecchio ormai (sono *shmagile*) e sono rimasto senza niente. Non ho più una casa, dormo nella stanza che mi hanno lasciato dietro la parrocchia della Chiesa cattolica e qui rimango per lavorare come guardiano. Mia moglie e mio figlio non ci sono più. Mi è rimasta solo una figlia che vive ad Adigrat, dove sono nato anche io, ma non ha abbastanza soldi per potermi aiutare. L'unica speranza è la grazia di Dio (Aleka Ghidei Gebrà Michael 01/12/13).

Ma, al termine di una lunga conversazione che citerò più avanti, egli conclude:

Sono felice di essere anziano, sono orgoglioso degli anni che porto. Ogni giorno prego Dio, lo ringrazio per avermi donato una vita così lunga e non vorrei tornare indietro nel tempo. Da giovani si fa un errore dopo l'altro, si è impulsivi, ci si lascia trasportare dai desideri e dalle emozioni (i giovani sono, seguendo la traduzione dell'interprete, "too emotional", e questa espressione ricorre in diverse interviste). Per questo non vorrei tornare giovane. Il giovane ha la forza, ma non ha la capacità di prevedere cosa è giusto e cosa non lo è.

Nel descrivere la sua condizione di anziano, Aleka Ghidei Gebrà Michael inizialmente sembra far coincidere questo momento della vita con una condizione di degrado, in cui ogni speranza viene negata ("sono vecchio ormai e sono rimasto senza niente, sono senza speranza"), ma conclude affermando che non tornerebbe mai indietro nel tempo ("sono felice di essere anziano", "non vorrei tornare indietro nel tempo"). Il punto di vista cambia più volte portando alla luce i suoi aspetti contraddittori.

Ammettendo, con Geertz (2000 [1973]: 21), che "la coerenza non può essere il test di validità principale di una descrizione culturale" ci si rende conto che la difficoltà ad individuare asserzioni coerenti riguardo al concetto di vecchiaia e, come vedremo in seguito, riguardo al rapporto anziani/giovani porta allo scoperto

proprio il notevole aspetto coerente della questione: l'ambivalenza riguardo a un concetto dalle diverse sfaccettature.

### **3.3. Anziani e giovani: uno scontro generazionale**

#### **3.3.1. Solitudine e gratitudine**

Quello che emerge attraverso il dialogo con gli informatori è un continuo alternarsi di osservazioni e punti di vista talvolta contraddittori: gli anziani stessi da una parte si lamentano di una generazione di giovani poco propensa a rispettarli e a seguirne i consigli, travolta dall'irrompere della modernità e della tecnologia; dall'altra esaltano il loro ruolo di guida nei confronti di chi non ha esperienza.

Lo stesso fanno i giovani: da una parte sottolineano l'impossibilità di comunicare con gli anziani, il fastidio nel non essere compresi, manifestando una insofferenza dovuta al difficile scontro generazionale; dall'altra il senso di rispetto verso queste figure, punti di riferimento quando si tratta di prendere la giusta decisione. Esaltando un impegno costante nel prendersi cura dei propri nonni, i giovani esprimono anche una difficoltà di comunicazione tra generazioni diverse.

Cito nuovamente Aleka Ghidei Gebrà Michael. In una calda mattinata di inizio dicembre mi fermo a parlare con lui insieme ad Anges, il giovane studente universitario che lavora per me come interprete. Ci sediamo sotto il sole cocente sul muretto che costeggia il giardino della chiesa. Non è la prima volta che lo incontro: ogni volta che passo da quelle parti è lì, in piedi davanti al cancello del cortile della chiesa, mi saluta e quando sono in compagnia di un interprete mi fa cenno perché mi fermi a chiacchierare, vuole sapere di me e del mio paese di origine, ma siamo spesso interrotti dal via vai di persone o preti che entrano e a cui lui deve prestare attenzione. Stavolta però abbiamo modo di parlare con più calma. È quasi mezzogiorno e l'atmosfera è silenziosa. Aleka Ghidei Gebrà

Michael mi invita a sedermi con lui, gli offro un tè che ordiniamo dal bar vicino alla chiesa.

Non mi piace la vita che conducono i giovani di oggi – mi dice nel corso della intervista - non hanno controllo, se ne stanno in giro tutto il giorno e vedere questo per me è frustrante. Non portano rispetto a noi che siamo più anziani e si ritrovano immersi in un mare di guai. Non c'è onestà e non ci sono regole. Molti di loro pensano solo a bere, si intossicano di alcool e non hanno nulla da fare, la notte se ne vanno in giro per locali spendendo i soldi che hanno guadagnato durante il giorno. Persino le ragazze bevono e mi viene da chiedermi: perché? questo non fa parte della nostra cultura! Evitare i propri i genitori, rinnegare Dio, bere tanto come fanno i giovani di oggi, tutto questo non fa parte della nostra cultura! Anche il modo di vestire e di portare i capelli dei ragazzi di oggi non va bene. Mi sento rilassato quando sono in chiesa, ma appena esco sento la frustrazione [...]

Se i giovani si trovano in un mare di guai è perché non hanno dei punti di riferimento adeguati. Il problema è la cattiva amministrazione della città, la mancanza di leader religiosi che sappiano instradare i giovani. Non c'è sicurezza. Questo mi preoccupa più dei miei problemi personali. Persino molti anziani finiscono con il non saper più cosa consigliare. Non ci sono regole, non c'è onestà. Tutti pensano a bere e a intossicarsi [...] Un tempo le persone erano più sagge, credevano in Dio, coltivavano la propria terra e si servivano dei suoi prodotti. Ma oggi nessuno segue più le regole di Dio, tutti credono di sapere tutto, giovani e anziani discutono e non si comprendono. Ma se ci fossero dei leader adeguati i giovani potrebbero cambiare e capire i loro errori. Gli anziani non possono insegnare ai propri figli perché questi ultimi pensano di sapere già tutto, soprattutto quelli istruiti. Non so con chi condividere questa mia frustrazione e poter parlare di questo adesso è per me come aver ricevuto una benedizione da Dio. È come se fossi stato toccato da uno spirito sacro (Aleka Ghidei Gebrà Michael 05/12/13).

Ma nel corso della stessa intervista Aleka Ghidei Gebrà Michael sembra cambiare punto di vista:

Molti giovani bevono troppo alcool la sera e quando passano di qui gli chiedo: ‘perché bevi così tanto? A cosa ti porta?’ Lì per lì non mi danno ascolto, alcuni dicono: ‘anche i professori bevono, perché noi non dovremmo bere?’, ma poi riflettono e il giorno dopo quando passano da queste parti parliamo di tante cose, parliamo della loro vita [...] Essendo un guardiano della chiesa ho molte opportunità di parlare con i giovani. Io sono ortodosso eppure servo la chiesa cattolica, lavoro qui come guardiano. Spiego ai giovani che non c’è differenza tra le due religioni: sia cattolici sia ortodossi credono in un solo Dio. A questo punto loro mi ascoltano, si interessano al mio pensiero. Quando tornano da me mi chiedono di nuovo consigli, sono molto gentili e dimostrano di apprezzarmi. Alla fine instauriamo un buon rapporto e finiamo con il concordare su molte idee. I preti di questa chiesa pensano che io sia solo un guardiano che cura il giardino della chiesa, non sanno che il mio lavoro non è solo questo, ho molte responsabilità. Sono solo un guardiano, ma vorrei che ci sentissimo sempre tutti uniti, cattolici e ortodossi, e il mio ruolo è quello di parlarne con i più giovani. Non mi piace quando le persone sono divise in Cristo. Quando i giovani vengono da me e mi fanno qualche domanda dimentico lo stress e la fatica, mi sento libero. Ecco perché adesso sono così felice di parlarne.

Come appare evidente da questa conversazione, Aleka Ghidei Gebrà Michael si contraddice in più punti. Prima sostiene l’impossibilità di dialogo con i giovani che sembrano essere presuntuosi e non voler ascoltare i suoi consigli, tanto da esprimere la sua gioia nel potersi sfogare su ciò che lo fa sentire così frustrato (“gli anziani non possono insegnare ai propri figli perché questi ultimi pensano di sapere già tutto, soprattutto quelli istruiti. Poter parlare di questo adesso è per me come aver ricevuto una benedizione da Dio”). Poi sostiene al contrario che in fondo i giovani riflettono sui suoi consigli, che ritornano da lui e che proprio il dialogo con loro gli permette di dimenticare lo stress e la fatica, di sentirsi libero (“quando i giovani vengono da me e mi fanno qualche domanda dimentico lo

stress e la fatica, mi sento libero. Ecco perché adesso sono così felice di parlarne”).

Addirittura arriva a sostenere che tale rapporto privilegiato gli dà la possibilità di essere un intermediario tra due credi religiosi, quello cattolico e quello ortodosso:

Molti ragazzi passano di qui, vengono nel cortile della Chiesa per prendere dell'acqua, ma non rispettano la chiesa cattolica perché non hanno ricevuto una educazione spirituale adeguata. Infatti vengono, prendono l'acqua dalla tubatura e non lasciano nessuna offerta alla Chiesa. Allora io gli chiedo: 'perché non lasci una offerta?' E alcuni di loro mi rispondono: 'io sono ortodosso.' 'Ma anche io sono ortodosso! Eppure sono guardiano della chiesa cattolica!' gli dico. A quel punto comincio a parlargli, gli spiego cosa sia la chiesa cattolica e cosa sia quella ortodossa e mi rendo conto che non ne sanno niente. Nessuno glielo ha spiegato veramente. Pretendono di poter venire a bere qui, senza fare una offerta, perché non riconoscono il valore della Chiesa. All'inizio discutiamo, ma poi finiamo per intenderci. Io gli spiego che noi tutti, cattolici e ortodossi, siamo stati creati dallo stesso Dio. Io stesso sono ortodosso, eppure lavoro qui, servo la chiesa cattolica! Dovremmo andare tutti d'accordo, anche con i musulmani [...] Ricordo ancora che quando ero giovane e vivevo ad Agame i musulmani volevano costruire una moschea, ma non avevano abbastanza soldi. Un giorno i cristiani li aiutarono. Non so quanto gli diedero, ma alla fine la moschea fu costruita. Sono cambiati i tempi. Quello che tu vedi oggi è il peggio del peggio. Oggi le persone invece di ringraziare Dio sono arrabbiate, invece di amare odiano, invece di essere gentili sono sgarbate. I giovani non ascoltano il volere dei genitori e fanno quello che gli pare. Io non conosco molte cose, non so la lingua inglese e questo ragazzo (indica Angeles, il mio interprete) è costretto a tradurre, non conosco niente di tecnologia, ma conosco le leggi della fede [...] Quando i giovani ritornano qui si ricordano di tutto quello che gli ho detto la volta prima e mi considerano un maestro. Quello che voglio dire è che ciò che insegno è molto importante. Io non sono un prete, per questo alcuni non fanno caso a ciò che dico. Io non lavoro per il governo e di

solito le persone danno ascolto a chi ha un buon capitale, uno stile di vita elevato. Ma io posso dire di essere grato di lavorare qui come guardiano, nonostante non ottengo molti soldi in cambio. Sono grato per quello che faccio, non importa se devo pulire anche il bagno della parrocchia. Se faccio tutto questo è perché ho ricevuto questa grazia da Dio. E se sono felice di poterne parlare con te è perché so che non posso parlarne con chi amministra la città, io non lavoro per il governo. Eppure dico cose così giuste! [...] Vorrei dire a tutti che cattolici, protestanti e ortodossi sono una cosa sola, è inutile parlare di religioni diverse. Ma qui non c'è una buona amministrazione, non ci sono leader che insegnino ai giovani! Chi ha il potere non mi ascolterebbe mai. Un tempo i ricchi aiutavano i poveri, oggi chi è ricco finisce con il badare solo a sé stesso. Ecco che io mi ritrovo senza soldi, ma saggio.

Aleka Ghidei Gebrà Michael, che all'inizio dell'intervista sembra lamentarsi della sua condizione di vita, adesso esprime la sua gratitudine per il ruolo importante che Dio gli ha permesso di assumere: quello di guardiano di una Chiesa (quella cattolica) e conseguentemente di potenziale tramite affinché i diversi credi religiosi possano convivere insieme e in pace. Allo stesso tempo sembra rimpiangere il fatto che la sua condizione sociale lo esclude dalla possibilità di rivolgersi ad un pubblico più vasto ("Io non sono un prete, per questo alcuni non fanno caso a ciò che dico. Io non lavoro per il governo e di solito le persone danno ascolto a chi ha un buon capitale, uno stile di vita elevato"). Ma rivendica con fierezza quelle che sono le sue capacità, la sua conoscenza in ambito religioso che gli permette di essere preso in considerazione da alcuni giovani e, in assoluto, da parenti e amici stretti:

Quando incontro i parenti o gli amici durante i giorni di festa mi viene sempre chiesto di dire una preghiera. Non c'è nessuno che non apprezzi la mia esperienza, l'educazione religiosa che ho ricevuto. Non c'è nessuno che non mi ascolti. Ringrazio Dio per questo. È questo che mi permette di dimenticare la frustrazione di tutti i giorni. E lo stesso sta accadendo adesso. Mi sento libero di parlare, come se avessi ricevuto una grazia da Dio.

Riferimenti a sentimenti di frustrazione e gratitudine ricorrono nei discorsi di Aleka Ghidei Gebrà Michael mettendo in luce la condizione paradossale di quegli anziani che da una parte si sentono coinvolti nel circuito sociale, riconoscendo un proprio ruolo, dall'altra vivono l'esperienza della solitudine e dell'isolamento.

È interessante esaminare fino a che punto si possa dire che gli anziani, in un determinato contesto sociale, continuano a godere della compagnia, del rispetto e dell'attenzione degli altri. Dall'altra parte è interessante indagare quali condizioni sociali e culturali possono essere assimilate a ciò che la cultura Occidentale definisce "loneliness", solitudine. Tale concetto è stato definito in molteplici modi in ambito sanitario, nelle scienze sociali e nella letteratura occidentali. Nel saggio *Toward a Social Psychology of Loneliness* (1981) Letitia Anne Peplau e Daniel Perlman definiscono *loneliness* "the unpleasant experience that occurs when a person's network of social relations is deficient in some important way, either quantitatively or qualitatively". I due studiosi parlano di "loneliness" come di "deprivation" sostenendo che in tale condizione il soggetto subisce la mancanza di un forte bisogno e ne è consapevole. Come nota van der Geest (2004: 78), la letteratura occidentale tende a distinguere tra aspetti "oggettivi" e "soggettivi" del concetto di isolamento o solitudine. Nel primo caso (si parla di "social isolation") tali aspetti possono essere misurati e analizzati, nel secondo caso (si parla di "emotional isolation") risulta più difficile osservarli.

Considerando gli studi occidentali, gli scienziati sociali hanno combattuto con il concetto di "loneliness" intanto perché si tratta una emozione, di un sentimento, e in quanto tale è resistente alle tecniche di ricerca applicate dalle scienze sociali: non sempre può essere osservato; le tecniche dei questionari possono rivelarsi facilmente inadeguate. Inoltre, il concetto di "loneliness" è punto di discordia tra diverse discipline che tendono a rivendicarlo come proprio oggetto di studio. In quanto stato emozionale è stato infatti analizzato da psicologi e psicologi sociali che lo hanno studiato attraverso metodi quantitativi, con la stesura di questionari. È stato analizzato da sociologi come fenomeno sociale, a partire da una

definizione cognitiva del concetto, secondo cui più grande è il divario tra il bisogno soggettivo di vivere relazioni interpersonali e ciò che effettivamente l'individuo possiede, e maggiore è il grado di "loneliness."

Come sostiene van der Geest (2004: 80), gli antropologi potrebbero affermare che il loro approccio di "open-ended conversation" sia più adatto alla comprensione delle emozioni e dei sentimenti, "but loneliness is virtually non existent as a topic in their libraries".

Sono interessata ad analizzare la condizione di solitudine dell'anziano come fenomeno emotivo, sensazione di inadeguatezza e di fatuità espressa dal soggetto, spesso in contrapposizione ad altrettante manifestazioni di soddisfazione personale e di gratitudine nel poter ancora svolgere un ruolo sociale di valore, come emerge nel caso di Aleka Ghidei Gebrà Michael.

Non avere nessuno nella vita che possa prendersi cura di sé è considerata una delle più grandi disgrazie che possa capitare ad un essere umano, soprattutto in una società che considera l'ospitalità e la reciprocità come le virtù principali.

Confidavo tanto nel sostegno di mio figlio – ripete più volte Aleka – lui era la mia unica speranza. Sono venuto a Mekelle anche per questo. Lui lavorava qui. Ma è morto e sono rimasto senza niente. Mia figlia vive ad Adigrat e non ha nulla, non può aiutarmi. È rimasto solo Dio. Aba Misgina è prete di questa Chiesa ed è mio parente. Per questo sono rimasto qui. Lui mi ha permesso di lavorare come guardiano, di avere una stanza accanto alla chiesa. Ma più di questo non può fare. Il salario è scarso. Mio moglie è morta, mio figlio pure. Ad Adigrat non ho più nulla e qui poco più. Cosa mi è rimasto? La grazia di Dio (Aleka Ghidei Gebrà Michael 01/12/13).

Nel caso degli anziani comunque la sofferenza provocata da una condizione di solitudine sembrerebbe scaturire non tanto dalla condizione oggettiva dell'essere soli e senza un aiuto esterno, ma più che altro dalla sensazione di non essere in grado di aiutare gli altri, di perdere la propria autonomia e di non sentirsi

considerati. È proprio nel momento in cui gli viene data la possibilità di esprimersi, di manifestare la propria conoscenza, che Aleka si riscatta dal senso di frustrazione che spesso lo opprime: “quando i giovani vengono da me e mi fanno qualche domanda io dimentico lo stress e la fatica e mi sento libero.”

### **3.3.2. Possedere, dare, ricevere birr**

Un tema ricorrente nelle conversazioni con gli anziani a Macallè è stato quello della circolazione del denaro: esclamazioni del tipo “sto bene, ma non ho ancora mangiato”, “il lavoro va bene, ma se qualcuno potesse darmi qualche birr in più...” erano all’ordine del giorno. Anche dietro i saluti dei conoscenti che incontravo per le vie della città traspariva non di rado una implicita richiesta di birr.

In generale, dalle affermazioni di giovani e anziani sembrerebbe che è degno di rispetto chi dimostra di riuscire nella vita grazie ad una forte determinazione e la prova del successo personale sono i birr che si possiedono. In tal senso disporre di più o meno birr influisce nel grado di autorevolezza del soggetto. Tuttavia chi è benestante viene rispettato anche nella misura in cui mostra una certa attitudine ad aiutare gli altri, a donare birr a chi non ne possiede, facendo circolare il proprio denaro in un circuito di reciprocità. Chi possiede birr è degno di rispetto non solo perché li *ha*, ma anche perché li *dà*.

Sono ovviamente consapevole che questo tipo di discorsi possano essere stati fatti durante la ricerca di campo come implicita richiesta di aiuto (come a voler dire: “perché possa rispettarci lasciami dei soldi”) e non posso azzardare conclusioni affrettate sulla relazione possesso/donazione di birr e il concetto di rispetto e di autorevolezza. È però opportuno sottolineare che molte conversazioni hanno ruotato intorno alla tematica del denaro, a partire fra l’altro da diversi punti di vista: quello di chi lamenta la condizione di miseria in cui è costretto a vivere; quello di chi esalta i propri guadagni e i propri averi come risultato degli sforzi

per raggiungere i personali obiettivi; quello di chi lamenta l'aumento dei prezzi nel mercato, ricordando una vita passata nei villaggi dove ci si poteva accontentare dei frutti della propria terra.

Qualche volta incontro i miei amici in una *suwa house* intorno a *kebelle* 18 – mi dice il guardiano Tsegay - Non vado spesso, ci passo quando mi trovo da quelle parti per pagare la bolletta elettrica e quella dell'acqua. Quando ci vado se ho abbastanza birr offro ai miei amici il *suwa* (ሰዋ) e se loro hanno più soldi fanno lo stesso per me. Prima il *suwa* costava solo 1 birr, adesso invece viene 2 birr. I prezzi aumentano sempre di più. Mezzo *enjera*<sup>18</sup> (እንጅራ) con peperoncino mi vengono a costare 6 birr. I tempi cambiano... è dura far fronte ai tempi difficili! Per questo con i miei amici parliamo sempre del problema dei prezzi in aumento, ricordiamo il passato quando tutto era diverso. In passato non contava tanto quanti birr avevi in tasca, ma quanto ottenevi dal tuo terreno. Adesso tutto dipende dai birr che possiedi e fra l'altro i prezzi aumentano sempre più (Tsegay 11/01/14).

Parlare del denaro e del prezzo delle merci diventa anche il pretesto per rimpiangere una passato perduto, dove si viveva solo dei frutti del proprio lavoro, e porta alla luce la sensazione di spaesamento in chi vive una realtà di cambiamento radicale:

Il prezzo delle merci è troppo alto e tutti i soldi finiscono con l'essere spesi per i prodotti alimentari. Un tempo potevamo sfamarci anche senza soldi, servendoci semplicemente dei prodotti del raccolto e questo ci bastava. Ma adesso i giovani lasciano i villaggi, vogliono venire in città per avere più possibilità lavorative, sono costretti a comprare i prodotti e tutto costa troppo.

---

<sup>18</sup> L'*enjera* (እንጅራ) è il piatto base della cucina etiope ed Eritrea e viene preparata con la farina di *teff* (ጣፍ), cereale originario degli altopiani etiopici. Con farina ed acqua si ottiene un impasto cremoso che viene versato e spalmato su larghe piastre scaldate. In pochi minuti di cottura si trasforma in una larga crêpe spugnosa dal colore grigiastro e dal sapore leggermente amarognolo.

Il resoconto negativo del valore dei soldi in un contesto sociale in mutamento finisce con il fondersi con il valore positivo che, in altri ambiti di discorso, gli viene attribuito. L'ambiguità del denaro, che nella sua presenza o carenza è fonte di gioia e di dolore, di ammirazione e di esclusione sociale, emerge spesso durante le conversazioni. I birr possono essere allo stesso tempo una forza distruttiva e creativa.

Donare birr è segno di rispetto e di premura verso l'altro, è un gesto che rafforza il legame di solidarietà tra le parti. In tal senso la donazione anonima è insensata, il donatore deve uscire allo scoperto. Van der Geest (1997) nota che un certo disagio accompagna spesso nella cultura occidentale colui che offre denaro. Sempre più si tende a regalare soldi durante i matrimoni, gli anniversari o altre occasioni festive, ma di solito non lo si fa direttamente. La donazione è celata da un assegno per l'acquisto di libri, fiori, CD, o si regala un buono da utilizzare in un determinato negozio.

Del resto è facile osservare il proliferare di cofanetti Smartbox acquistati per regalare un soggiorno in un centro benessere, un weekend fuori città e così via. Quando si deve consegnare un regalo si rimuove sempre l'etichetta del prezzo e se proprio si regalano dei soldi li si mette in una busta sigillata, in una sorta di simulato anonimato.

L'unica situazione in cui si consegnano i soldi direttamente e senza imbarazzo è quando si tratta del regalo per bambino.

Tutto ciò - sottolinea Van der Geest - dimostra il perché dell'imbarazzo che accompagna la donazione nella società Occidentale: ricevere soldi è considerato umiliante. Solo coloro che si trovano inequivocabilmente in una posizione più bassa, come i bambini appunto, possono ricevere denaro senza generare imbarazzo in entrambe le parti (in chi dona e in chi riceve). Inoltre non ci si aspetta che il bambino dia qualcosa in cambio.

In tutte le altre circostanze dare denaro può creare un certo disagio e in gran parte dei casi chi lo riceve si sente in dovere di ricambiare il favore in qualche modo.

Persino dinnanzi ad un mendicante che chiede esplicitamente qualche moneta si può provare imbarazzo: quante volte non osiamo guardarlo negli occhi mentre gli lasciamo pochi spicci?

È un disagio interiore che può essere spiegato efficacemente citando Maurice Bloch:

“Uno dei momenti più imbarazzanti della mia ricerca sul campo si verificò proprio alla fine del primo periodo trascorso tra i Merina del Madagascar. Stavo per partire e il capo della famiglia in cui mi ero parzialmente inserito mi consegnò una significativa somma di denaro in contanti. Volevano darmi un aiuto per il mio viaggio di ritorno e per quando sarei arrivato in Inghilterra. Il motivo del mio imbarazzo, mi dissi allora tra me e me, era la difficoltà nel ricevere soldi da persone che erano chiaramente molto più povere. Un altro elemento forse era il ricorrente senso di colpa dell’antropologo che finisce con il costruire un rapporto di reciproco obbligo morale per raggiungere un tutt’altro obiettivo. A peggiorare le cose era l’impressione che i vantaggi del ricercatore non coinvolgessero affatto l’altro. Comunque, ripensando a quell’episodio, che si sarebbe verificato anche nei successivi incontri, non sono sicuro che le mie preoccupazioni non fossero di differente natura. (...) avevo accettato riso e bestiame da quelle stesse persone senza provare alcun disagio. Che quei soldi fossero l’equivalente dei doni in natura era stato spiegato molto chiaramente dall’anziano che me li aveva dati (...) Motivo del mio imbarazzo erano dunque i soldi in sé, che mi erano stati consegnati senza neanche una busta chiusa, e all’origine di questo disagio c’era il modo in cui ero stato educato riguardo al denaro (...)” (Bloch M.; Parry J. 1989: 165-166)

Da quanto è emerso durante le conversazioni a Macallé donare soldi sarebbe considerato semplicemente un gesto gradito da chi lo riceve, non solo in contesti di cooperazione o durante le cerimonie religiose, ma anche in situazioni informali di relazione interpersonale. L’importo donato, se considerato in relazione alle

possibilità economiche del soggetto donatore, corrisponderebbe quasi al valore della relazione, quasi fosse il mezzo per misurare l'affetto che intercorre tra due persone.

Ribadisco che, con ogni probabilità, la mia posizione sul campo, il fatto di essere inevitabilmente percepita da molti interlocutori come una possibilità di "arricchimento", ha sicuramente giocato un ruolo rilevante nell'elaborazione di determinate asserzioni da parte dei soggetti.

L'autorevolezza data dalla maggiore disponibilità di denaro trova peraltro riscontro anche in certi particolari apprezzamenti determinati dalle cose fatte nel corso degli anni. È facile imbattersi in affermazioni del tipo "bisogna rispettare chi è più anziano di noi". Tuttavia questa frase cela diversi tipi di rispetto. Mostrare rispetto nei confronti di chi ha raggiunto molti anni di vita in alcuni casi può essere una semplice formalità, ma diverso è quando si mescolano ammirazione e soggezione, reverenza nei confronti di chi ha raggiunto determinati obiettivi, di chi ha saputo educare bene i figli, di chi ha potuto costruirsi una bella casa.

Possedere una propria casa è uno dei modi più efficaci per guadagnare rispetto, perché ne possono usufruire anche gli altri membri della famiglia. Avere una casa permette di costruire relazioni e di consolidare lo spirito di solidarietà, è un bene a disposizione dell'intera rete familiare.

Alcuni anziani con cui sono entrata in contatto non hanno una casa propria: lavorano come guardiani di un determinato edificio (una casa, una officina) e dormono nella stanza che la struttura gli offre. È ciò che è toccato a Aleka Ghidei Gebrà Michael, citato nel paragrafo precedente, che dorme in una stanza dietro la parrocchia della chiesa cattolica, o a Gabra Yesus (un uomo di circa 75 anni), guardiano dell'opificio nella *kebelle* 05. Anche lui vive nella stanza che il padrone della fabbrica gli ha messo a disposizione, per poi lavorare come guardiano durante il giorno.

Nessuno mi viene a trovare – mi dice durante l'intervista – perché non ho una casa, lavoro qui tutto il giorno e qui dormo. Non posso ospitare nessuno, ecco perché nessuno viene da me. Ma quando vivevo a Degua Tembien era diverso, coltivavo la terra, avevo una casa, ci facevamo bastare il poco che avevamo. Poi mia moglie morì, io dovevo pensare a crescere i miei figli da solo, ma il raccolto andava male. Loro crescevano, ma non erano istruiti, potevano solo coltivare la terra. Che lavoro avrebbero potuto trovare qui a Macallè? Niente, non erano istruiti. Così loro sono rimasti lì, io sono venuto qui a lavorare come guardiano, mi accontento della stanza dentro la fabbrica e parte del mio guadagno è per figli e nipoti. I miei nipoti forse potranno studiare, avranno un futuro diverso, magari potranno vivere qui a Macallè. Ma per ora posso starci solo io accontentandomi di questa stanza. Non ho una casa, dunque non ho amici. Chi posso ospitare? Nessuno (Gabra Yesus 20/12/13).

Lo stesso mi dice Aleka Ghidei Gebrà Michael:

Dei miei amici nessuno viene a trovarmi, sono sempre io che vado dagli altri. Durante le feste *tsebel* ad esempio non ho la possibilità di invitare nessuno, non ho una casa. E così mi sposto io, rimpiango quando vivevo ad Adigrat con la mia famiglia, prima che mio figlio morisse. Certo i tempi erano difficili, mi sono spostato nella speranza di guadagnare qualcosa in più. Ma speravo anche nell'aiuto di mio figlio che aveva iniziato a lavorare qui. Ora che lui è morto non ho più nulla. Non ho una casa, mi accontento di questa stanza (Aleka Ghidei Gebrà Michael 04/11/13).

Di certo non è facile mettere su una casa, chi ci riesce è considerato degno di onore da amici e parenti. La casa personifica così il potere dei soldi il cui valore non appartiene solo a colui che li possiede, ma è esteso ai suoi familiari, parenti e amici.

Gli anziani di condizione sociale più elevata con cui sono entrata in contatto mi hanno mostrato le loro case vantando una vita fatta di sacrifici per lasciare in

eredità ai figli un tetto sotto cui dormire. Queste le parole di Hailu Nega, un uomo di circa 70 anni che sostiene di aver lavorato nel municipio e di ricevere adesso una pensione:

La casa ha più valore dei birr in sé. Puoi anche essere ricco, ma se non possiedi un edificio da lasciare alla tua famiglia i tuoi soldi sono pressoché inutili. Qualcuno dirà ‘mi ha lasciato tale importo di birr, ma nel mio caso i miei figli diranno ‘mi ha lasciato una casa alle spalle’ (Hailu Nega 16/11/13).

Allo stesso modo vivere in una casa che non è la propria, ospitati da parenti o conoscenti, non ha lo stesso valore di vivere nella propria casa. È la condizione di quegli anziani che, avendo perso tutto nei loro villaggi di origine, si sono trasferiti a Macallè accettando l’ospitalità di parenti o amici.

La mancanza di denaro è l’aspetto peggiore della vecchiaia. È significativo che qualcuno parli di povertà come di un aspetto strettamente connesso all’invecchiamento: essere anziani significa non avere soldi; non avere soldi porta alla perdita di autonomia; non essere più autonomi significa essere vecchi.

La possibilità di dare ai propri figli una educazione adeguata, così da assicurargli un buon lavoro e un futuro fruttuoso, è indice di una vita di successo e quindi rispettabile. La fortuna dei figli rispecchia le virtù dei genitori, mostra che questi ultimi hanno lavorato duro per il bene della famiglia. Il rispetto per chi si è preso cura di noi è ripagato con gesti di gratitudine. I figli si prendono cura dei propri anziani proprio perché questi ultimi si sono presi cura di loro negli anni passati.

Quando ero più giovane – sostiene Hailu Nega - ho avuto la perspicacia di pensare che un giorno sarei invecchiato e avrei avuto bisogno che qualcuno si prendesse cura di me. Così mi sono dato da fare per costruirmi una sicura dimora per il futuro. Mi sono preso cura dei miei figli, non gli ho fatto mancare nulla e ora che sono vecchio loro si prendono cura di me. Uno dei miei figli è in Germania adesso e mi invia dei soldi ogni mese. Perché lo fa? perché io gli ho dato tutto quello che avevo, lo ho fatto studiare. Ho lavorato sodo e adesso sto

raccogliendo i frutti. Dio ne è testimone. So che ho portato a termine il compito che aveva stabilito per me e adesso aspetto solo di andarmene in pace secondo la sua volontà (Hailu Nega 16/11/13).

Dalle parole di chi esalta la propria tenacia e la propria determinazione il successo sembrerebbe scaturire esclusivamente dalla forza di volontà individuale, sembrerebbe essere potenzialmente raggiungibile da tutti. In tal senso la fortuna non avrebbe giocato alcun ruolo perché chiunque, con un po' di buona volontà, avrebbe potuto ottenere lo stesso. I soldi posseduti diventano così un modo per misurare il valore delle persone:

Ci sono tante persone che non si danno da fare – continua Hailu Nega – non hanno mai lavorato duro e adesso si ritrovano senza niente. Tutto dipende dalla tua volontà. Anche i mendicanti potrebbero lavorare e non lo fanno. Io non ho bisogno di lavorare, ho lavorato sodo in passato e adesso posso riposarmi, ho una pensione perché ho lavorato per il governo. Ma se non avessi la pensione cercherei un altro lavoro. Tutto dipende dalla tua volontà. Se i miei figli hanno potuto studiare è perché io ho lavorato sodo. Chi è determinato può tutto, può avere una casa, può far studiare i figli. Chi non si impegna invece rimane solo.

Ma fanno da contraltare a queste affermazioni le testimonianze di chi i soldi non li ha mai avuti, a prescindere dagli sforzi e dalla volontà. Alcuni anziani sostengono che se ora vivono in miseria è perché in passato non hanno avuto la possibilità di far studiare i propri figli:

I miei figli sono contadini – mi spiega Gabra Yesus – coltivano la loro terra vicino Tembien. Non ho avuto la possibilità di farli studiare, i soldi non bastavano. Non gli ho potuto dare una educazione, non gli ho permesso di trovare un lavoro migliore a Macallè. Se non sei istruito qui a Macallè non puoi fare nulla. Io mi accontento di fare il guardiano, ma mi ritrovo solo adesso, senza il loro sostegno. Faccio quello che posso per inviargli dei soldi (Gabra Yesus 20/12/13).

I giovani sembrano affermare la stessa cosa: se i genitori si sono presi cura di te, qualsiasi cosa accada, tu farai lo stesso con loro. “Magari vivranno lontani da te – mi è stato detto spesso – tu avrai lasciato il villaggio per andare in città e non li potrai vedere spesso, ma farai di tutto per spedirgli un po’ di soldi, perché se hai potuto studiare e trovare un lavoro è stato grazie a loro.”

In definitiva, se è vero che tutti gli anziani dovrebbero essere rispettati, c’è però una bella differenza tra portare rispetto ad una persona e farlo avendo anche la possibilità di prendersene cura, di assisterla e poterle dare un supporto economico, come segno di riconoscenza.

Si contrappongono così diversi punti di vista: quello di chi non ha soldi e attribuisce la colpa alla cattiva sorte; quello di chi è benestante e nell’esaltare i propri meriti finisce con il giudicare la miseria altrui come conseguenza della pigrizia. Il comune denominatore è l’idea per cui più ci si è presi cura dei propri figli (perché se ne hanno avute le possibilità o grazie ai propri sforzi) e più si viene rispettati ed accuditi da questi ultimi.

Diversi elementi finiscono per fondersi: rispetto e denaro, rispetto e riconoscenza, premura e disponibilità a prendersi cura di chi si è preso cura di noi.

Il denaro può allo stesso tempo indebolire e rafforzare la solidarietà familiare. La indebolisce in base alle considerazioni di Gabra Yesus:

Quando ero ragazzo i giovani non tenevano i soldi per sé. Se ne avevano li davano al padre. Adesso è diverso, a questi giovani che vedo in città non importa se a casa ci sia o non ci sia del cibo perché tanto se lo vanno a comprare. Guadagnano qualche birra e li spendono tutti per sé, andando a bere la sera magari. Ma un tempo era diverso, si pensava a coltivare il proprio terreno e chi guadagnava dei soldi li metteva da parte per la famiglia (Gabra Yesus 04/01/15).

La rafforza quando si considera il caso di chi riceve un supporto economico dai propri familiari, come quegli anziani che vivono nei villaggi e di tanto in tanto

ricevono birra dai figli trasferitisi in città, come nel caso di Hailu Nega che riceve soldi dal figlio in Germania. Ma, come testimonia Gabra Yesus, ci sono anche casi opposti, in cui è l'anziano che invia soldi ai propri figli e nipoti ("I miei figli non sono istruiti, non avrebbero potuto trovare nessun lavoro a Macallè. Così ho deciso di venire qui a lavorare come guardiano, mi accontento della stanza dentro la fabbrica e parte del mio guadagno va a loro").

Van der Geest (1997), nel citare studiosi come Bloch, Parry e Simmel, nota che gli antropologi hanno spesso parlato del valore dato ai soldi come fenomeno occidentale negativo, antisociale e anticulturale: ha distrutto la tradizione, ha allontanato gli individui dalla propria cultura, ha spezzato i legami sociali. Il denaro come un qualcosa di anonimo che spersonalizza le relazioni.

Bloch e Parry in *Money and the Morality of Exchange* (1989) hanno tracciato questo punto di vista sul denaro come un tema costante nella storia della cultura occidentale. È un tema che risale – sostengono questi studiosi – fin dalla condanna che ne fa Aristotele, rafforzata dall'Apostolo Paolo che definisce l'attaccamento al denaro come 'radice di ogni male'.

Sostiene Valeria Siniscalchi (2002) che si tratta di un pregiudizio che ha le sue radici nella secolare disputa sul profitto da Aristotele ai filosofi medievali e sino al Concilio di Trento:

“Questo pensiero, che ha trovato una efficace sintesi nella forma di San Bernardino ‘il denaro non deve produrre denaro’, ha rispecchiato un sentimento diffuso riguardo alla ricchezza, prima che, con l'economia di mercato, si affermasse una teoria del valore di scambio distinta dall'etica. Il rifiuto del profitto sarebbe, secondo Braudel, una delle tante reazioni che le società umane hanno elaborato verso il potere della moneta. Tuttavia non sembra che la generalità delle culture umane abbia elaborato atteggiamenti negativi riguardo alla ricchezza monetaria, anzi diverse culture non ritengono immorale il profitto (...) Da questo punto di vista, secondo Parry e Bloch, occorrerebbe guardare al modo in cui la moneta e

il mercato si inseriscono nei circuiti di scambio e nelle relazioni sociali preesistenti” (Siniscalchi V. 2002: 294-295).

La visione negativa del profitto, secondo gli autori citati, ha impedito di guardare ai molteplici significati che il valore del denaro ha assunto in altre culture, essendo inteso non solo come fonte di mercificazione e globalizzazione, ma anche, nelle sue svariate reinterpretazioni, come tramite per rinforzare i legami sociali.

Anche là dove l'irruzione del denaro e della sua circolazione genera confusione e spaesamento, in contesti di forte mutamento sociale, esso può essere anche fonte di sicurezza, mezzo di rafforzamento del principio di reciprocità. Più che vedere bianco o nero bisognerebbe interessarsi alla dinamicità e vulnerabilità di questo concetto: il denaro può essere dolce e amaro, può spezzare e rafforzare relazioni interpersonali. Può simboleggiare il successo di una vita in cui gli obiettivi che ci si era prefissati di raggiungere finalmente sono stati raggiunti: crescere i propri figli e permettergli un'adeguata istruzione, lavorare per il benessere della propria famiglia a cui lasciare, se possibile, una dimora. La gratitudine verso chi si è preso cura di noi fa sì che il denaro possa diventare veicolo di amore e di rispetto, mezzo di riconoscenza attraverso cui ripagare gli altri. Ma allo stesso tempo, se tenuto solo per sé e fuori da qualsiasi contesto cooperativo, può essere motivo di vergogna, può generare rancore negli altri (“quando ero ragazzo i giovani non tenevano i soldi per sé – sostiene Gabra Yesus - se ne avevano li davano al padre. Adesso è diverso, a questi giovani che vedo in città non importa se a casa ci sia o non ci sia del cibo perché tanto se lo vanno a comprare. Guadagnano qualche birra e li spendono tutti per sé”).

La mancanza di birra può rivelare infine il senso di vergogna e il fallimento di una vita.

Ribadisco che la mia posizione sul campo, il fatto di essere inevitabilmente percepita da molti interlocutori come una pur piccola possibilità di arricchimento, ha sicuramente giocato un ruolo rilevante nell'elaborazione di determinate

considerazioni da parte dei soggetti. Quando il periodo di permanenza a Macallè stava per finire, arrivato il momento dei saluti, molti mi fecero richieste – utilizzando un tono ambiguo metà scherzoso e metà serio– di birra che avrei potuto lasciargli prima di partire, di regali che avrei potuto spedirgli dall'Italia o portargli in caso di un eventuale futuro ritorno a Macallè (vestiti, scarpe, medicine, e così via).

Sempre con un tono metà serio e metà giocoso mi è stato chiesto di aiutarli a venire in Italia, a trovare un lavoro, se non per loro, almeno per i propri figli. Ricordo quando Gabra Yesus, al termine della intervista, esclamò con estrema naturalezza:

se dovesse esserci un posto per guardiano in Italia fammelo sapere, mi piacerebbe lavorare e trascorrere gli ultimi anni della mia vita lì. Anche i miei figli potrebbero trovare un lavoro in Italia. Se dovesse esserci la possibilità fammelo sapere (Gabra Yesus 04/01/15).

Il coronamento di un sogno. Anche per questo quando entravo in contatto con qualcuno che aveva avuto la possibilità di studiare e che sapeva scrivere e parlare l'inglese, mi veniva subito proposto uno scambio di email, se il soggetto era adulto/anziano, o il contatto facebook, whatsapp, viber, se si trattava di un giovane, perché potessimo rimanere 'amici di penna' una volta tornata in Italia. Un amico di penna, loro speravano, poteva essere un primo passo per la realizzazione di un sogno: venire in Italia.

Fesehatsion Teka è un uomo di circa 61 anni e lavora in un ufficio del *Tigray culture and tourism agency* a Macallè. Nonostante la posizione lavorativa dignitosa, che gli permetterà a breve di avere una pensione, Fesehatsion mi parlava spesso dei suoi problemi lavorativi, della difficoltà di vivere in un centro urbano dove i prezzi sono sempre in aumento, del desiderio di venire in Europa e di cambiare vita. Mi dava spesso appuntamento al bar Yourdanos che si trova a Romanat, la piazza centrale dove si fermò il taxi che ho preso dall'aeroporto Alula

Aba Nega appena arrivata a Macallè. Qui eravamo soliti incontrarci per bere un caffè, se poteva mi mostrava qualche articolo di interesse culturale che sperava potesse essermi utile negli studi:

Ci sono molti testi interessanti che potrebbero esserti utili. Sono nel mio ufficio, ma posso fare le fotocopie e portarteli. Potrei lavorare per te in questo modo, procurandoti testi e fotocopie. Ho un buon lavoro, ma ho bisogno di altri soldi, la paga non è sufficiente. Sicuramente qui non è come nel tuo paese. Qui i salari sono bassi, i prodotti alimentari costano sempre di più e non è facile vivere. Per lavorare nel *Tigray culture and tourism agency* ho dovuto imparare l'inglese, so leggere e scrivere in inglese. Sono una persona preparata, per questo credo che potrei trovare un buon lavoro in Italia, potrei lavorare in una agenzia turistica ad esempio. Ho un buon curriculum e ti prego di farlo circolare nel tuo paese, all'Università dove studi per esempio (Fesehatsion Teka 07/02/14).

E così mi lasciò il suo indirizzo email sperando che lo potessi aiutare a trovare un lavoro in Italia, nonostante la mia chiarezza nel spiegargli che sono solo una studentessa e che non ho la possibilità di aiutarlo a venire nel mio paese, né di inserirlo in un contesto lavorativo. Di tanto in tanto ci scriviamo e nelle sue parole traspare sempre la speranza che possa dargli qualche buona notizia inaspettata, magari inviargli dei soldi o chissà, informarlo che qualche agenzia in Italia potrebbe avere bisogno di una sua collaborazione. Questa è la citazione letterale di una delle sue email:

*Hi, Silvia, how are you? I was expecting to hear from you about your research work. Anyway I am confident enough that you are well doing. Am I correct? What else to mention...if there is something to tell me, Please do it. You know, I am just fine but I am not ok in relation to my job. I was not comfortable with manager of our office. So if there is something to tell me, please do it. Do you have some news? Despite that things are becoming ok. Finally I would like to express my greetings to your family and your boyfriend and a special one to your*

*dear sister, which you have told me about her, ok? Do you have something to tell me? Yours faithfully, Fesehatsion Teka from Mekele.*

Dietro alle sue parole traspare con evidenza la speranza in qualche notizia inaspettata che gli apra le porte per la realizzazione di un sogno (“if there is something to tell me, Please do it... if there is something to tell me, Please do it...”)

## Cap. 4. EVOLUZIONE DEL DIRITTO ETIOPE E 'CUSTOMARY LAW'

### 4.1. Appunti per una storia del diritto

Il diritto etiope ha sviluppato una interazione complessa tra elementi locali e influenze straniere. I concetti giuridici dei gruppi etnici locali, il diritto canonico e la legge dei monarchi formano i diversi strati del diritto, continuano ad esistere e ad interagire. Il diritto pubblico in senso 'moderno', fortemente influenzato dall'occidente, è di sviluppo abbastanza recente.

Lo storico del diritto Aberra Jembere fa risalire l'inizio della storia giuridica etiope al XV secolo, quando è stato tradotto quello che è considerato il primo codice legale etiope: il *Fetha Nagast* (Aberra J. 1998).

Il periodo antecedente è ancora oggetto di studio e di ricerca, anche se è assodato che i concetti giuridici regolatori della vita quotidiana e dello Stato di quel periodo si basavano principalmente su norme religiose, con particolare riferimento al Vecchio Testamento e alla tradizione cristiana. Di importanza basilare erano i regolamenti del diritto canonico, cui si faceva riferimento fin dal XIII e XIV secolo (Tzadua P.; Fritsch E.; Nosnitsin D. 2007). Inevitabile, dunque, che la chiesa giocasse un ruolo centrale nel processo di risoluzione delle dispute (*mugget*, መግጥ) <sup>19</sup>, assieme al monarca e alle altre autorità locali (governatori, principi eccetera).

Tuttavia esistevano anche concetti giuridici che si erano evoluti al di fuori dell'ambito veterotestamentario e che venivano applicati insieme a quelli sviluppatasi con la tradizione cristiana.

---

<sup>19</sup> Mattausch Birgit nell' *Encyclopaedia Aethiopica* definisce il concetto di *mugget* (መግጥ) come "an ancient mode of litigation, named after a sort of 'cross examination' (be interrogated!), which was one of the major parts of Amhara customary court proceedings and law and judiciary systems" (2007: 1040).

Il tutto senza nulla togliere al fatto che, nella tradizione etiopica, il potere di dominio era strettamente legato alla funzione giurisdizionale, dove il re rappresentava il giudice supremo, mentre i suoi collaboratori governatori (*celot*<sup>20</sup> ቸሎት; *danna*<sup>21</sup> ዳኛ) esercitavano altre funzioni giuridiche.

Nel complesso si delinea un quadro molto eterogeneo, con un *corpus* legislativo formato dai tantissimi tipi di ‘customary law’ propri dei diversi gruppi etnici, che si esprimono con forme diverse di diritto consuetudinario, la cui origine è considerata sempre antichissima e quindi è molto spesso sconosciuta.

Inoltre, data l’antica presenza dell’Islam in Etiopia, anche la giurisdizione islamica (*Shari’a*) ha sicuramente giocato un ruolo importante già nella fase iniziale, più tardi espressa da diverse scuole islamiche, quali l’Hanafismo, il Malikismo e lo Sciafismo (Conte C.; Gobbi G. 1976).

Nel periodo medioevale vengono realizzati una serie di testi che, insieme al *Fetha Nagast*, possono essere considerati come una prima forma scritta di protocostituzione etiopie (Scholler H. 2007). Si tratta in particolare del *Ser’ata mangest* (‘Order of the Reign’), scritto sotto il regno di Amda Seyon I (1314-44) e del *Kebra Nagast* (‘Glory of the King’), ricompilato definitivamente nel XII secolo (il nucleo originario viene fatto risalire ad un periodo compreso tra il IV e VI secolo d.C.).

---

<sup>20</sup> Nel linguaggio ordinario il termine amarico *celot* (ቸሎት) significa “a court sitting to adjudicate cases, or a division of a court” (Aberra J. 2003: 706). Nella tradizione etiopica, dispensare giustizia a chiunque sia coinvolto in una disputa è sempre stato considerato un dovere morale e sociale per tutti i cittadini. Secondo la tradizione, tale valore veniva rafforzato dalla pratica del “road-side court”: una sorta di tribunale ‘informale’ che nasceva spontaneo, ogni qualvolta ci fosse una disputa, mediante la trasformazione di un semplice ‘passante’ in ‘mediatore’. Per fare distinzione tra i due sistemi (quello ‘formale’ e quello ‘informale’ del “road-side court”), si cominciò ad usare il termine *celot* solo in riferimento alle corti ‘regolari’ o ‘formali’ (Aberra J. 2007).

<sup>21</sup> Il termine amarico *danna* (ዳኛ) “is a title that usually denotes all judges from the highest to the lowest ranks, including leading members of traditional councils of elders, both in the past and at present” (Aberra J. 2003: 90). Il termine appare già nella prima metà del XVI sec. negli atti costitutivi Lebna Dengel.

Per il periodo dal XVI alla seconda metà del XX secolo il diritto applicato comprendeva una serie anche più eterogenea di norme: editti religiosi, legge naturale, diritto consuetudinario dei diversi gruppi etnici, *atse sir'at* ('the law of the emperors', espressione che Aberra ha tradotto con 'presidential jurisprudence or judge made Law', usata come modello per le cause legali future), leggi codificate e ovviamente il *Fetha Nagast*. Va anche citato il *Fewuse Menfessawi*, un altro testo importante prodotto prima del XVII secolo (Aberra J. 2007).

La fase 'moderna' dello sviluppo giuridico etiope viene fatta risalire al 1855, anno in cui Teodoro II si fece incoronare *negus neghesti*, ponendo fine idealmente alla cosiddetta "era dei principi", caratterizzata dall'assenza di un forte e autorevole potere centrale (Forno M. 2009). A partire da questo momento ai testi dei secoli precedenti si aggiungono nuovi regolamenti amministrativi, leggi codificate sulla base di norme occidentali, norme costituzionali e norme basate su accordi internazionali. Il periodo 'moderno' è dunque caratterizzato da una sensibile complicazione normativa del sistema, ma anche da un significativo sviluppo costituzionale.

Nel 1907/08 Menelik II ha introdotto una riforma per l'elaborazione di norme procedurali considerate almeno come statuto per una costituzione ancora non scritta. La prima Costituzione scritta fu promulgata da Hailé Selassié I nel 1931: una sorta di diritto di transizione in grado di soddisfare la tradizione applicando, nello stesso tempo, le nuove idee politiche. La struttura organizzativa e operativa del sistema giuridico venivano modernizzate secondo logiche e idee mutuatae dai sistemi occidentali.

Questo strumento giuridico segnò il primo passo verso l'utilizzo del diritto 'formale' e di una scienza giuridica nello sviluppo delle istituzioni e della struttura governativa (Scholler H. 2005).

Nel frattempo era anche iniziata una codificazione di secondo livello con il Codice Penale del 1930. Incentrato soprattutto sui principi di sacralità dell'essere umano e di rispetto dello Stato di diritto, il Codice Penale segnava un passaggio

importante dall'eterogeneità del diritto 'tradizionale' a quello 'moderno', codificato sulla base di un sistema di diritto civile, per tutelare e far progredire il sistema sociale esistente (Gebremedhin Y. 2004).

Lo sviluppo della monarchia costituzionale fu interrotto dall'occupazione italiana (1936-41). Fin dalla fondazione dell'Africa Orientale Italiana (A.O.I.) Vittorio Emanuele II "Re d'Italia e Imperatore d'Etiopia" regolò l'amministrazione della nuova colonia con le leggi *Ordinamento e amministrazione dell'A.O.I.* (1 giugno 1936) e la successiva *Ordinamento politico, amministrativo e militare per l'A.O.I.* (15 novembre 1937). Per l'amministrazione del popolo etiope, eritreo e somalo furono assunti capi locali che si rifacevano al diritto consuetudinario riconosciuto (Aberra J. 2007).

Dieci anni dopo la Liberazione, nel 1955, fu promulgata una revisione della Costituzione d'Etiopia. Come altre costituzioni moderne, riguardava principalmente la definizione e la distribuzione del potere, dei diritti e dei doveri all'interno dello Stato etiope, in particolare presso cinque corpi principali: l'imperatore, il legislativo, l'esecutivo, il giudiziario, il popolo. Di questi, l'imperatore rappresentava la forma autosufficiente di potere politico. Le altre istituzioni dello Stato dipendevano essenzialmente l'una dall'altra. Le leggi passavano dalla legislatura, erano applicate dall'esecutivo e tutelate dal giudiziario. La nuova Costituzione garantiva i diritti umani, gestiva il sistema di controlli e contrappesi, il controllo giurisdizionale, lo stato di diritto. Insieme con il *corpus* delle altre norme rilevanti, era contenuta nel *Mashafa heggegat 'abayt* ('The Book of Basic Laws'). Un ampio lavoro di codificazione seguì negli anni '50 e '60 (Nahum F. 1997).

Nel 1954, Hailé Sellassié affidò a delle commissioni specifiche il compito di elaborare i progetti di sei nuovi codici, poi entrati in vigore tra il 1957 e il 1965. Si trattava di un imponente progetto di codificazione che mirava a 'modernizzare' il sistema legale. I codici redatti furono i seguenti: Codice Penale (1957), Codice Civile (1960), Codice Commerciale (1960), Codice Marittimo (1960), Codice di

Procedura Penale (1961) e Codice di Procedura Civile (1965) (Pankhurst A.; Getachew A. 2008).

Tramite l'incorporazione di molti principi giuridici stranieri e la creazione di diverse istituzioni, principalmente dal sistema di diritto civile, e integrandoli con gli ideali e i valori di giustizia etiopi, i codici tentavano un ulteriore processo di conciliazione tra diritto 'vecchio' e 'nuovo' all'interno del paese, anche se rappresentavano un sistema completo di diritto 'formale' scritto, che andava a soppiantare quello di tradizione orale.

Per esempio: il Codice Penale del 1957 enfatizzava il principio *nulla poena sine lege*<sup>22</sup>; il Codice di Procedura Penale imponeva limitazioni importanti al potere di polizia e ad altre tradizionali garanzie procedurali; il Codice Civile forniva rimedi contro gli illeciti civili da parte di presunte autorità tradizionali e soccorso nei casi di abuso di potere; il Codice di Procedura Civile confermava solo i processi previsti dalle nuove leggi; il Codice Commerciale regolava in modo nuovo l'istituzione dell'organizzazione aziendale e delle transazioni commerciali; il Codice Marittimo infine introduceva concetti giuridici completamente nuovi (Scholler H. 2003).

Per quanto riguarda le fonti, a parte l'incorporazione di valori 'tradizionali', il Codice Penale del '57, derivato da quello del 1930, si ispirava dichiaratamente al *Fetha Nagast*, e più concretamente ai codici penali europei e in particolare alle disposizioni del diritto anglo-sassone. Anche gli altri codici mostravano una forte influenza straniera, nonostante l'adozione della giurisdizione occidentale fosse piuttosto selettiva, in particolare nel caso del Codice Civile: ad esempio, per quanto riguarda le questioni personali, di famiglia e di successione, il contributo del sistema legale occidentale era minimo. Nelle questioni di obbligo, specialmente per quanto riguarda i contratti ed il registro di beni immobili, di proprietà letteraria e artistica, l'influenza occidentale era invece quasi esclusiva (Aberra J.; Abara G. 2000).

---

<sup>22</sup> Questa locuzione latina è una massima del diritto che si fonda sull'assunto che non può mai esservi un reato (e di conseguenza una pena), in assenza di una legge penale preesistente che proibisca quel comportamento.

In conclusione il diritto etiopico risulta costituito da una miscela di tradizioni etniche e di principi giuridici che, assimilati fin dal XVI secolo tramite il *Fetha Nagast* (e precedentemente tramite i testi di Diritto Canonico) e riflessi nei sei codici moderni, lo legano per molti aspetti agli ordinamenti giuridici dell'Europa occidentale.

#### **4.1.1. Il Fetha Nagast**

Un minimo di approfondimento è indispensabile per questo testo fondamentale nella storia giuridica dell'Etiopia.

I primi tentativi di utilizzare una legge codificata scritta risalgono ai secoli XIV e XV. *Ser'ate Mengist* ('Law of the Monarchy') risale al XIV secolo ed è una breve raccolta contenente ventuno articoli di legge che testimoniano una attività legislativa continua iniziata con re Amde Tsion (1314-1344) e culminata nel XVII secolo con re Fasiledes (1632-1667). Questo documento giuridico contiene anche testi di carattere civile e penale, ma tratta principalmente questioni religiose, con diversi attacchi alle eresie del tempo.

Secondo Aberra la prima vera legge codificata in Etiopia fu *Fewuse Menfessawi* ('The Spiritual Remedy'): compilata sotto l'Imperatore Za'ra Ya'eqob (1434-1468), conteneva ventiquattro articoli a partire dai principi del Vecchio Testamento biblico (Aberra J. 2000). Ma l'imperatore non era soddisfatto di questo codice, che limitava la sua influenza alle questioni spirituali, senza lasciargli adeguato spazio per le concrete questioni giudiziarie. Per tale motivo favorì l'adozione di una nuova legge, importata dall'estero, che trattava argomenti sia laici che religiosi.

Questa legge, che sostituì il *Fewuse Menfessawi*, era il *Fetha Nagast* ('The Law of the Kings'), che si ritiene derivi direttamente dal *Magmu al-qawanin* ('Collection of Canons', noto anche come *The Nomocanon of Abul Fada*) un testo

scritto in arabo nel 1238 dal giurista egiziano Abul Fada, di religione cristiana-copta. (Tronvoll K., Mekonnen D. 2014)

Introdotta in Etiopia dalla Chiesa copta di Alessandria nella versione già trascritta in aramaico, fu tradotta nel *Ge'ez* intorno al 1450. Secondo la tradizione fu portato dall'Egitto, su richiesta dell'imperatore, da tal Petros Abda Sayd, che si incaricò anche della traduzione, visto che il libro riporta in calce la seguente nota: “(the book) was translated by Petros, the Son of Abda Sayd” (Guidi 1897: 335; Tzadua P. 1968: 319).

Il testo è diviso in due parti concernenti questioni religiose e civili: la prima parte si basa sui testi biblici (Vecchio e Nuovo Testamento) e derivati (scritti dei Padri della Chiesa, Canoni di Concili, altri testi di presunta origine apostolica).

La parte relativa agli aspetti civili attinge invece soprattutto alle leggi romano-bizantine, con particolare riferimento a una raccolta di quattro libri conosciuta come *Canons of the Kings*.

Il *Fetha Nagast* fu usato come legge in materia sia penale che civile, acquistando vero e proprio rango costituzionale (cioè legge primaria di riferimento) a partire dal regno di Sarsa Dengel, alla fine del XVI secolo.

Dopo Dengel è stato espressamente citato nelle cronache di almeno altri sette *negus neghesti*, addirittura fino ad Haile Selassie (imperatore d'Etiopia dal 1930 al 1936 e dal 1941 al 1974). Durante il regno di Menelik II (1889-1913), in particolare, viene sancito che “the Minister of Justice must supervise every judgment diligently and conformably to the expression of Fetha Nagast” (Tzadua P. 2003: 535).

In pratica il *Fetha Nagast* è rimasto ininterrottamente il testo giuridico di riferimento dell'Etiopia dalla fine del XVI secolo fino agli anni '30 del XX secolo.

Lo stile complicato e la bassa qualità della traduzione del testo, sono dovuti in parte al fatto che il traduttore si trovò dinnanzi a termini e concetti non esistenti in

Etiopia e quindi difficilmente traducibili. In realtà il *Fetha Nagast* non rispecchiava pienamente i costumi etiopi, ma fu subito tenuto nella massima considerazione da studenti e giuristi dell'epoca per il suo carattere spirituale, per i suoi continui riferimenti alle Sacre Scritture e ai canoni ecclesiastici. Il prestigio del testo fu ulteriormente incrementato dalla credenza, comune tra gli etiopi, che il libro fosse stato scritto dai 318 vescovi del Concilio di Nicea I (Tzadua P. 2003).

Nel 1932, appena due anni dopo l'emanazione del nuovo Codice Penale etiopico, il linguista Enrico Cerulli scrive:

“come è noto, nella seconda metà del XVII secolo [...] fu diffusa in Abissinia la traduzione scorrettissima del *Nomocanone* dell'egiziano Abu l-Fada il Ibn al-Assal (vissuto nel secolo XIII) che aveva fatto un certo Petros 'Abda Sayid. Il *Nomocanone* ricevette nell'etiopico il titolo di *Fetha Nagast* 'Legislazione dei Re' e gli fu premezza una pia leggenda, anche essa di origine arabo-cristiana, con la quale si riportava la composizione del Libro ai 318 Padri del Concilio di Nicea. Il *Fetha Nagast*, da allora, pur non essendo mai stato applicato nella pratica dei giudizi, è entrato a far parte, come libro di testo per il diritto, degli insegnamenti delle scuole ecclesiastiche abissine. Così per la Chiesa e le scuole il *Fetha Nagast* è diventato negli ultimi secoli il libro da quale si apprende il diritto [...] Tuttavia [...] i tribunali hanno seguitato ad applicare in Abissinia il diritto consuetudinario locale e gli editti regi, ignorando dai giudici [...] le ermeneutiche disposizioni del *Fetha Nagast*. Ma, beninteso, nessuno dei giudicanti, né il Negus né i componenti dei Tribunali minori, ha mai dichiarato di non applicare le norme del *Fetha Nagast* e di non seguire gli insegnamenti di quel libro; perché chi avesse fatto una dichiarazione simile sarebbe stato considerato come un innovatore e quindi un ribelle contro la Chiesa e le sue scuole.

In questa situazione l'emanare in Etiopia un nuovo Codice Penale significa praticamente sostituire le norme delle consuetudini o degli editti dei Negus [...] se, oltre agli effetti pratici, si considera il valore politico di un nuovo Codice Penale in Etiopia, si vede come non singole norme ma un complesso di norme coordinate a disciplinare l'intero sistema del diritto penale facilmente può essere considerato come una innovazione contro il *Fetha Nagast* e quindi contro la Chiesa e la tradizione.

Perciò il Negusa Negast, pur dopo le prudenti cautele seguite nella pubblicazione del Codice, ha giudicato necessario premettere al Codice una prefazione, nella quale egli spiega come, nella sua opinione, il nuovo Codice non intenda affatto opporsi al *Fetha Nagast*, anzi ne attui e precisi i principi fondamentali” (Cerulli E. 1932: 393).

Il primo Codice Penale del 1930 dichiarava dunque di essere una ‘revisione’ del *Fetha Nagast*, aggiornato per venire incontro alle necessità del tempo presente: “gli elementi fondamentali di questa ‘premessa’ sono due: la dimostrazione che il nuovo Codice non costituisce innovazione contro il *Fetha Nagast*, e la spiegazione, sulla quale il Sovrano etiope insiste più volte, della ‘novità’ che il nuovo Codice porta nelle consuetudini penali etiopiche (costituenti il diritto effettivamente applicato)” (ivi: 396).

Anche la revisione del 1957 e il Codice Civile del 1960 si riferiscono al *Fetha Nagast* dando una impressione di continuità. Nella prefazione al Codice Penale del 1957 Hailé Selassié dichiarava: “we have ensured that their concepts [the concepts elaborated by the Commission of Codification] adopted as a point of departure the venerable and well-established legal traditions of our Empire as revealed in the Fetha Negast” (Tzadua P. 2003: 535)

Nella prefazione del Codice Civile del 1960 si legge che “the Codification Commission has been inspired in its labours by the genius of Ethiopian legal traditions and institutions as revealed by the ancient and venerable Fetha Nagast” (2003).

I diversi argomenti trattati dal *Fetha Nagast* non sono organizzati sistematicamente: la stessa divisione tra prima e seconda parte non è chiara, molte questioni vengono sviluppate sia nella prima che nella seconda. Proprio la tendenza a fondere questioni laiche e religiose ha contribuito a diffondere in Etiopia una concezione di diritto e di legge come qualcosa di intrinsecamente sacro, una concezione derivata da principi cristiani (Domnic N. 2010).

Un testo come il *Fetha Nagast*, impregnato di una saggezza biblica e di principi giuridici di alto valore, era venerato da persone che vantavano una tradizione giuridica di lunga durata e una attitudine al diritto quasi innata. Allo stesso tempo si trattava di un testo di difficile comprensione, realmente capito solo da pochi studiosi o uomini di chiesa istruiti (Pankhurst A. 2008).

Va anche considerato che il *Fetha Nagast* e altri documenti legali scritti furono usati nelle aree sotto l'amministrazione monarchica e dunque coprono zone limitate del paese presso i cristiani. Gli abitanti delle altre aree gestivano i propri casi legali attraverso istituzioni consuetudinarie. Questa tendenza continua nei giorni presenti, soprattutto nelle zone di confine.

Gran parte della tradizione giuridica premoderna era di ispirazione straniera. Aberra nota che i sovrani nell'assunzione del potere tendevano a dichiarare, fin dai loro primi decreti, che “the custom of each and every locality should be respected and that cases were to be adjudicated according to the customary law of the locality” (Aberra J. 2000: 839). Aggiunge anche che a quei tempi il diritto consuetudinario, se considerato indispensabile per la nazione, poteva ricevere lo statuto di legge ad essere accettato come *atse sir'at*, ‘the law of the emperors’ (espressione che egli ha tradotto con ‘presidential jurisprudence’, usata come modello per le cause legali future).

#### **4.1.2. L'organizzazione giurisdizionale**

Presi insieme, lo stato federale e regionale e i tribunali municipali etiopi formano un complesso sistema giuridico che ha subito diversi cambiamenti nella struttura, nella giurisdizione, nelle procedure e nelle pratiche giuridiche durante l'ultimo secolo, tendendo però sempre a far corrispondere le funzioni giudiziarie con quelle amministrative.

Anche prima dell'occupazione italiana del 1936 il sistema giurisdizionale era costituito da cinque livelli di corti “regolari”: la Corte Penale (*zufan celot*), la

Corte Suprema, la Corte provinciale (*salaqa*), la Corte distrettuale e il Tribunale di prima istanza (Aberra J. 2000).

Questo sistema è stato modificato nel 1942, rafforzando ulteriormente la corrispondenza tra struttura delle corti e suddivisione amministrativa del paese. Il Proclama n. 2/1942 dell'amministrazione della giustizia ha infatti stabilito un sistema a quattro livelli (Corte Imperiale, Corte Suprema, Corte provinciale e Corte distrettuale), a cui più tardi se ne sono aggiunti altri tre: il Tribunale Governatore, la Corte distrettuale e il giudice locale.

All'interno dello stesso confine territoriale, una corte esercitava giurisdizioni sia penali che civili. Alla Corte Suprema e a quella Imperiale spettava la giurisdizione nazionale. Nonostante l'autorità giudiziaria suprema fosse stata conferita alla Suprema Corte Imperiale dalla Costituzione del 1955, la Corte Penale continuava a operare come pinnacolo della struttura giudiziaria anche dopo la promulgazione della Costituzione (Assefa S. 2010).

In ogni caso va tenuto conto che le peculiarità culturali e la tipologia geografica dell'Etiopia hanno favorito, fin dalle origini, la creazione e lo sviluppo di svariati sistemi giuridici, a partire da quelli tradizionalmente 'informali', quali quello del "road-side court"<sup>23</sup>.

Subito dopo la liberazione dall'occupazione italiana furono introdotti molti cambiamenti nella struttura delle corti, che in seguito servirono da leva per nuove significative innovazioni.

La duplice esigenza di creare un sistema giuridico indipendente da una parte, e di stabilire una amministrazione centralizzata dall'altra, raggiunsero un compromesso nei due seguenti modi: 1) la fusione delle funzioni esecutive e giudiziarie nel ruolo dei governatori e l'accentramento della nomina dei giudici;

---

<sup>23</sup> Questa pratica 'tradizionale' consisteva in una sorta di tribunale 'informale' che nasceva spontaneo, ogni qualvolta ci fosse una disputa, mediante la trasformazione di un semplice 'passante' in 'mediatore' (Aberra J. 2003).

2) il distacco delle corti supreme nazionali dall'influenza delle provincie (Aberra J. 1998).

In effetti il Proclama n. 2/42 dell'amministrazione di giustizia avviava un nuovo sistema giudiziario, ai sensi del trattato concluso tra Etiopia e Gran Bretagna nel gennaio 1942. In particolare prevedeva una gerarchia integrata di corti, la cui giurisdizione iniziale era determinata principalmente dal valore economico delle dichiarazioni nelle cause civili e dalla gravità di reato nelle cause penali.

L'emanazione di questo Proclama segnò un passo decisivo nella storia del diritto etiopico. Con esso e con la legislazione successiva si venne a formare un sistema di corti a sette livelli, ognuna delle quali aveva il potere di gestire gli appelli presentati dalle corti inferiori.

A parte le corti supreme (Alta Corte e Corte Suprema) che erano nettamente al di sopra degli amministratori provinciali, lo schema generale della struttura giuridica rifletteva la pratica tradizionale di accomunare funzioni giudiziarie ed esecutive nel ruolo del governatore o capo locale. Al vertice della struttura giuridica si trovava, fino al 1974, l'Imperatore dispensatore di giustizia nella Corte Penale (Scholler H. 2005).

In parallelo a questa struttura di corti regolari, esistevano delle istituzioni che potremmo definire semi-giudiziarie. Queste corti 'irregolari' rispecchiavano la tendenza generale in Etiopia a stabilire tribunali speciali per casi speciali, preferendo sempre la flessibilità formale alla rigidità strutturale. I tratti caratteristici di queste speciali corti erano, prima di tutto, la giurisdizione limitata a particolari questioni delicate o ad un determinato settore di attività. In secondo luogo, non erano parte della struttura giuridica 'regolare' e, rispetto ai tribunali 'formali', seguivano una procedura giuridiche più 'semplici' e informali.

Il tentativo di riformare il sistema di amministrazione giuridica nel 1942 fu concepito per semplificare la struttura dell'amministrazione giuridica e per un maggiore equilibrio tra decentramento e centralizzazione.

Prima del 1936, le procedure nelle corti ‘formali’ venivano condotte secondo regole ‘tradizionali’ di risoluzione delle dispute proprie della cultura etiope. Ma dopo il 1942 furono sostituite da regolari procedure (definite in base al Proclama n. 2/42 dell’Amministrazione di Giustizia) varate dal Presidente della Corte Suprema Imperiale e della Alta Corte d’Etiopia con l’approvazione del Ministro di giustizia. Sempre, però, i casi venivano giudicati non solo secondo regolamenti e norme scritte, ma anche secondo il diritto naturale, seguendo convenzionali principi di onestà ed equità (Tafla B. 1999). Situazione, questa, che è continuata finché i regolamenti delle corti tradizionali furono sostituiti dal Codice di Procedura Penale del 1961 e dal Codice di Procedura Civile del 1965.

La Costituzione rivista del 1955 garantì l’indipendenza dei giudici, che, nell’amministrazione della giustizia, venivano svincolati da ogni autorità che non fosse quella giudiziaria. Dal 1973 la nomina, la rimozione, la promozione, il trasferimento e il pensionamento degli uomini di legge vennero poi regolati da una legge speciale (Proclama n. 232/73) che di fatto sanciva l’indipendenza formale delle corti di giustizia dall’amministrazione (Aberra J. 2007).

Anche in questo caso va detto che, seppure l’autonomia delle corti era garantita dalla Costituzione, l’interferenza del ramo esecutivo del governo restò comunque evidente (Assefa F. 2006).

#### **4.1.3. Diritto ‘moderno’ e sistema giudiziario**

Lo sviluppo del diritto ‘moderno’ in Etiopia è considerato frutto del cosiddetto “modernist project” (Aberra J. 2007: 511) di Hailé Selassié, che dopo il 1930 mise mano ad un impegnativo processo di codificazione, culminato nei sei codici redatti tra il 1957 e il 1965 (Civile, Commerciale, di Procedura Civile, Penale, di Procedura Penale e Marittimo).

Due progetti paralleli legati a questo sviluppo normativo, e di grande rilievo per la società etiope, furono la costituzione di un Codice di diritto del lavoro e, in seguito, di diritto di famiglia.

Il Titolo XXI del Codice Civile (1960) affrontava il tema di reciprocità tra diritto ‘moderno’ e ‘consuetudinario’. Anche se la clausola dell’art. 3347 (1) limitava l’operato delle diverse ‘customary law’, l’articolo 3348 (2) rispettava il principio di *status quo ante* per tutte le questioni giuridiche esistenti prima che il Codice entrasse in vigore. Il processo di modernizzazione, influenzato da competenze straniere, teneva dunque in considerazione il diritto consuetudinario<sup>24</sup> che per molti aspetti era stato incorporato nel Codice Civile dal suo autore, il francese René David (Scholler H. 2003).

In effetti, al di là dell’ambito delle codificazioni moderne, il diritto consuetudinario e diversi regolamenti religiosi vengono ancora oggi citati e a volte utilizzati in vari ambiti giudiziari, specialmente nelle questioni di statuto personale come il matrimonio. In questi casi le dispute diventano soggetto delle cosiddette “Social Courts” e dei diversi “Customary – and/or Religious Courts” (Aberra J. 2007: 511) che operano secondo norme proprie, in accordo con l’Art. 78 (5) della Costituzione del 1995: “Pursuant to sub-Article 5 of Article 34 the House of Peoples' Representatives and State Councils can establish or give official recognition to religious and customary courts. Religious and customary courts that had state recognition and functioned prior to the adoption of the Constitution shall be organized on the basis of recognition accorded to them by this Constitution”.

L’organizzazione giurisdizionale del “modernist project” di Hailé Selassié si basa sulla nuova concezione di sistema decentrato federale di Governo. A livello sia statale, sia federale i poteri giuridici sono conferiti alle corti (Art. 79 (1): “Judicial powers, both at Federal and State levels, are vested in the courts”). A differenza

---

<sup>24</sup> Per ulteriori approfondimenti, Lyda Favali e Roy Pateman (2007) suggeriscono di vedere George Krzeczunowicz (“Code and Custom in Ethiopia”, *Journal of Ethiopian Law*, II, 2, 1965, 425-429) per l’opinione secondo cui il campo di applicazione del diritto consuetudinario risultò “severamente o strettamente limitato”; Jacques Vanderlinden (“An Introduction”, *Journal of Ethiopian Law*, III, 1966) per l’opinione opposta; infine, Kenneth Robert Redden, (*The Legal System of Ethiopia*, The Michie Company, Charlottesville, 1968) per l’opinione secondo cui non era auspicabile conservare un sistema di diritto consuetudinario separato da quello statale.

del sistema a cinque livelli di corti ‘regolari’ antecedente al 1936 e quello a sette livelli del 1942, il nuovo sistema giudiziario concepisce una struttura che – sia a livello statale che federale – prevede tre livelli: il Tribunale di prima istanza, l’Alta Corte e la Corte Suprema (Nahum F. 1997).

Un aspetto cruciale nel sistema federale in termini di giurisdizione riguarda la competenza delle corti, più precisamente, la giurisdizione simultanea di corte federale e statale definita dalla legge. La Corte Suprema federale ha, per esempio, potere giudiziario supremo e definitivo sulle questioni federali, mentre la Corte Suprema di Stato ha gli stessi poteri sulle questioni statali. Inoltre, la Corte Suprema di Stato esercita la sua giurisdizione sull’Alta Corte federale, mentre l’Alta Corte di Stato, oltre alla giurisdizione statale, esercita la sua giurisdizione sul Tribunale federale di prima istanza. Per esempio, le decisioni prese dall’Alta Corte di Stato, esercitando la giurisdizione del Tribunale federale di prima istanza, sono appellabili alla Corte Suprema di Stato.

A differenza della Corte Suprema federale degli Stati Uniti d’America e della Corte Costituzionale Federale della Repubblica federale tedesca, il potere di interpretare la costituzionalità del diritto non risiede nella magistratura, bensì in un organo statale che beneficia delle competenze giuridiche del Council of Constitutional Inquiry (Hatem Elliesie 2009). Il che, in linea generale, pone la questione della “Independence of judiciary” (Aberra J. 2007: 512), in particolare per il fatto che le decisioni della magistratura dovrebbero essere imparziali e non soggette all’influenza di altri rami governativi o di interessi privati o politici. Tutto ciò è proclamato *de jure* nell’Art. 78 (1) (“an independent judiciary is established by this Constitution”) e nell’Art. 79 (2) (“courts of any level shall be free from any interference of influence of any governmental body, government official or from any other source”) e garantito dall’Art. 79 (3) (“judges shall exercise their functions in full independence and shall be directed solely by the law”).

Due proclami importanti per la struttura giurisdizionale e l'amministrazione della giustizia da una parte, e per l'indipendenza costituzionalmente garantita della magistratura dall'altra, sono: la *Federal Courts Proclamation n. 25/1996*, emanata dalla *Federal Courts (Amendment) Proclamation No. 138/1998* e la *Federal Courts (Amendment) Proclamation No.254/2001*, oltre alla *Federal Judicial Administration Commission Establishment Proclamation No. 24/1996*.

Valutando criticamente lo stato attuale di cose nel contesto etiope, si può concludere che, prima di tutto, l'ordinamento giudiziario non ha mai avuto una esistenza separata come istituzione, ma è stato soggetto a diversi tipi di pressione dagli altri rami dell'amministrazione. L'influenza esterna ha inoltre radici profonde e persiste anche nel nuovo sistema giuridico federale (Assefa Fiseha 2006).

#### **4.1.4. Istituzioni e testi giuridici 'tradizionali'**

Con l'espressione 'non-state Law' si intende una serie di norme, create in contesti locali da etnie e comunità specifiche, che includono rituali, aspetti religiosi e culturali, essendo dunque inseparabili dalla organizzazione socio-culturale della società (Smidt W. 2007).

In Eritrea e in Etiopia le istituzioni giuridiche cosiddette 'tradizionali' sono ancora abbastanza diffuse specialmente nel contesto rurale, ma anche in specifiche aree urbane. C'è una moltitudine di diritti consuetudinari differenti, con una forte componente socio-culturale, non solo per quanto riguarda la loro origine, ma anche nel processo di formazione di norme e costumi sociali. Antiche istituzioni legali sono spesso sopravvissute almeno come pratiche sociali: basti pensare al 'calcolo' genealogico, ampiamente praticato lungo tutto il Corno d'Africa, che era (e in alcuni casi è tuttora) una istituzione giuridica utilizzata per gestire le rivendicazioni territoriali e legali in un contesto di collaborazione reciproca, e che comunque ha mantenuto la sua importanza per il rafforzamento, il consolidamento o anche l'invenzione di identità etniche e sociali (Levine D. 2000).

Nell'*Encyclopedia Aethiopica* l'antropologo Wolbert Smith (2003: 741-42) definisce "genealogy [...] both the history of descent of a family or descent groups and the system describing it [...] Genealogy is an important political instrument for enforcing solidarity within the group and even across its borders".

La genealogia gioca un ruolo cruciale nella storiografia scritta e orale presso i gruppi etnici del Corno d'Africa. La sua conoscenza è di essenziale importanza per la politica locale, avendo in parte scopi pratici e non essendo in alcun modo un privilegio dell'aristocrazia. La genealogia serve, per esempio, a provare i diritti di proprietà su una terra o il diritto a partecipare ai processi decisionali locali. È attraverso le reti genealogiche che i gruppi di discendenza si collegano gli uni agli altri e questi legami possono anche attraversare i confini etnici, creando così interazioni interetniche.

Lo stretto legame tra uomini provenienti dallo stesso ramo genealogico è provato, per esempio, dall'impossibilità a sottrarsi al circuito di mutuo soccorso che caratterizza la cultura etiope. La genealogia può assumere anche una rilevanza pratica economica, essendo lo strumento chiave per la legittimazione della proprietà terrena da parte di una famiglia o di un gruppo. Nel contesto delle dispute locali diventa, infine, uno strumento giuridico: i custodi del diritto consuetudinario e del sapere genealogico (spesso gli anziani) si riuniscono e mettono a confronto la loro conoscenza per risolvere le contraddizioni interne tra genealogie (Braukämper U. 2003).

A questo punto diversi meccanismi possono essere messi in pratica per la risoluzione dei conflitti: creazione di matrimoni 'politici' tra gruppi di discendenza diversa; la 'riscoperta' di un antico legame genealogico; l'adozione di un individuo o di un gruppo esterno all'interno del proprio gruppo genealogico; e così via.

La genealogia può essere necessaria anche per stabilizzare l'identità del gruppo, i suoi fondamenti religiosi ed ideologici.

Per esempio, molte narrazioni genealogiche etiopi costruiscono delle connessioni che hanno grande valore culturale, politico e sociale: è il caso, per i cristiani, dei legami con gli israeliani che creano connessioni di discendenza con il re Salomone, o – nel caso dei musulmani – con gruppi di discendenza araba che arrivano al profeta Maometto. I gruppi etnici degli altopiani settentrionali in genere fanno risalire la loro discendenza agli israeliani che si dice siano arrivati in Etiopia con Menelik I (secondo il *Kebrā Nagast*, il libro della “Gloria dei Re”, Menelik era figlio primogenito della Regina di Saba e del re d’Israele Salomone). Questa credenza rafforza l’autoidentificazione con il mito sull’origine biblica dell’Etiopia (Calchi Novati 1994).

La stessa legittimità della monarchia etiopica tradizionalmente si è basata su due credenze: la affiliazione del re con una genealogia discendente dal re Salomone di Israele e la sua unzione da parte di un arcivescovo inviato dal patriarca monofisita di Alessandria (Levin D. 2000). Queste tradizioni sono riaffermate nella Costituzione del 1955, la quale stabilisce che l’Imperatore debba essere un discendente della linea di Salomone e della regina di Saba e, inoltre, che debba professare la fede monofisita: “the Imperial dignity shall remain perpetually attached to the line of Haile Sellassie I, descendant of King Sahle Sellassie, whose line descends without interruption from the dynasty of Menelik I, son of the Queen of Ethiopia, the Queen of Sheba, and King Solomon of Jerusalem” (2). “By virtue of His Imperial Blood, as well as by the anointing which He has received, the person of the Emperor is sacred, His dignity is inviolable and His power indisputable” (4).

Come afferma Wolber Smidt (2007), il diritto consuetudinario tende spesso ad essere sottostimato, non essendo considerata la sua importanza nella stabilità e nella auto-organizzazione delle società locali; tende inoltre ad essere considerato antagonista della società ‘moderna’ basata su una amministrazione centrale, su una educazione scolastica ‘moderna’ e su istituzioni giuridiche ‘moderne’. Tuttavia, molte istituzioni statali in Etiopia si servono della ‘customary law’ locale per risolvere i conflitti ‘minori’: questioni di famiglia (specialmente

riguardo al matrimonio e al divorzio), questioni legate all'ereditarietà, al possesso delle terre e così via.

In molti casi il diritto consuetudinario viene 'istituzionalizzato' attraverso la sua codifica in testi giuridici dell'apparato statale: "a law book is a codified collection of customary law, originally transmitted orally (and sometimes linked with the legend that they originate from a lost manuscript), and finally written down for a legal use" (Smidt W. 2007: 516). Il diritto consuetudinario è una istituzione legale di per sé, è dunque soggetta a cambiamenti e reinterpretazioni che vanno di pari passo con i mutamenti e le riorganizzazioni della società.

Recentemente sono stati 'codificati' diversi 'customary laws', ma è difficile dare una visione di insieme dei codici esistenti in Etiopia e in Eritrea, data la loro varietà e la scarsità di ricerche specifiche a riguardo (Aberra J. 2000). Per esempio l'etnia Gurage possiede il *qica*, un testo in amarico di alcuni decenni fa, e recentemente codificato. Sviluppi del genere hanno preso forma in diverse regioni dell'Etiopia: per esempio Yasin Mohamoda ha scritto e pubblicato un testo sul diritto consuetudinario Afar, il *Madqa* (1964), usato anche per la giurisdizione odierna. Anche i gruppi etnici a sud e a occidente (come i Gumuz, i Gamo, i Gofa, i Galila, i Bodi) possiedono dei testi scritti recentemente e chiamati *woga* (Smidt W. 2007).

Molti testi antichi conosciuti appartengono a popoli eritrei di lingua tigrina, a gruppi Saho, Bilin e Tigrè. Nei popoli di lingua tigrina i testi tradizionali derivano dai processi di codificazione del diritto consuetudinario da parte di governatori locali e assemblee di anziani (*bayto*, ባይቶ). Secondo la tradizione, i testi più antichi ebbero origine in queste assemblee a partire dal XV secolo. Erano assemblee composte dai rappresentanti dei diversi villaggi che si riunivano regolarmente per emanare leggi ed evitare cambiamenti radicali. Tra i codificatori rimasti famosi nella tradizione ci sono Hab Sellus di Amasien (vissuto alla fine del XVII secolo) e suo figlio Gabra Krestos; ulteriori codifiche sono riportate dal periodo dopo la sottomissione di Akkala Guzay da parte di Sabagadis (1770-

1831), governatore nel Tigray, che ratificò il testo normativo Me'em Mahaza, adottato da una assemblea locale di anziani nel 1820 (Kemink F. 1991).

In Eritrea questo processo fu promosso dagli italiani durante il periodo di colonizzazione di fine '800, quando il diritto coloniale stabilì che il diritto consuetudinario fosse tenuto in considerazione nelle questioni locali. Durante questo periodo furono scritti diversi testi giuridici e cinque codici principali furono redatti nel 1918 e distribuiti ai capi locali. Più tardi, diversi libri nati nell'ambito di gruppi minori furono uniti per formare un nuovo testo adatto ad una unità territoriale più ampia. Si trattò di un lungo processo di codifica che coinvolse numerose assemblee e rappresentanti locali e continuò fino agli anni '70.

Dunque l'Eritrea possiede un ricco corpo di testi giuridici e tutt'oggi i rapporti tra diritto 'ufficiale' e diritto consuetudinario sono regolati dalla legge di Stato. Nel gestire determinate questioni, come quelle che riguardano l'ereditarietà, le dispute in famiglia o per la terra, si suppone che ci si rivolga prima alla 'customary law' locale, per poi trasferire il caso alla corte, solo se risulta impossibile risolverlo altrimenti.

In Eritrea ci sono ancora numerose 'customary laws' non codificate, ma la maggior parte dei codici legali 'orali' presso popoli di lingua tigrina e di altri gruppi confinanti, esistono in forma di manoscritti e testi o opuscoli stampati, e sono utilizzati sia dai mediatori locali sia dalle corti statali (Favali L., Pateman R. 2007).

Diverse ricerche effettuate in Etiopia, e in particolare nella zona del Tigray, constatano che, a differenza dell'Eritrea, in Etiopia il diritto consuetudinario non è arrivato a svilupparsi in codici giuridici scritti, pur essendo praticato ampiamente per la risoluzione di dispute (soprattutto nell'ambito della famiglia, della terra e dell'ereditarietà). A parte poche eccezioni (come tra i Wejerat e i Raya, che possiedono una tradizione di risoluzione delle dispute molto elaborata), in molte regioni etiopi il diritto consuetudinario in vigore non è codificato in

forma scritta. Lo sviluppo di testi legali autonomi emerge in quelle zone periferiche che contano maggiormente su una organizzazione autonoma, ma spesso il testo di riferimento continua ad essere l'antico *Fetha Nagast* ("Legislazione dei Re") (Smidt W. 2007).

#### **4.2. Customary law ed istituzioni centrali**

Come già precedentemente specificato, in Etiopia la giustizia è in gran parte gestita, a livello locale, da istituzioni locali e dai cosiddetti meccanismi di "Customary Dispute Resolution"(CDR), presenti sia nelle aree rurali sia in quelle urbane.

A livello urbano l'influenza della giustizia cosiddetta 'formale' si sente tendenzialmente di più. Ciò nonostante i sistemi di CDR giocano un ruolo importante persino nella capitale Addis Abeba (Pankhurst A.; Getachew A. 2008).

Il decentramento dallo stato federale a quello regionale, e recentemente a livello di *wereda*, fornisce una incomparabile opportunità per promuovere un dialogo tra istituzioni giudiziarie a livello federale, regionale e di *wereda*. Il sistema giuridico 'formale' può riconoscere le istituzioni consuetudinarie e beneficiare del loro supporto per ridurre i casi da esaminare, mentre i sistemi consuetudinari possono essere integrati con norme nazionali e internazionali.

Nell'*Encyclopedia Aethiopica* lo storico del diritto Aberra Jembere afferma che "customary law is made by the people and not the state" e che deriva il suo riconoscimento "from participation and consensus of the community and its recognition of the same government". In definitiva, il diritto consuetudinario viene definito come "a set of social norms which in a given community of society are considered as law" (Aberra J. 2003: 839). Sono dunque delle norme emanate e accettate a livello strettamente locale.

Prima del 1930 (anno di promulgazione del primo Codice Penale) i sovrani etiopi, al momento di assumere il potere, tendevano a dichiarare che i costumi di ogni località sarebbero stati rispettati e che i diversi casi legali sarebbero stati valutati secondo la ‘customary law’ locale. Non si può parlare di una customary law ‘nazionale’ proprio perché, quando si parla di diritto consuetudinario in Etiopia, ci si riferisce ad un corpus diversificato in base ai vari gruppi etnici. Ci sono più di settanta gruppi etnici, ad ognuno dei quali corrisponde un diritto consuetudinario tramandato oralmente, da una generazione all’altra.

Le norme consuetudinarie, quando riconosciute dalle autorità locali come meccanismi di risoluzione delle dispute, possono arrivare a ricevere lo status di legge nazionale.

L’applicazione del diritto consuetudinario solitamente viene fatta risalire al X secolo ed è continuata dopo la introduzione del *Fetha Nagast*, nel XV. Le norme vennero applicate in materia penale, insieme al *Fetha Nagast*, fino alla promulgazione del primo Codice Penale nel 1930.

Il Codice Penale del 1957 tentò di eliminare la pratica del diritto consuetudinario, avendone però acquisito sia numerosi principi, sia alcune norme (Scholler H. 2003).

Più incisivo fu il Codice Civile del 1960 che riuscì a limitare molto l’applicazione della Customary law: durante il processo di codificazione del 1954-65 alcune norme vennero del tutto cancellate, mentre altre subirono rilevanti modifiche.

L’articolo 3347 (1) del Codice Civile (1960) recita: “unless otherwise expressly provided, all rules whether written or customary previously in force concerning matters provided for in this code, shall be replaced by this code and are hereby repealed.” L’effetto di questa disposizione fu quello di limitare il funzionamento delle diverse leggi consuetudinarie nelle questioni civili, senza però eliminarle del tutto. Il codice civile, infatti, fa tutt’ora riferimento al diritto consuetudinario nell’ambito del diritto di famiglia, del diritto di proprietà e della responsabilità extracontrattuale (Pankhurst A. 2008).

La Customary law veniva applicata in Etiopia prima dell'occupazione italiana del 1936, non solo come diritto sostanziale, ma anche come diritto processuale. Secondo quanto documentato nella *Encyclopedia Aethiopica* (2007), la modalità di contenzioso tradizionale (diritto processuale) è conosciuta come *mugget*: i conflitti quotidiani venivano gestiti da una forma di mediazione spontanea e volontaria, dove un passante qualsiasi può essere scelto come mediatore. Solo nel caso questo "road-side judge" (Mattausch B. 2007: 1040) non possa prendere una decisione e giudichi le sue competenze non adeguate per esaminare il caso, si ricorreva al tribunale 'formale'.

Il *mugget* si contraddistingueva in particolare per la retorica e l'uso del linguaggio: combinando una cornice linguistica fatta di espressioni formalizzate con espressioni spontanee e incisive, dalla retorica sottile e ambigua, testimoniava il valore che le abilità retoriche assumevano nella cultura etiope. Proverbi, quesiti, versi e altre forme di eloquenza venivano usati come mezzi di risoluzione delle dispute nei processi di mediazione.

Al di là della sua funzione legale, il *mugget* era anche un forma di intrattenimento pubblico. L'intero processo assomigliava ad una performance drammatica in cui due o più avversari mettevano in scena le proprie abilità retoriche attraverso tecniche verbali e gestuali (Fisher Z. Stanley 1971).

Questo tipo di diritto processuale fu rimpiazzato da nuove norme nel 1942 e cambiò considerevolmente dal 1961 per le cause penali, e dal 1965 per quelle civili, quando furono redatti i codici moderni di procedura penale e civile. Le norme consuetudinarie furono gradualmente sostituite da norme straniere importate dal sistema di diritto civile dell'Occidente (Mattausch B. 2007).

#### 4.2.1. Tre diverse fasi della 'Customary Law'

Secondo Alula Pankhurst (2008) la relazione tra Stato e la cosiddetta "Customary law" può essere indagata analizzando tre diverse fasi: la tradizione sacra imperiale nell'era premoderna; il periodo di costruzione della nazione moderna sotto l'Impero di Hailé Selassié e durante il *Derg*; il periodo federalista sotto l'EPRDF (Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front).

La prima fase, un periodo compreso tra il XV e l'inizio del XX secolo, può essere individuata per il riferimento a testi tradotti basati sulle tradizioni romano-bizantine 'importate'.

La seconda fase è iniziata con l'impeto di modernizzazione dell'imperatore Hailé Selassié fin dal 1930, ed è perseguita con più vigore dopo l'occupazione italiana e nel decennio 1954-1965, con lo sviluppo dei codici legali.

Teoricamente la Customary law fu abrogata dal Codice Civile del 1960, che includeva solo qualche riferimento simbolico a limitate aree locali, dove le leggi consuetudinarie potessero essere applicate. La seconda fase modernista di costruzione della nazione terminò con la svolta socialista del governo militare del *Derg*, che portò avanti il progetto di accentramento con molte meno concessioni agli interessi etnici e religiosi, come espresso dalla Costituzione del 1987.

La terza fase cominciò infine con la sconfitta del *Derg* nel 1991 e portò alla Costituzione del 1995. Quest'ultima si è posta come segno di radicale rottura con il passato di stampo centralista e unitario, facendo dell'appartenenza etnica il basilare principio organizzativo. Questo ha permesso un grande riconoscimento dei valori consuetudinari: leggi e tribunali consuetudinari e religiosi sono stati supportati da qualche spazio costituzionale, per lo meno nell'ambito del diritto familiare e personale, nonostante le diverse disposizioni costituzionali non fornissero loro un chiaro riconoscimento. La mancanza di riferimenti al loro ruolo potenziale in settori legali penali e in altri ambiti giuridici – sostiene Pankhurst (2008) - limita tutt'ora di fatto la loro autorizzazione, nonostante sia chiaro il loro

coinvolgimento in molti ambiti giuridici e la forte influenza che il sistema giuridico formale ha su di loro.

#### **4.2.1.1. Dall'impero di Hailé Selassié al Derg**

L'Etiopia intraprese una politica di modernizzazione delle leggi con l'avvento al potere dell'Imperatore Haile Selassie I, con la stesura della prima Costituzione nel 1931 e ancor di più a partire dal 1955 quando fu aggiornata.

La costituzione del 1931, delineata in base allo studio delle costituzioni di altri paesi, ivi compreso il Giappone<sup>25</sup>, si basava su un considerevole dibattito tra le posizioni dei nobili e quelle della classe impiegatizia, formata per la maggior parte da comuni cittadini. Fu promulgata nel 16 luglio del 1931. Nel testo, il monarca, ufficialmente quale discendente di re Salomone e della regina di Saba, veniva riconosciuto detentore di poteri praticamente assoluti e il suo corpo veniva dichiarato sacro. Inoltre si prevedeva l'istituzione di un parlamento bicamerale. Esso consisteva in un Senato, nominato dall'imperatore fra i principi e i nobili, e di una camera dei deputati che doveva essere eletta sulla base di qualifiche di proprietà piuttosto restrittive. Per la prima volta, nella storia del paese, viene definita anche una linea di successione imperiale, visto che la sovranità era ricondotta permanentemente alla discendenza di Haile Selassie (Pankhurst R. 2013).

La Costituzione del 1955 fu influenzata soprattutto dalle tradizioni costituzionali Anglo-Americane, dal modello Westminster e dalla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani promossa dalle Nazioni Unite nel 1948, ma consolidò anche ulteriormente i poteri imperiali e del *chilot*, la corte imperiale (Aberra J. 2003).

---

<sup>25</sup> La Costituzione del 1931 fu redatta dal Bejirond Tekle Hawaryat Tekle Mariam e fu influenzata dalla Costituzione Meiji Giapponese del 1889 (a sua volta influenzata da quella tedesca).

Come già più volte ricordato, nel 1954, Haile Sellassie affidò a delle commissioni specifiche (composte anche da specialisti europei di diritto comparato) il compito di ‘modernizzare’ il sistema legale tramite l’elaborazione di sei nuovi codici, poi entrati in vigore tra il 1957 e il 1965. Si trattava dei codici Penale (1957), di Procedura penale, Civile (1960), Commerciale (1960) e Marittimo (1961). A questi si aggiunse poi un codice di Procedura civile, che fu redatto in seguito dal viceministro della giustizia Nirayo Esayas, e promulgato con decreto nel 1965 e approvato dal parlamento nel 1967 (Scholler H. 2003).

Tutta la legislazione etiopica era pubblicata sia in inglese che in amarico sulla *Negarit Gazeta*, la gazzetta ufficiale etiopica, istituita nel 1951 (Vanderlinden J. 1966). Le diverse versioni, in amarico e in inglese, contrastavano sensibilmente fra di loro e comunque solo quella in amarico era considerata ufficiale, poiché nel 1955 l’articolo 125 della Costituzione etiopica dichiarava l’amarico “lingua ufficiale dell’impero” (Guadagni M. 1973: 373; Abebe F. & Fisher Z.S. 1968).

Queste leggi hanno un sapore prevalentemente occidentale e sembrano avere poca correlazione con gli schemi tradizionali di vita prevalenti nel paese. Il codice civile, per esempio, fu creato da René David, un comparativista francese. Le sue fonti di ispirazione furono i codici civili svizzero e francese, i codici greco ed egiziano, la legislazione italiana, portoghese, israeliana, iugoslava e inglese. L’influenza occidentale è evidente soprattutto negli ambiti non regolati dal diritto tradizionale, come i contratti speciali, le obbligazioni in genere, i registri della proprietà immobiliare. Qualche concessione al diritto tradizionale emerge nei primi libri: famiglia, successioni, beni (Favali L., Pateman R. 2007).

Nonostante qualche tentativo di incorporare alcuni principi del diritto consuetudinario nei nuovi codici promulgati, questi ultimi erano teoricamente destinati a governare tutti i rapporti giuridici del paese senza lasciare spazio ai metodi tradizionali di risoluzione delle controversie ampiamente praticati. L’articolo 3347 (1) del codice civile (1960) recita: “salvo diversa espressa

disposizione, tutte le norme scritte o consuetudinarie precedentemente in vigore e riguardanti materie regolate dal codice sono dal codice sostituite ed abrogate”.

Colpisce il fatto che le abrogazioni del codice civile non miravano solo a quelle regole consuetudinarie che erano in contrasto con le disposizioni del Codice, ma piuttosto a tutte le norme consuetudinarie riguardanti materie previste dal codice, più o meno coerenti con il codice stesso. Fu sanzionata la sua immediata esecuzione, superando l'esistente diritto consuetudinario nei vari gruppi della società etiopica, prima ancora che i suoi nuovi contenuti fossero appropriatamente diffusi (Pankhurst A. 2008).

Alcuni principi delle norme consuetudinarie sono stati comunque inseriti nel codice civile, in particolare quelli riguardanti le questioni familiari (la promessa di matrimonio, il danno morale, i tipi di matrimonio, l'eredità)<sup>26</sup>, i contratti<sup>27</sup>, il diritto di proprietà (usucapione, servitù)<sup>28</sup>, e gli illeciti civili (nel tentativo di fissare un equo importo di risarcimento)<sup>29</sup> (Aberra 2003, Scholler 2003).

Ciò nonostante, non fu dato molto spazio alle istituzioni giuridiche consuetudinarie presenti nei diversi settori della società. Furono riconosciuti solo i tribunali stabiliti dallo Stato con lo scopo di applicare leggi da esso formulate e codificate. Il movente per questa supremazia sul diritto consuetudinario è stato la convinzione che fornire un regime giuridico ‘moderno’ e uniforme sarebbe stato necessario per lo sviluppo socio-economico del paese, un prerequisito fondamentale per la costruzione della nazione.

Tuttavia, ancora mezzo secolo dopo la promulgazione dei nuovi codici e la creazione di un sistema giudiziario ‘moderno’, non è stata raggiunta l'uniformità giuridica tanto ricercata, né i codici ‘moderni’ sono stati in grado di soppiantare le leggi consuetudinarie e le istituzioni ‘tradizionali’ di risoluzione delle controversie. A cinquanta anni dalla proclamazione dei codici penale e civile, le

---

<sup>26</sup> Articoli 567, 573, 580, 606, 624, 807 e 808 del Codice Civile.

<sup>27</sup> Articolo 1713 del Codice Civile.

<sup>28</sup> Articoli 1132, 1168, 1171, 1489 e 1496 del Codice Civile.

<sup>29</sup> Articolo 2116 del Codice Civile.

istituzioni consuetudinarie sono ancora attive ed efficaci nella gestione di questioni penali e civili.

Già nel 1973 Marco Guadagni, studioso di diritto comparato e di diritto africano, commentava in tal modo l'articolo 3347 del Codice Civile:

“nonostante l'apparente drasticità di questa disposizione, in realtà il codice non abroga né sostituisce tutte le preesistenti fonti del diritto che viene qui genericamente chiamato 'tradizionale' in contrapposizione al diritto 'moderno' rappresentato dal codice stesso. Queste fonti 'tradizionali' sopravvivono ancora oggi almeno in parte accanto al codice attraverso diverse vie [...] da una parte il codice 'si ispira' o 'incorpora' il codice tradizionale. Si tratta di una sopravvivenza 'di fatto', perché giuridicamente la norma incorporata nel Codice cessa di essere 'consuetudinaria', per acquistare invece nuova veste legislativa. A questo cambiamento di natura giuridica corrisponde un mutamento più sostanziale della norma. La regola incorporata, infatti, acquista la rigidità della legge scritta e perde invece la fluidità caratteristica della consuetudine soprattutto nel suo momento processuale. Inoltre essa viene estesa al di là dei confini territoriali e sociali in cui è originariamente applicata [...] Accanto a questa sopravvivenza 'di fatto', però, ve n'è anche una 'di diritto': norme, cioè, di diritto tradizionale che restano in vigore in quanto tali anche dopo l'emanazione del codice” (Guadagni M. 1973: 374-375).

In relazione al concetto di “diritto tradizionale” Guadagni spiegava:

“accanto alla consuetudine, intesa come norma giuridica non scritta di osservanza spontanea, esistono i c.d. 'statuti di stirpe' o 'statuti gentilizi'. Si tratta di norme giuridiche (anch'esse quasi sempre costituite e trasmesse oralmente) raccolte e formulate dai rappresentanti dei vari raggruppamenti territoriali in cui una stirpe o più stirpi affini e contigue sono divise [...] Diversi dagli statuti di stirpe sono i c.d. 'statuti dei principi'. Si tratta di emanazioni legislative dei 'ras' locali o dell'autorità imperiale centrale [...] La seconda fonte tradizionale è [...] il 'Fetha Negast' (Legge dei Re), una raccolta di norme

in materia ecclesiastica e civile compilata sulla base di un nomocanone arabo con influenze di diritto bizantino e islamico” (1973: 377-378).

Infine, parlando di giurisprudenza etiopie con particolare riferimento all’istituto del divorzio, spiegava:

“non risulta che la giurisprudenza in Etiopia sia mai stata una vera e propria fonte di produzione del diritto. Nel decidere la controversia in esame, gli arbitri locali tradizionali si preoccupavano soprattutto di ristabilire la pace sociale, momentaneamente messa in pericolo dalla lite in corso. Quest’ultima, perciò, richiedeva di essere risolta non tanto in base ad astratti principi giuridici, quanto in base alle contingenti esigenze sociali del momento [...] Il problema si pone eventualmente per il periodo successivo alla dominazione italiana, con l’influenza inglese in Etiopia che sostituisce quella francese affermatasi nel periodo anteriore alla perdita dell’indipendenza. La presenza di esperti e di giudici inglesi portò nel paese il modello della ‘common law’ sia nella legislazione, sia nella amministrazione della giustizia. Si iniziò così, soprattutto nella Corte Suprema, a richiamare i precedenti giurisprudenziali, con la tendenza a dare stabilità di indirizzo alle decisioni dei giudici. A ciò si deve aggiungere l’influenza della educazione giuridica di tipo anglo-americano [...] con l’istituzione nel 1963 di una facoltà universitaria di giurisprudenza impostata sul modello di quelle dei paesi anglofoni e con insegnanti per la maggior parte statunitensi [...] Nell’articolo 12 del Proclama n. 195 del 1972 (‘Negarit Gazeta’, anno 22°, n. 17) si leggeva che ‘tutte le decisioni su questioni di diritto emesse dai tribunali superiori vincolano i tribunali inferiori’. Questa norma, tuttavia, non è mai stata operativa” (1973: 381-382).

#### 4.2.1.2 Dal Derg all'EPRDF

Il periodo del *Derg* (governo militare di ispirazione comunista in carica dal 1974 al 1987) avviò una fase ad orientamento socialista. Nel 1987 venne approvata la Costituzione della Repubblica democratica popolare d'Etiopia (PDRE), di cui Menghistu fu eletto presidente. La Costituzione fu redatta nel 1986 dall'Istituto per lo Studio delle Nazionalità etiopi e fu modellata lungo la linea delle costituzioni Marxiste-Leniniste: quella dell'Unione Sovietica, della Romania e dell'Albania (Favali L., Pateman R. 2007).

Nonostante ammetta che l'Etiopia sia sempre stato uno stato multinazionale, la Costituzione è centralista e la Repubblica democratica popolare d'Etiopia è considerata uno Stato unitario che “shall ensure the equality of nationalities, combat chauvinism and narrow nationalism and advance the unity of the Working People of all nationalities” (art. 2), con sole concessioni simboliche all'idea di autonomia (Clapham 1988).

Nel corso degli anni di gestione del potere da parte del *Derg*, i tribunali consuetudinari furono sostituiti con un elaborato sistema di ‘giustizia popolare’: la giustizia ordinaria coesisteva con tribunali del popolo organizzati nell'ambito di associazioni urbane e di contadini, che avevano competenza per gli illeciti civili e penali di meno importanza.

Dopo la sconfitta del Derg da parte dell'EPRDF nel 1991, il nuovo approccio basato sul federalismo etnico fu radicale e in qualche modo anche pionieristico. Il principio di autodeterminazione per le unità regionali federate fu il punto di partenza da uno stato formalmente centralizzato e unitario e prese l'etnicità come principio fondamentale di organizzazione.

La Costituzione del 1995, convalidata tramite referendum, riflette questi cambiamenti e ha una rilevanza diretta sulla risoluzione consuetudinaria delle controversie e sulla sua relazione sul sistema di giustizia ‘formale’. La Costituzione, essa stessa prodotto del cambiamento di approcci dinnanzi alla

complessità della società etiopica e dei suoi problemi, ha consentito un maggiore spazio di azione a leggi e tribunali consuetudinari esistenti nel paese. La Costituzione incorpora infatti un chiaro riconoscimento di giurisdizione dei metodi tradizionali di risoluzione delle dispute, in particolar modo nell'ambito delle questioni familiari e strettamente personali.

L'articolo 34 recita: "In accordance with provisions to be specified by law, a law giving recognition to marriage concluded under systems of religious or customary laws may be enacted" (4). "This Constitution shall not preclude the adjudication of disputes relating to personal and family laws in accordance with religious or customary laws, with the consent of the parties to the dispute. Particulars shall be determined by law" (5).

E il 78 (5): "pursuant to Sub-Article 5 of Article 34 the House of Peoples' Representatives and State Councils can establish or give official recognition to religious and customary courts. Religious and customary courts that had state recognition and functioned prior to the adoption of the Constitution shall be organized on the basis of recognition accorded to them by this Constitution."

Questi articoli sottintendono che, almeno in determinate aree, i cosiddetti sistemi di CDR (Customary Dispute Resolution) possono coesistere, separatamente o in parallelo, con il sistema giuridico formale (Scholler 2003).

## Cap. 5. *SHMAGILE*: ANZIANO O MEDIATORE?

### 5.1. Premessa

L'affascinante ambiguità del termine *shmagile* (ሸማግሌ, “anziano”, “mediatore”) è uno dei fattori che mi ha spinto ad approfondire un particolare aspetto della vita sociale degli anziani, il loro ruolo nella risoluzione delle dispute nelle famiglie e nel vicinato.

*Shmagile* (ሸማግሌ) significa “anziano”, ma anche “mediatore”: colui che media nelle dispute. Il doppio significato del termine ha fatto sì che incappassi inizialmente in qualche errore di interpretazione, ma ha anche stimolato la curiosità ad approfondire tale aspetto. Chi è colui che media? Che cos'è e che obiettivo ha la cosiddetta mediazione (*shmagilina*)? C'è una corrispondenza tra i due significati del termine *shmagile*, “anziano” e “mediatore”? Colui che media deve dunque essere necessariamente anziano?

Nel corso della ricerca di campo il concetto di mediazione è andato sviluppandosi su diversi livelli via via più complessi. Chiunque può essere scelto come *shmagile* in un contesto familiare. Se due o più individui discutono se ne chiama un terzo, talvolta anche un quarto e un quinto, qualcuno di cui ci si fidi e che possa intervenire per calmare le parti, per proporre soluzioni, per aiutare a ragionare chi è offuscato dalla rabbia per un presunto torto subito. Ma quando la contesa diventa più seria, quando il problema non può essere risolto dal semplice intervento di un amico, di un parente stretto o di un vicino di casa, ecco che è necessario rivolgersi alla “social court” (*mahberawi bet firidi*, ማሕበራዊ ቤት ፍርድ, in tigrino), una sorta di tribunale di quartiere, “a quasi-judicial organ having his roots

in the traditional conflict resolution mechanism commonly known as *Shmagilina*.<sup>30</sup>

Accanto alla sede di ogni *social court* c'è una stanza separata e riservata ai tentativi di *erqi* (ዕርቂ, riconciliazione). In questo spazio recitano la loro parte un gruppo di mediatori (in tigrino *shmagiletat*, ሸማግሌታት, il plurale di *shmagile*, ሸማግሌ), tre-cinque individui (uomini e donne) che tentano di risolvere la disputa prima che sia necessario rivolgersi alla *social court* per una soluzione definitiva. Questi mediatori sono eletti dagli abitanti del quartiere e poi approvati dalle autorità pubbliche, che ne riconoscono quindi il ruolo e ne accrescono l'autorevolezza.

Sono gli stessi membri della *social court* che, se possibile, tendono ad indirizzare le parti coinvolte nella contesa ai mediatori di quartiere, affinché il caso sia risolto in tempi rapidi e attraverso la riconciliazione delle parti.

Il tema della mediazione a partire dal termine tigrino *shmagile* (ሸማግሌ) è emerso più volte e in modi diversi: qualcuno ha parlato dell'abilità personale o di parenti stretti nell'aver risolto una specifica contesa familiare; altri, nati e vissuti per molti anni fuori da Macallè, hanno ricordato i processi di mediazione praticati nei villaggi, ad esempio a causa di una disputa per il possesso di una terra, mettendo a confronto presente e passato, intrecciando a tali racconti la narrazione della propria vita. In alcuni casi mi è stato possibile entrare in contatto con coloro che si dedicano come volontari alla mediazione nei diversi quartieri di Macallè, vicino alle *social courts*. Questi ultimi mi hanno poi dato la possibilità di assistere a pochi, ma intensi incontri per la risoluzione di casi specifici.

Per iniziare vanno analizzati alcuni termini emersi durante interviste e discorsi informali, la cui interpretazione è stata più volte occasione di fraintendimenti e di

---

<sup>30</sup> Definizione data nell'articolo *APAP's Experience on Social Court Judges Training* – APAP Action Professionals' Association for the People - archiviato nell'università di Addis Abeba.

errori, ad esempio sul ruolo di mediazione rispetto a questioni familiari, di amici o di interesse diretto delle aule “ufficiali” presso le *social courts* di quartiere.

Inizialmente non è stato semplice distinguere tra termini ed espressioni quali *shmagile* (ሸማግሌ, “colui che media”, termine che ho inizialmente confuso con quello di *bayto*, ባይቶ), *shmagilina* (il processo della mediazione in corso), *mahberawi bet fird* (ማሕበራዊ ቤት ፍርድ, “social court”), *erqi* (ዕርቂ, riconciliazione), *erqi Enderta* (il meccanismo di mediazione e riconciliazione nella zona di Enderta, motivo di orgoglio per i nativi che vantano la perfetta imparzialità di coloro che mediano nelle dispute).

Inizierò dall’analisi specifica dei termini, ma dopo aver accennato brevemente all’amministrazione locale del Tigray, nel cui ambito rientrano le attività della *social court* e dei mediatori (*shmagiletat*, ሸማግሌታት) di quartiere.

## 5.2. Local governance

La “local governance” è definita come interazione – in ambito amministrativo locale - tra diversi attori sociali nell’amministrazione pubblica e privata, nonché coordinamento e integrazione dei diversi settori di competenza.

Con “decentralization” si intende il processo relativo al trasferimento di pianificazione, gestione, raccolta delle risorse, responsabilità di assegnazione e delle funzioni dal governo centrale e dalle sue agenzie a uno o più attori o istituzioni di governo locale: unità o agenzie governative decentrate, entità o società pubbliche che potremmo definire parastatali, autorità regionali o funzionali, organizzazioni private o non governative (Garcia M.; Rajkumar S.A. 2008).

L’Etiopia ha una limitata esperienza di decentramento rispetto a molti altri Paesi africani, dove sistemi di governo locale sono stati ereditati dalle amministrazioni coloniali. Lo sforzo di decentralizzare la responsabilità e il potere fu avviato durante il regno di Menelik II (1889-1913) al fine di allentare la tensione tra il

centro e la periferia da una parte, tra i sistemi amministrativi dall'altra. Tale sforzo è continuato sotto il regno dell'imperatore Haile Selassie I (è stato *negus neghesti* d'Etiopia dal 1930 al 1936, e dal 1941 al 1974) che emise diversi proclami e decreti, come quello specifico per il decentramento amministrativo del 1942 e l'ordinamento n. 43 del 1966 per promuovere lo sviluppo rurale. Il regime del *Derg* (governo militare etiope di ispirazione comunista in carica dal 1974 al 1987) ha portato avanti un sistema amministrativo dall'alto verso il basso stabilendo uno Stato centralizzato e unitario. Ha anche incoraggiato l'istituzione di cooperative, associazioni urbane e contadine come strumento per favorire lo sviluppo politico, economico e sociale con delega di ruoli e autorità, ma l'orientamento prioritario è stato per il rafforzamento del ruolo centrale del Governo e del regime, anche attraverso la centralizzazione delle attività amministrative regionali (Garcia M. 2008).

Nel '91, all'indomani della vittoria dell'EPRDF (Ethiopian People Revolutionary Democratic Front) sul *Derg*, si è instaurato un regime che nei vent'anni successivi è stato plasmato profondamente dalla visione federalista del primo ministro e leader Meles Zenawi, morto prematuramente nel 2012.

Viene inaugurato un sistema decentrato di tipo regionale, spingendo le autorità locali ed etniche a promuovere autonomamente la propria lingua e cultura, lo sviluppo socio-economico locale e la condivisione delle risorse.

La costituzione del 1995 ha dichiarato il Paese uno Stato federale comprendente nove regioni (Afar, Amhara, Benishangul, Gambela, Harar, Oromia, Popoli del Sud, Somali e Tigray) e due aree metropolitane (Addis Abeba e Dire Dawa) con potere di autogoverno (Young J. 1997).

La costituzione ha autorizzato i governi regionali ad avere il proprio potere esecutivo e giudiziario, a legiferare autonomamente nell'ambito del quadro definito dalla Costituzione federale, a formulare ed eseguire politiche e piani di sviluppo economico e sociale, a raccogliere le imposte e i dazi sulle fonti di reddito e a gestire i propri budget. È anche prevista ampia autonomia in fatto di leggi sul servizio civile dello stato e sulle condizioni di lavoro, nonché sulla giurisdizione di polizia e la gestione dell'ordine pubblico (Mulubiran T. 2012).

Il livello di decentramento avrebbe dovuto essere relativamente spinto in base all'articolo 50 della Costituzione federale del 1995, tuttavia per tutti gli anni '90 l'iniziativa è rimasta limitata a livello di governo regionale. Solo dal 2001 in poi l'Etiopia ha iniziato ad adottare una forma decentrata di 'governance' caratterizzata da decentramento anche municipale.

Il processo di decentramento è stato attuato in due fasi: prima è stata creata una struttura di governo a quattro livelli "consisting of the center, the regions (nine ethnic-based states plus the cities of Addis Abeba and Dire Dawa), the *zones* and the *weredas*" (Garcia M.; Rajkuar S.A. 2008: 7); durante questa fase, ai governi regionali viene data la responsabilità di amministrare istruzione e servizi sanitari. Per facilitare queste funzioni migliaia di impiegati statali vengono spostati dal centro alle regioni. Le *zones* e le *weredas* sono i livelli inferiori dei governi regionali (le *zones* si trovano al di sotto delle *weredas*).

In realtà le *weredas* avevano una autonomia fiscale e amministrativa molto limitata per rispondere alle necessità delle circoscrizioni. Per affrontare questo problema nel 2002/2003 il governo ha avviato la seconda fase di decentramento con una serie di riforme legali, fiscali e amministrative sulle quattro regioni principali (Amhara, Oromia, Stati del Sud e Tigray), che insieme comprendevano l'87% della popolazione etiopica. Durante questa fase qualche potere di comando è stato trasferito a livello di *wereda* e sono state create unità amministrative con nuove responsabilità nelle aree urbane (Garcia M.; Rajkuar S.A. 2008).

Il processo di decentramento amministrativo, che concerne non solo le regioni ma anche i distretti (*wereda*), è teoricamente innovativo per l'Etiopia (che viene dal percorso di centralizzazione dello Stato e di incorporazione delle etnie periferiche realizzato nel XIX secolo e in buona parte del XX).

Tuttavia, nei fatti l'autonomia locale è fortemente indebolita e limitata dalla gestione centralizzata delle risorse finanziarie e materiali.

In pratica il decentramento proclamato ha un'anima conservatrice, derivante dalla continuità dell'Etiopia federale con i regimi precedenti in termini di controllo della popolazione e incorporazione delle periferie. Cosa che è evidente nella continuità delle strutture burocratiche, in particolare a livello locale, dove le *kebelle* - ingranaggi essenziali per l'inquadramento della popolazione e il controllo e la distribuzione delle risorse — sono di fatto costituiti a partire dalle organizzazioni contadine istituite dal regime militare del *Derg* (Fantini E. 2009).

Le *weredas* (a loro volta suddivise in *kebelles*, le associazioni di quartiere) sono le principali unità di governo locale, con una significativa responsabilità nel fornire i servizi basilari. Nel 2008 si contavano 47 governi locali nel Tigray (34 *weredas* rurali e 13 amministrazioni urbane), ma questi numeri cambiano costantemente: il numero di *weredas* cresce regolarmente con il frequente frazionamento di queste ultime in ulteriori unità amministrative (Van der Beken: 2012).

Dal 1996 Macallè è organizzata in *tabia*, “una sorta di quartieri nati in seguito alla riorganizzazione delle *kebelle*.”<sup>31</sup> Questi organismi sono entità amministrative dipendenti direttamente dalla Regione ed equiparate al consiglio comunale della città. All'interno dei loro confini infatti, i relativi funzionari sono competenti per quanto riguarda ogni settore della vita sociale: si curano dell'istruzione e quindi delle scuole, delle infrastrutture e della loro manutenzione, si preoccupano di aiutare i residenti con difficoltà, e sono eletti, tra i soli residenti, dai loro vicini.

---

<sup>31</sup> Le *kebelle* sono state istituite durante il regime del *Derg* per governare la città. Sono “associazioni di vicinato” con il mandato di amministrare la città: “si occupano della registrazione degli edifici, raccolgono le rate degli affitti superiori ai 100 birr, riferiscono al Ministry of Urban Development and Housing l'esistenza di case vacanti, incaricano le cooperative per la costruzione di abitazioni a basso costo, ed eseguono le direttive sulla terra e sugli edifici. Inoltre sono responsabili per la gestione dei servizi (costruzione, mantenimento e funzionamento) come scuole, cliniche, servizio postale, mercati, strade, ma anche delle risorse ambientali (per il taglio e vendita degli alberi e dell'erba, per esempio) (...) Oltre ad amministrare la città si occupano della distribuzione alla popolazione delle merci a prezzo controllato e svolgono compiti di vigilanza armata” (Lucchi E. 2009: 32).

Ogni *tabia* dispone poi di spazi comuni che i residenti possono utilizzare” (Lucchi E. 2009: 53-54).

### 5.3. Termini a confronto

#### 5.3.1. *Bayto, Social Court, Shmagile*

Quando ho capito che il termine *shmagile* non significava soltanto “anziano”, ma anche “mediatore”, mi sono imbattuta in alcuni problemi di interpretazione. Inizialmente ho confuso il concetto di *shmagile* (ሸማግሌ) con quello di *bayto* (ባይቶ), termine tigrino che letteralmente significa “assemblea.” Specialmente in riferimento alle aree rurali, indica una assemblea di villaggio composta da membri eletti democraticamente, i cui incarichi variano dalle responsabilità connesse alla distribuzione delle terre, alla amministrazione del villaggio. Può anche essere usato in riferimento ad organi legislativi statali (Hagos F.; Pender J.; Gebreselassie N. 2002).

A livello locale, il *bayto* (ባይቶ) è una importante struttura organizzativa, delegata a prendere molte decisioni collettive. Il *bayto* gioca un ruolo importante in termini di autorità locale, identificando problemi, designando aree di intervento, definendo obiettivi per le azioni comunitarie, sviluppando regolamenti per l’utilizzo delle risorse, la gestione della sicurezza e la soluzione di questioni giuridiche minori. Dalla caduta del *Derg*, il governo regionale del Tigray ha cercato di aumentare la autorità e le responsabilità delle *tabia baytos*, basandosi sulla filosofia della partecipazione locale e dell’autodeterminazione (Hagos F.; Pender J.; Gebreselassie N. 2002).

In riferimento all’ambito giuridico, a Maccallè non si utilizza il termine *bayto* (ባይቶ), si parla piuttosto di *mahberawi bet fird* (ማክበራዊ ቤት ፍርድ, letteralmente “social court”). Si tratta di un’ala giuridica presente in ogni *kebelle*, composta da 3-5 membri e che gioca un ruolo importante nel giudicare i casi tra membri ordinari della *kebelle* (Hagmann T.; Tronvoll K. 2011).

Di solito il termine *bayto* viene utilizzato più specificatamente in riferimento alle funzioni amministrative, ma può fare riferimento anche all'ambito giuridico. Molti informatori con cui sono entrata in contatto hanno usato questo termine come sinonimo di *mahberawi bet fird* sostenendo, come emergerà dalle interviste citate più avanti, che ciò che oggi si chiama *social court* nei tempi passati si chiamava *bayto*. Tuttavia nei testi accademici viene spesso definito come il consiglio amministrativo a livello della *kebelle*, là dove la *social court* si riferisce invece all'ambito giuridico (Tronvoll K.; Vaughan S. 2003).

La costituzione del Tigray prevede una struttura statale che divide la regione in tre livelli: *Wereda*, *Kebelle* e *Tabia*. Ogni *tabia*, che consiste in diversi villaggi, costituisce una unità amministrativa.

L'amministrazione di ogni *kebelle* "consists of an elected council (in principle of 100 members), an executive committee of five to seven citizens, and a *social court*. The main responsibilities of the *kebelle* council and executive committee are preparing an annual development plan, ensuring the collection of land and agricultural income tax, organizing local labor and in-kind contributions to development activities, and resolving conflicts within the community through the *social courts*" (Garcia M.; Rajkuar S.A. 2008: 15).

Nell'articolo *APAP's Experience on Social Court Judges Training* (2002) – APAP Action Professionals' Association for the People<sup>32</sup> - archiviato nell'università di Addis Abeba, viene definito social court "a quasi-judicial organ having his roots in the traditional conflict resolution mechanism commonly known as *shmagilina*. The latter is an informal and traditional institution run by sage or venerable elderly men who arbitrate conflict arising between individuals within a community".

La genesi e l'evoluzione storica delle *Social Courts* risale alla rivoluzione del 1974. Uno dei risultati della rivoluzione fu "the establishment of urban dwellers

---

<sup>32</sup> APAP è un'organizzazione non-profit e non organizzativa indipendente fondata nel 1993 da professionisti legali.

associations by proclamation No. 47/1975 (...) The urban dwellers were organized at three levels: Kebelle, Keftegna, and central dwellers associations. Based on such organization judicial tribunals at three levels, separate from the ordinary courts, were established (...) These institutions continued to discharge their judicial functions until the promulgation of proclamation No. 37/1989. At that time, under the socialist military regime, the phraseology *Social Courts* was introduced in the judicial history of Ethiopia” (ivi: 3).

Uno degli obiettivi delle *social courts*, come dichiarato all’inizio del decreto 37/1989, “is promotion of the direct public participation in the administration of justice.” Le *Social Courts* sono ‘ibride’, in bilico tra il ramo giudiziario e quello esecutivo. Non sono tribunali nello stretto senso del termine, non sono parte della struttura giudiziaria che è divisa in *Wereda*, *Zonal* e *Supreme Courts*. L’articolo 78 della *Federal Democratic Republic of Ethiopia Constitution* (FDRE) stabilisce tre livelli: “supreme, high and first instance courts, both at the Federal and State level.” Dunque la costituzione non stabilisce tribunali al di fuori da quelli enunciati nell’articolo 78. Ma dall’altra parte le *social courts* hanno potere di decisione sui crediti pecuniari e su altre questioni civili nelle *kebelles* urbane e rurali, “over any disputes involving pecuniary claims not exceeding Birr 1500 or property claims having an estimated value not exceeding Birr 1550” (ivi 2002: 4-5).

#### **5.4. *Social court* a Macallè**

Debassù è una donna di 42 anni, membro della *social court* nella *kebelle 05* a Macallè. Mi aiuta a capire la differenza tra *social court/bayto* e *shmagilina*.

Prima di iniziare a parlare mi porge due opuscoletti. Il primo è scritto in tigrino, il mio interprete lo traduce come *Responsibilities and Roles of Social Court. Proclamation No. 224/2004*; il secondo è in inglese: *The Revised Family Code: proclamation No. 213/2000*:

La *social court* (*mahberawi bet fird*, ማሕበራዊ ቤት ፍርድ) è una istituzione al servizio delle persone del vicinato – mi spiega Debassù – Un tempo si diceva *bayto* (ባይቶ). La maggior parte dei problemi che risolviamo riguardano le dispute in famiglia, soprattutto tra marito e moglie. Le nostre decisioni si basano in gran parte su questo codice – aggiunge indicandomi il *Revised Family Code Proclamation No. 213/2000* – Generalmente siamo 4-5 membri. Io sono membro da due anni, sono la prima donna che è entrata a far parte di questa *social court* qui. Noi membri siamo eletti dalla *kebelle* e poi siamo approvati dalla *wereda*. Si può essere membri dai 18 anni in su, sia uomini che donne. Ad esempio in questa *social court* ci sono 2 donne e 3 uomini, Hadgu è il nostro leader. Quando marito e moglie vengono da noi perché hanno litigato, noi li mandiamo dagli *shmagiletat* (ሸማግለታት), i mediatori (Debassù 14/12/13).

Un interprete mi ha aiutata a tradurre il *Proclamation No. 224/2004*, la cui copia mi è stata gentilmente regalata. Alcuni articoli confermano quello che dice Debassù. Per esempio alla voce *erqi* (ዕርቂ), che vuol dire “riconciliazione”, viene specificato che prima di risolvere il caso, i membri della *social court* devono indirizzare i soggetti coinvolti nella disputa dagli *shmagiletat* (ሸማግለታት), i mediatori ‘anziani’.<sup>33</sup>

Gli *shmagiletat* (ሸማግለታት) – continua Debassù - hanno il compito di trovare un accordo, sono come dei giudici. Se le persone coinvolte nella disputa concordano nel trovare una soluzione, seguono dunque il consiglio dei loro mediatori, vengono e comunicano la soluzione a noi della *social court*. Se non trovano una soluzione fanno lo stesso: vengono e ce lo dicono [...] Gli *shmagiletat* vengono selezionati dal consiglio della comunità, sono 3-5 membri. Ci sono dei mediatori professionisti proprio qui, accanto alla *social court*. I soggetti coinvolti nella

---

<sup>33</sup> Per quanto riguarda i mediatori anziani (*shmagiletat*) mi limito qui a citare quanto dice Debassù. Approfondirò il tema nel capitolo successivo, dove analizzerò i concetti di *shmagile* e *shmagilina*.

disputa possono chiedere che il mediatore sia un loro parente o un amico<sup>34</sup>, ma di solito se vengono qui è perché si fidano del giudizio dei mediatori di quartiere, di quelli nominati dalla *kebelle* [...] Quando c'è una problema da risolvere diamo una lettera ai mediatori per informarli, gli diciamo di riferirci una soluzione appena possibile. Noi della *social court* possiamo essere molto giovani, dai 18 anni in su possiamo partecipare come membri, ma gli *shmagiletat*, uomini e donne, solitamente hanno minimo 45 anni<sup>35</sup>. Sai perché? Se due giovani sposi litigano, hanno bisogno di qualcuno che in passato abbia vissuto una situazione simile e che li possa capire, che possa condividere il loro disagio [...] Dopo aver preso una decisione i mediatori però devono informarci, aspettano il nostro consenso. Se ad esempio propongono di dividere una proprietà tra i familiari, possono farlo, ma non senza il nostro consenso. Devo dire che la *social court* approva quasi sempre le decisioni prese dai mediatori. Nella nostra cultura rispettiamo molto anziani e preti, se un anziano o un prete parlano noi accettiamo sempre la loro idea. Se un uomo e una donna vogliono divorziare noi li facciamo parlare prima con i mediatori [...] Se i mediatori gli fanno fare pace bene, altrimenti approviamo la richiesta di divorzio cercando di farli separare in maniera pacifica. Prendiamo la nostra decisione e la comunichiamo, ad esempio dividiamo la terra tra coniugi e figli. Noi membri della *social court* non abbiamo uno stipendio, lo stesso vale per gli *shmagiletat*. Facciamo tutto questo per il bene della società, non chiediamo nulla in cambio e per questo le persone ci rispettano (Debassù 14/12/13).

Quello della *social court* viene definito spesso un sistema giuridico “ibrido” poiché i suoi membri lavorano al servizio della società come volontari, senza ricevere un compenso. In tal senso sono anche loro dei mediatori, incoraggiano le

---

<sup>34</sup> Anche questo dettaglio sembra essere confermato dalla *proclamation* che ho fatto tradurre, dove sotto la voce *erqi* (ፊርቅ) viene specificato che i soggetti coinvolti nella disputa possono chiedere che un loro conoscente assuma il ruolo di mediatore.

<sup>35</sup> È importante specificare che quasi tutti i mediatori che ho conosciuto hanno una età superiore ai 60 anni, ma approfondirò il tema nel capitolo successivo.

parti a chiudere la disputa pacificamente, prima che sia necessario ricorrere a sistemi giuridici più elevati. La *social court*, nonostante i suoi membri non abbiano competenze giuridiche, opera seguendo una chiara procedura, una serie di regole che costituiscono una versione semplificata della legge applicata nei tribunali superiori, e si appella poi alla *wereda court* (Witten M.W. 2007).

In definitiva i membri della *social court* possono emanare sentenze. Agli *shmagiletat* (ሸማግለታት) invece spetta il compito di riconciliare le parti (*erqi*, ዕርቂ). Per fare questo non è necessario basarsi su determinati articoli di legge, bisogna però dimostrare di essere saggi, bisogna aver vissuto quelle situazioni che adesso mettono in crisi i soggetti coinvolti nella disputa. È una esperienza che appartiene solo agli anziani.

Noi possiamo pronunciare una sentenza – esclama Debassù con occhi vivaci – ma chi pensa a riappacificare le parti? Chi assicura che i contendenti tornino a casa in pace, senza provare odi e rancori? Ci vuole qualcuno che faccia questo, qualcuno saggio e che sappia parlare bene, che sappia mediare tra le parti. Ci vuole qualcuno che è già passato per quella determinata esperienza e ne conosce le difficoltà, così come la soluzione. A questo serve lo *shmagilina*.

Ritornando alle *social courts*, queste ultime sono state stabilite in cinque stati: Tigray, Amhara, Oromia, Popoli del Sud e Harar. Gli articoli 61 e 62 della *Costituzione dello Stato Federale del Tigray* (1995) stabiliscono che “the federal supreme court shall be organized at regional, Zonal and Wereda level courts” (1) e che “there shall be Social Courts under the Wereda Courts in each Tabia and Kebelle” (2). L’articolo 89 (1) dichiara inoltre che “Tabia or Kebelle Social Courts are part of the Judiciary”. Anche la *City Proclamation 2002 of the Tigray National Regional State* nell’articolo 25 (5) dichiara che “the Urban Kebelle shall have a Social Court whose judges shall be appointed by the Kebelle Council. The establishment, powers and operation of such a court shall be as provided by law”.

I membri delle *social courts* sono nominati dal consiglio di ogni *kebelle* su raccomandazione dall’amministratore principale. I membri sono nominati per

cinque anni e non hanno competenze giuridiche. Infatti, la legislazione prevede che “any resident of the Kebele can be elected as a judge of social courts” (Van der Beken 2012: 243).

È richiesto che vengano soddisfatte determinate condizioni: il candidato non può essere membro del consiglio o dell’organo esecutivo della *kebele*; deve avere una buona reputazione nella comunità; deve essere residente della *kebele* in questione.

La giurisdizione delle *social courts* nel Tigray abbraccia sia questioni civili che penali, avendo il potere di emettere sentenze in entrambi i casi. In materia civile, la giurisdizione si limita ai casi in cui l’importo in questione non supera i 1.500 Birr. Il caso può riguardare contratti, danni e compensazioni, proprietà, contratti di locazione, e simili. Le *social courts* devono giudicare il caso, emanare una sentenza e garantirne l’esecuzione. In materia penale, sono autorizzate a stabilire la colpevolezza o l’innocenza di un imputato accusato di un reato minore che la legge ha stabilito essere di loro competenza. Entrambe le parti coinvolte nella disputa hanno il diritto di chiedere che il decreto o la sentenza pronunciata dalla *social court* venga esaminata ed approvata dalla *wereda court*. Se la sentenza è pienamente confermata, diventa definitiva. Tuttavia, se il caso non viene approvato o viene anche solo parzialmente modificato, entrambe le parti hanno il diritto di appellarsi alla *High Court*. La sentenza emessa in questa fase sarà definitiva.

I membri delle *social courts* non hanno una preparazione in materia giuridica, sono solo tenuti a leggere il *Revised Family Code* e il fascicolo con le indicazioni su come procedere nella mediazione. Al fine di dargli una preparazione adeguata per lo svolgimento del loro lavoro, vengono organizzati dei training specifici che i membri sono tenuti seguire. Sono training che durano due, tre pomeriggi, e i temi trattati riguardano i diritti umani, le leggi di base, il diritto di famiglia, l’applicazione dello statuto delle *Social Courts* nel Tigray, i metodi di risoluzione delle controversie, e così via (Ministry of Capacity Building: 2005).

Cito l'intervista ad Ainalem Redda, un uomo di circa 82 anni che vive nella *kebelle 15*. È nato a Wejerat<sup>36</sup>, ma da ragazzo si è trasferito a Macallè. Fino all'età di 63 anni ha lavorato presso il Municipio di Macallé e adesso riceve una pensione, con cui vive insieme a dei soldi che gli spedisce con una certa regolarità il figlio trasferitosi in Germania.

Ainalem ricorda un passato in cui è stato membro dell'assemblea degli anziani denominata *bayto* (ባይቶ) e parte da questo termine per spiegarmi in cosa consiste la attuale *mahberawi bet fird* (ማክበራዊ ቤት ፍርድ), in cosa si differenzia dallo *shmagilina*, il processo di mediazione messo in atto dagli *shmagiletat* (ሸማግለታት):

Lo chiamavamo *bayto* (ባይቶ). È un luogo dove le persone più sagge si fermano a conversare, riflettono sui problemi del proprio paese e cercano di risolverli. *Bayto* è il luogo dove si parla dei problemi del villaggio, dove si trova una soluzione. Un tempo si diceva *bayto* e i suoi membri erano saggi, erano anziani. Se c'era un assassinio o un furto si ricorreva al *bayto* perché venisse fatta giustizia. Ad esempio a Wejerat più villaggi si riunivano per mettersi d'accordo su tante questioni. Appena il governo lo richiedeva loro si riunivano, ogni villaggio con il proprio *bayto*. Questo accade ovunque, anche a Mekelle. A Mekelle ci sono tante *kebelles*, ma ogni *kebelle* ha il suo *bayto*. Vedi quante persone vivono qui a Mekelle? Un tempo era diverso. Quando sono arrivato io Mekelle era come un villaggio con il suo *bayto* dove gli anziani si riunivano. Adesso si dice *mahberawi bet fird* (ማክበራዊ ቤት ፍርድ) [...] I membri sono come dei mediatori, ogni *kebelle* ha la sua *social court*. I membri sono uomini di cui le persone si fidano, sono scelti dalle persone e sono al loro servizio, risolvono le dispute. Ad esempio risolvono i problemi tra marito e moglie, oppure le dispute nel vicinato. Questi mediatori sono circa cinque e fra di loro c'è un leader. Nel passato i membri del *bayto* dovevano essere tutti anziani, adesso l'età non conta. Puoi avere più di 50 anni, puoi averne di meno. Tutto dipende dalle tue qualità [...] Se sei un uomo affidabile le persone della *kebelle* ti scelgono e ti nominano. Chiunque può essere un membro della *social court* se dimostra di essere onesto e

---

<sup>36</sup> Wejerat si trova nella parte meridionale del Tigray.

saggio. Un tempo sono stato membro del *bayto*, oggi non più, sono troppo stanco. Ma quando le persone mi chiedono di mediare nelle loro dispute io vado subito. La mediazione è un dovere nella nostra cultura, si fa senza ricevere soldi in cambio. Anche i membri del *mahberawi bet fird* a Mekelle non vengono pagati, fanno il loro lavoro come volontari. Si incontrano circa due volte alla settimana, il martedì e il sabato mi sembra (Ainalem Redda 22/01/14).

Sia Ainalem Redda che Debassù sostengono che *mahberawi bet fird* (ማሕበራዊ ቤት ፍርድ) è ciò che un tempo veniva chiamato *bayto* (ባይቶ). In realtà nei testi accademici, in particolare in riferimento alla realtà dei villaggi nel Tigray, il *bayto* è citato come assemblea attiva nel settore amministrativo, la *social court* in quello giuridico (Araya H., Edwards S. 2006).

Ainalem Redda ricorda l'assemblea degli anziani di una volta e finisce con il parlare della *mahberawi bet fird* (ማሕበራዊ ቤት ፍርድ) di oggi, composta da uomini e donne di un'età variabile, giovani e adulti. Ma Ainalem conclude che una forma di consiglio degli anziani è rimasta, è il gruppo di *shmagiletat* (ሸማግሌታት) che si riuniscono per dare vita al *shmagilina*, al processo di mediazione:

Ci sono delle questioni che possono essere risolte solo dagli *shmagiletat*, i mediatori anziani e con molta esperienza. Io passo più tempo a mediare nelle dispute che a riposarmi [...] Se ad esempio c'è un incidente stradale, una persona muore e l'autista risulta colpevole, se qualcuno viene ucciso, chi pensa a riappacificare le parti? Prima di ricorrere alla legge ci vuole qualcuno che porti pace, che scongiuri odi e rancori. La legge può dare una sentenza, può decidere chi è il colpevole, ma non può creare uno spirito di solidarietà. Per fare questo ci vuole qualcuno che abbia molta esperienza di vita [...] I giovani non possono avere questa esperienza, i giovani non vengono convocati per questi problemi, sono "too emotional". Un giovane può conoscere la legge, può stabilire una sentenza finale, ma non ha abbastanza esperienza per riappacificare le parti coinvolte nel problema, per mediare tra di loro. Se hai bisogno di un mediatore

(*shmagile*), hai bisogno di un anziano (*shmagile*). Per questo io non ho mai il tempo di riposarmi (Ainalem Redda 22/01/14).

Il consiglio degli anziani di una volta, in particolare nella sua funzione di risoluzione dei conflitti, sembra oggi sopravvivere nello *shmagilina*. Sopravvive nella *social court* in quanto sistema giuridico di quartiere, adibito a giudicare il caso e ad emanare una sentenza; nello *shmagilina* in quanto processo di riconciliazione, di riappacificazione delle parti per scongiurare odi, rancori e vendette. Se nella *social court* sembra scomparire il riferimento all'anzianità dei membri, e in alcuni casi i giovani istruiti possono essere considerati i più adatti nel giudicare il caso, nello *shmagilina* traspare il forte senso di rispetto nei confronti degli anziani, gli unici a poter fungere da mediatori tra i contendenti.

Noi *shmagiletat*, così come i membri della *social court* – prosegue Ainalem – non chiederemo mai soldi per ciò che facciamo. Al di fuori della mediazione, tutti noi abbiamo la nostra vita, il nostro lavoro. Io ad esempio sono in pensione, ma altri lavorano. Alcuni membri della *social court* lavorano nelle scuole, nella polizia o nel municipio; poi c'è chi ha una terra da coltivare, chi è un commerciante, chi fa l'autista, e così via. Io sono in pensione, ma non tutti i miei colleghi anziani lo so. Alcuni lavorano, sono commercianti o guardiani ad esempio. Veniamo scelti in base alle nostre abilità, alle nostre virtù. Certo, i membri della *social court* sono apprezzati se sono giovani istruiti, ma come prima cosa devono essere saggi [...] Nel passato i giovani non studiavano, pensavano a coltivare la terra dei genitori. Ecco perché i membri del *bayto* erano tutti anziani. Ma adesso che sono istruiti vengono chiamati a far parte del *mahberawi bet fird* e vengono preferiti a chi non sa leggere né scrivere. Insomma, in una *social court* puoi trovare il giovane che lavora accanto al pensionato [...] Ma c'è una differenza fondamentale tra *shmagilina* e *mahberawi bet fird*. Anche se i membri del *mahberawi bet fird* sono scelti dal popolo, le decisioni che prendono si basano sulla legge. Vengono emanate delle sentenze, ad esempio si procede con un divorzio, si chiede a un individuo di lasciare la casa, si multa qualcuno. Invece gli *shmagiletat* prendono decisioni che vengono incontro ad

entrambi le parti coinvolte nella disputa. Non si fa appello, gli anziani lasciano i litiganti in accordo, li vedono tornare a casa in pace [...] Ma quando si ricorre alla *social court* il caso può prolungarsi, ad esempio si può fare appello ai tribunali più alti e alla fine tutti rimangono scontenti. I membri della *social court* vengono scelti dal vicinato perché sono apprezzati, non sono dei giuristi, ma in qualche modo è come se lo fossero, perché per prendere le decisioni devono comunque basarsi su una serie di articoli di legge. Ad esempio: per le richieste di divorzio vedi l'articolo numero tot, per gli arresti l'articolo tot, per multare il numero tale e così via. Insomma, alla fine è come un vero e proprio tribunale [...] Sai perché oggi vengono coinvolti i giovani? Perché quando confermano una sentenza devono mettere una firma. Se ad esempio in un villaggio l'anziano non sa scrivere c'è bisogno del giovane che firmi. Nello *shmagilina* invece non c'è bisogno di firme varie, basta la parola.<sup>37</sup>

Ainalem sostiene che figure come i membri delle *social courts* e i mediatori *shmagiletat* vengono talvolta convocati dal governo per discutere di problemi di tipo amministrativo e del mantenimento dell'ordine sociale:

Quando incontro gli altri mediatori parliamo della città, di come mantenere la pace e l'ordine. Ci confrontiamo su come instradare i giovani, su come convincerli a non bere e a non masticare *khat*<sup>38</sup>. A volte ci convoca il governo per mantenere l'ordine sociale [...] Ti faccio un esempio. Se all'università gli studenti si lamentano di qualcosa, ad esempio del mangiare servito in mensa, o

---

<sup>37</sup> È opportuno ricordare le parole di Debassù, secondo cui le decisioni prese dagli *shmagiletat* devono comunque passare per il consenso della *social court*. Allo stesso tempo Debassù specifica che, data la reverenza e il rispetto culturalmente attribuiti agli anziani, difficilmente le soluzioni di mediazione degli *shmagiletat* vengono rifiutate.

<sup>38</sup> Il *khat* o *qāt* (*Catha edulis*), è un arbusto spontaneo coltivato negli altopiani del Corno d'Africa, soprattutto in Etiopia. L'uso comune è di masticare a lungo le foglie fresche, che contengono un alcaloide dall'effetto stimolante, che causa stati di eccitazione e di euforia, ma che provoca forme di dipendenza. Nel 1980 l'Organizzazione Mondiale della Sanità ha classificato il *khat* tra le droghe.

hanno problemi di altro tipo, il governo ci convoca per discutere insieme e trovare una soluzione al problema. Viene chiesto un parere ai membri della *social court*, viene chiesto un parere a noi anziani e a tutti i diversi funzionari della *kebelle*. Il governo ci chiede di discutere del problema con altri funzionari, noi andiamo all'università e troviamo una soluzione. Quando veniamo convocati ci riuniamo in una sala che ci indica il governo, ad esempio in un'aula dell'Hawelti (Ainalem Redda 13/02/14).

Mettendo a confronto la realtà urbana con quella dei villaggi, Ainalem sostiene che in città è più difficile mediare poiché la popolazione è in continua crescita. Dei buoni mediatori hanno un'ottima reputazione nella comunità e dovrebbero conoscere bene i soggetti a cui si rivolgono, tanto da saper prevedere i loro comportamenti e le loro reazioni. Questo è ovviamente più facile che accada in un villaggio, dove si è pochi e ci si conosce in profondità. D'altra parte, in riferimento alla *social court*, le cui decisioni si basano su un codice legislativo, i membri del villaggio sono spesso meno istruiti e il popolo, in particolare i giovani che hanno la possibilità di studiare, potrebbero lamentarsi di questo. Da qui la necessità del governo di organizzare dei training in cui membri della *social court*, i mediatori dei villaggi e della città si possano riunire per essere istruiti sulle regole basilari per una corretta mediazione. Debassù, nel mostrarmi il *family code* e il decreto per le *social courts* del Tigray, mi dice che quei fascicoli gli sono stati consegnati da funzionari ed esperti giuridici che durante i training provvedono a spiegare il regolamento. Allo stesso modo, come spiegherò meglio più avanti, gli *shmagiletat* sono tenuti a seguire un training in cui si parla principalmente del concetto di mediazione e riconciliazione.<sup>39</sup>

Nei villaggi è tutto più semplice – dice Ainalem - perché ci sono poche persone, tutti si conoscono alla perfezione e quindi il mediatore trova più facilmente una

---

<sup>39</sup> A tal riguardo ho fatto tradurre dall'amarico all'inglese il fascicolo che viene consegnato e spiegato agli *shmagiletat* durante il training (anche perché, mi è stato specificato, non è detto che tutti i mediatori sappiano leggere). Tale testo è stato preparato dall'*Ethiopian Arbitration and Conciliation Center* (EACC) e ne parlerò specificatamente nel capitolo conclusivo.

soluzione. Gli anziani del villaggio conoscono il comportamento di tutti, sanno capire immediatamente chi ha torto e chi ha ragione [...] però chi vive nel villaggio è solitamente meno istruito. I mediatori del villaggio vengono qui a fare un training, sia anziani sia giovani. Il governo li chiama e organizza dei corsi di due tre giorni ogni anno. Loro vengono qui, imparano qualcosa e condividono le loro esperienze con i mediatori della città. Rimangono a Macallè 2-3 giorni e il governo paga l'alloggio. Per evitare che le persone si lamentino, dicendo ad esempio che i mediatori non sono abbastanza preparati, il governo organizza dei training in città e partecipiamo tutti [...] A volte il governo fa delle riunioni più grandi per capire il giudizio dei cittadini. Riunisce i residenti di una *kebelle*, i membri del *mahberawi bet fird* e noi *shmagiletat*. Così ci si confronta, si cerca di capire se al pubblico piace come lavora la *social court*, se c'è stato qualche errore, se deve migliorare qualche aspetto. Quindi il governo organizza queste grandi riunioni per confrontarsi con il pubblico [...] Altre volte invece convoca tutte le *social courts* di Macallè, tutti i membri, per parlare del loro ruolo e degli aspetti organizzativi, appunto il training che ti dicevo. Ad esempio se c'è una nuova legge da seguire si incontrano e ne parlano. Le persone a volte si lamentano se i membri della *social court* non sono abbastanza istruiti. Invece su noi *shmagiletat* nessuno avrà mai pregiudizi di questo genere, non importa se abbiamo studiato, tutti sanno che noi agiamo con l'anima (Ainalem Redda 22/01/14).

La caratteristica principale che devono possedere i potenziali membri della *social court* e gli *shmagiletat* riguarda le loro “skills”, determinate qualità che fanno di loro delle persone rispettabili. Yomana, un uomo di 42 anni che lavora nell'ufficio di amministrazione di *wereda Semèn* a Macallè, sostiene di essere il coordinatore di quella *wereda* e di essere in stretto contatto con i membri della *social court* e con gli *shmagiletat*.

*Mahberawi bet fird* (ማክበራዊ ቤት ፍርድ) – mi spiega – è un servizio per il vicinato che risolve questioni come il divorzio, le dispute in famiglia o tra vicini, le dispute per la terra, e così via. I membri vengono nominati dai cittadini. Dopo

essere stati selezionati c'è una *bet mikri* (“house of representatives”) che controlla se i potenziali membri siano effettivamente qualificati e gli assegna il posto alla *social court*. Ma prima di tutto devono essere stati scelti dal popolo [...] Il popolo li seleziona in base ai seguenti criteri: giudica come prima cosa il loro comportamento, se sono adatti a prendere giuste decisioni, la loro intelligenza, la attitudine ad interpretare le leggi, la loro abilità nel saper ascoltare. Infatti per emanare una sentenza bisogna prima di tutto saper ascoltare. Ma soprattutto bisogna essere una persona con una buona morale, con una propria etica. Per essere scelti come membri bisogna inoltre saper parlare bene e bisogna saper scrivere, bisogna saper prendere decisioni eque, imparziali. I potenziali membri non sono degli esperti legali, ma devono aver letto bene una legge chiamata *hig beteseb* (“family law”), perché se ad esempio due persone decidono di divorziare ci si basa sul family law per dividere le loro proprietà [...] I membri della *social court* sono scelti dal popolo e allo stesso modo se devono essere rimossi vengono rimossi dal popolo o dal *bet mikri*. Se un membro si comporta male il *bet mikri* può cacciarlo e sostituirlo con qualcun altro. Ma di solito questo non accade perché i membri della *social court* sono stati scelti dalla società, sono stati selezionati perché considerati i cittadini migliori (Yomana 08/01/14).

## Cap. 6. CONFLITTI E MEDIAZIONE

I conflitti sono parte integrante di ogni società, stadi necessari per il suo sviluppo. Citando Georg Simmel (2014 [1921]):

“così si fa palese (...) il conflitto in cui la vita, per sua necessità essenziale, precipita, non appena essa è, nel più largo senso, civile e colta, vale a dire o creatrice o atta ad appropriarsi di ciò che è stato creato (...) Ma è anche un pregiudizio da pedanti mummificati il ritenere che tutti i conflitti e i problemi siano là a bella posta per venire risolti. Gli uni e gli altri hanno nell'economia e nella storia della vita altri compiti, che essi adempiono indipendentemente dalla loro risoluzione, ed essi perciò non sono stati affatto inutili anche se il futuro non risolve il conflitto appianandolo, ma solo dissolve le sue forme e i suoi contenuti mediante altri (...) E con ciò s'avvera quanto realmente preannuncia la vita, la quale è una lotta in senso assoluto, racchiudente in sé il contrasto relativo di guerra e pace, mentre la pace assoluta, che forse essa pure racchiude in sé tale contrasto, rimane il segreto divino”.

Secondo Max Gluckman (1911 – 1975), fondatore della scuola di Manchester, l'equilibrio della struttura sociale e l'integrazione della società sono il prodotto di un aggiustamento di fenomeni contraddittori e conflittuali. I sistemi sociali sono infatti caratterizzati da una fondamentale instabilità che solo periodicamente viene sostituita da una condizione di equilibrio (Fabietti U. 2001 [1991]). A partire da questa considerazione Gluckman definisce i termini di “competition” (con cui indica le contrapposizioni individuali); “struggle” (i contrasti ricorrenti, più gravi di quelli che generano le competizioni, ma che non oltrepassano il livello dello scontro individuale); “conflict” (le opposizioni interne alla struttura, crisi ricorrenti che tuttavia non conducono ad alterazioni nel sistema, che una volta risolto il conflitto torna in equilibrio), “come il caso dei Bemba presso i quali le

guerre civili si presentano con ritmi ciclici determinati dal carattere contraddittorio dei principi che regolano la successione al trono” (2001 [1991]: 197); infine, “contradiction”, quelle relazioni tra processi discrepanti interni alla struttura sociale che conducono ad un cambiamento radicale del modello (Gluckman 1977 [1965]). Anche il rito, secondo Gluckman, è metafora del conflitto, rende espliciti agli individui i principi da cui deriva la solidarietà e l’unità della loro società. Il conflitto assume così un ruolo centrale nel processo di produzione dell’equilibrio.

Victor Turner (1920 – 1983), a partire dallo studio della società ndembu (una popolazione di agricoltori della Rhodesia del nord, oggi Zambia), elabora l’espressione di “social drama”, riferendosi a quei conflitti che egli descrive in una prospettiva processuale e dinamica: "un dramma sociale si manifesta innanzitutto come rottura di una norma (...). Questa rottura può essere deliberatamente, addirittura calcolatamente premeditata da una persona o da una fazione che vuole mettere in questione o sfidare l’autorità costituita (...) o può emergere da uno sfondo di sentimenti appassionati (...) In ogni caso, essa produce una crisi crescente, una frattura o una svolta importante nelle relazioni fra i membri di un campo sociale, in cui la pace apparente si tramuta in aperto conflitto e gli antagonismi latenti si fanno visibili” (Turner V. 1986: 131).

Turner mette in primo piano l’individuo e i suoi comportamenti, fatti di scelte, di strategie e di manipolazioni del ‘patrimonio’ simbolico della propria comunità (Fabietti U. 1999). Il conflitto è da considerarsi endemico, cioè intrinsecamente esistente all’interno di una società, ma esistono precisi meccanismi “per cui lo stesso conflitto è utilizzato ai fini dell’unità del gruppo” (Turner V. 1976: 191). Nella accezione di Turner i conflitti si manifestano in quattro fasi principali di azione:

- “the breach”: la rottura dei rapporti sociali, situazioni conflittuali che escono allo scoperto
- “the crisis”: una crisi durante la quale la rottura tende ad allargarsi

- “redressive actions”: l’azione riparatrice, una fase in cui i meccanismi di risoluzione dei conflitti, più o meno istituzionalizzati, vengono applicati per risolvere una questione
- “reintegration”: la fase di reintegrazione, in cui la questione si stabilizza ritornando alla situazione di partenza.

I conflitti sono stati spesso definiti come occasione per creare processi che, al di là di ogni apparenza, riducano la violenza e incrementino la giustizia, a partire dalla constatazione che “conflict is normal in human relationships, and conflict is a motor of changes” (Lederach 2003: 5). Ma a proposito dei conflitti e del modo in cui vengono affrontati, la domanda da porsi è come possano essere gestiti in modo produttivo. Ogni società dà diverse risposte a questo quesito, sviluppa sistemi diversi, più o meno istituzionalizzati, di gestione e risoluzione dei conflitti. Nel mondo occidentale si è parlato di “Alternative Conflict Resolution”, come alternativa al sistema giuridico attraverso figure di mediazione (Sommer M. 2007).

Il filosofo svizzero J. Duss-von Werdt (1999) ha parlato di mediazione come di un fenomeno universale in rapporto all’evoluzione sociale attuale, descritta come disgregazione delle strutture e dei rapporti esistenti: “viviamo un periodo di crollo delle strutture, di cambiamento profondo del pianeta, il che rende necessaria una revisione ed una contrattazione come fondamento adeguato del diritto sotto forma della *mediazione* proprio per prevenire il caos ed evitare le ingiustizie”. In tale contesto, le varie forme di mediazione diventano delle scappatoie in diversi ambiti: in quello penale, familiare, sociale, interculturale, in materia di divorzio, in caso di guerra, e così via (Deklerck J. e Depuydt A. 2004).

Numerose ricerche si sono focalizzate sui conflitti, sulle loro cause e sul loro sviluppo, sui meccanismi di risoluzione praticati in società differenti. La presenza esplicita di conflitti non è in sé indice di un limite della società. I conflitti possono essere integrati al suo interno in modi diversi. Ogni società ha il proprio modo specifico di metterli in pratica e di gestirli e lo studio di queste pratiche permette

in parte di comprendere la struttura della società presa in considerazione. Il conflitto è dunque elemento strutturale di ogni società, è motore di cambiamento. Gli individui e i gruppi spesso seguono modelli fissi nell'iniziare e concludere i conflitti e sviluppano nuove risposte creative alle minacce (Smidt W. e Abraham K. 2007).

## **6.1. Conflict avoidance**

Molti studi hanno analizzato il concetto di "conflict", il modo in cui viene gestito nelle diverse società. Meno indagato è invece stato il concetto di "peace", "lack of conflict", che pure dovrebbe essere considerato complementare.

Il conflitto esplicito ha anche la sua controparte passiva: il timore del conflitto e i meccanismi messi in atto per evitarlo. Tentare di evitare il conflitto è un fattore molto importante in Etiopia e, più specificatamente, nel Tigray. Ciò significa – per esempio - che nei discorsi pubblici si tende ad evitare di menzionare i potenziali problemi, poiché parlarne equivale a dargli una possibilità di sviluppo. Allo stesso tempo però vengono prese delle misure specifiche di prevenzione, infatti "before conflict resolution, there is conflict, and before conflict there is avoidance" (Smidt W. 2007: 87).

I meccanismi di prevenzione dei conflitti funzionano bene in società omogenee o chiaramente strutturate gerarchicamente, con ruoli chiari assunti dai diversi membri. In tal caso si tratta di un efficace mezzo per proteggere e preservare lo status e il ruolo di ognuno all'interno di una determinata rete economica e sociale. Spesso si tratta di un complesso sistema di negoziazione indiretta, che consente di capire le necessità e i problemi degli altri senza permettere che le dispute sfocino o siano formulate in pubblico. Una conseguenza di ciò è che all'interno di tale sistema si tende ad accettare (e ci si aspetta dagli altri che venga accettato) il ruolo che è stato assegnato da "altri" ad ogni membro, senza possibilità di messa in discussione. Questi "altri" possono essere personaggi particolarmente influenti, o

persone che rappresentano il volere del gruppo, come ad esempio gli anziani. Ma perché questo sistema funzioni è necessario che coloro che rispettano tali regole credano fortemente nella loro efficacia (Zartman W. 2000).

L'antropologo Wolber Smidt (2007) sostiene che sembra essere una caratteristica comune alle società etiopi coltivare a livello interno un alto grado di pace e stabilità. Nel sottolineare l'importanza di ideali quali quello della tolleranza come mezzo per evitare il conflitto, Smidt cita due storie raccolte ad Adua:

*Un tempo un leader locale era solito abusare del proprio potere, appropriandosi di tutto ciò che desiderava senza pensare al suo popolo. Tutti gli obbedivano, lo seguivano mantenendo la calma. Ma egli continuava, abusava sempre di più del suo potere, fino ad esagerare. Così un giorno, dopo aver tollerato per molto tempo, il popolo tigrino si riunì in segreto in chiesa e decise di uccidere il re. Al progetto seguirono i fatti e il popolo si vendicò.*

Questa storia – spiega Smidt - fa capire molto bene il principio che sta alla base dei meccanismi di prevenzione del conflitto: tale principio implica una grande tolleranza dinnanzi alle difficoltà, ma solo fino a che non venga varcato un certo limite, seguito da un immediato e intenso scontro.

A seguire la seconda storia:

*C'era un nuovo sovrano che abusava del proprio potere. Invece di ribellarsi apertamente, i tigrini fecero di tutto per evitare di ricorrere a mezzi violenti e alla fine presero una decisione. Si sarebbero serviti di una petizione per far cadere il sovrano traditore. Così fecero, così raggiunsero il loro scopo.*

In tal caso “warring with words” (Charles B. 1979: 262), il rifiuto della violenza, combinato con un buon uso dei mezzi giuridici, è il sistema migliore per ribellarsi e raggiungere i propri obiettivi.

Uno dei grandi paradossi dell’Etiopia, percepito principalmente dai visitatori stranieri, è la percezione di pace ed armonia, osservabile in molte interazioni quotidiane, mentre l’Etiopia è contrassegnata da continui conflitti interni ed esterni (Smidt W. 2007). A livello politico la leadership etiopica tende a segnalare il suo forte coinvolgimento nelle mediazioni di pace internazionale e locale. Ma, conclude Smidt, “the paradox is not a paradox” (ivi: 87). A tal proposito cita l’antropologo tedesco Georg Elwert (2004), che ha formulato una teoria del conflitto che include l’idea di “conflict avoidance.” Quest’ultimo riassume brevemente la storia delle teorie antropologiche del conflitto e suggerisce di categorizzare i diversi tipi di conflitto sulla base del loro grado di inserimento nella società e di definirli indagando la rottura di norme o gli interessi dei gruppi che agiscono in conflitto, al di là delle norme.

Elwert parla di “avoidance” o “conflict avoidance” come risposta al potenziale conflitto emergente, come sistema messo in atto per evitarlo. Non bisogna confondere tale concetto con quello di “avoidance relationship” (Douglas M. 1966), usato per descrivere il comportamento di individui che si evitano gli uni con gli altri all’interno di un quadro di norme culturali e che può manifestarsi anche all’interno di un sistema di “conflict avoidance” .

Il sistema di “conflict avoidance” – spiega Smidt (2007: 89) - è uno dei più importanti metodi di prevenzione e di gestione dei conflitti all’interno di una società. La società etiopica è basata su una idea molto forte di “unity”, “brotherness”, “love and appreciation”. Questi termini sono ampiamente utilizzati nei discorsi, sia nelle conversazioni quotidiane sia a livello politico. Gli amici sono considerati fratelli, il che implica una serie di doveri reciproci. I conflitti maggiori, per esempio, tradizionalmente potrebbero essere conclusi con un matrimonio. Questa procedura è caratteristica dei meccanismi di risoluzione dei

conflitti presenti in molte zone dell'Etiopia (ad esempio viene chiamata *gumaa* tra gli Oromo) ed è presente anche nel Tigray.

In teoria l'idea di "brother-ness" esclude il conflitto. Quest'ultimo, anche quando giustificato da buone ragioni, è condannato.

A tal proposito cito quanto mi ha spiegato Yomana, un uomo di 42 anni, coordinatore dell'ufficio di amministrazione a *wereda Semèn*, a Macallè. Egli parla di una pratica messa in atto da diverse associazioni operanti nella città, con il fine di diffondere un messaggio di pace e di prevenzione nei confronti del conflitto:

A livello di *wereda* ci sono dei membri selezionati da diverse associazioni: l'associazione di giovani, di donne, di insegnanti, di figure giuridiche, di poliziotti, associazioni religiose (ortodosse, cattoliche, musulmane), e così via. Queste associazioni sono molto importanti per mantenere l'armonia sociale nei diversi settori. Io sono il coordinatore di questa *wereda*, ma non potrei mai controllare tutti i settori, per questo esistono le associazioni che ti ho menzionato [...] Ad esempio ci sono dei club scolastici che si fanno portavoce di un motto: *let's say no to conflicts*. I membri di questo circolo organizzano degli incontri nelle scuole dove si parla di come vivere bene, secondo una giusta etica. Il messaggio che viene trasmesso è il seguente: "litigare è sbagliato, è un peccato agli occhi di Dio, è qualcosa di proibito dalla religione e dalla legge." Trasmettono questo messaggio leggendo dei testi, raccontando delle storie. Lo stesso fanno i rappresentanti delle istituzioni religiose. Si incontrano tra di loro, i rappresentanti della chiesa ortodossa con quelli della chiesa cattolica e con quelli delle moschee. Si incontrano per trasmettere questo messaggio: "nella nostra cultura il conflitto è qualcosa di inaccettabile." Questo messaggio viene trasmesso in qualsiasi occasione, durante i rituali e le feste religiose per esempio. Lo stesso accade nel settore della giustizia. I diversi esperti legali si incontrano e parlano di come combattere l'instabilità sociale, di come evitare che le persone si accusino le une con le altre [...] Le persone devono capire questo: il conflitto è qualcosa che va evitato. Accusarsi gli uni con gli altri è sbagliato e la vendetta

non porta a un cambiamento di mentalità. Il malfattore rimarrà quello che è, non imparerà la lezione e forse cercherà di vendicarsi a sua volta.

Dunque si tratta di una organizzazione che coinvolge i rappresentati di tutti i settori della società: le associazioni dei giovani, quelle religiose, quelle delle donne, e così via. Tutti hanno lo stesso compito, tutti devono divulgare lo stesso messaggio nei diversi ambiti: “il conflitto va sempre evitato” (Yomana 08/01/14).

## **6.2. Hawennet**

Una caratteristica comune ai tigrini è che appartengono al cosiddetto “*hawennet*”, che letteralmente significa “brother-hood”, fratellanza, dalla parola “*hawi*” (አዎ), fratello. Questo sistema, ancora molto presente nelle zone rurali, è ampiamente conosciuto anche in quelle urbane e ha molte implicazioni nel mantenimento della coesione sociale. Un *hawennet* è composto da tutti i membri in linea paterna che condividono un antenato comune all’interno di sette generazioni. Il legame tra i membri dello stesso lignaggio può essere molto stretto. Questo crea un forte senso di appartenenza. I membri di un *hawennet* sono legati gli uni con gli altri da un set di obbligazioni reciproche, il che non solo genera fiducia e appiana le gerarchie, ma contribuisce a creare un contesto in cui ognuno si sente beneficiario di un certo grado di sicurezza, poiché in caso di bisogno tutti i membri sono tenuti a soccorrersi (Smidt W. 2007).

Un altro termine interessante, utilizzato sia in Eritrea sia in Tigray, è quello di *weledo* (a volte *tiwiledi*) che significa “the ones born of” (Smidt W. 2010: 75). È un termine che esprime un forte senso di appartenenza all’interno di una rete di obblighi familiari. Per esempio, la creazione di sottogruppi è basata sull’idea di un discendente comune che crea un senso di sicurezza e rafforza il sistema di doveri reciproci. Al di sotto dei *weledo* ci sono unità più piccole, lignaggi minori che includono le linee materne e che sono spesso chiamati *inda*.

Un altro termine diffuso è *deqqi* (figlio di), che può riferirsi al figlio di un anziano ancora in vita o anche a tutti gli abitanti del paese (*deqqi* Tigray), creando così un

legame quasi genealogico tra i membri del popolo. Infine “anyone ‘belonging to us’ can be included to the rhetoric of parentage” (ivi: 2010: 76): in tal senso i tigrini sono tutti fratelli, mangiano le stesse cose, hanno lo stesso sangue (‘zer’i’ significa “being of the same blood”).

In tempi di insicurezza, i tigrini tendono ad autodefinirsi come un popolo pacifico, unito da un forte legame, sia in ambito culturale che politico: tutti i tigrini sono fratelli, sono uniti gli uni agli altri, dunque non ci sono conflitti. Questa idea, che si basa sulla convinzione che parlare di coesione sociale porti effettivamente ad una situazione di armonia, fa parte di una lunga tradizione e si manifesta anche attraverso le auto-denominazioni. Ad esempio il termine “Habesha” è permeato da connotazioni positive e da un forte sentimento di appartenenza (Smidt W. 2007).

A partire dal concetto di “brotherhood” e dalla diffusa ‘retorica’ sulla comune discendenza, che prevede che tutti siano tenuti ad aiutarsi in caso di necessità, nascono sistemi di risoluzione dei conflitti per scongiurare qualsiasi evento che possa minacciare la coesione interna al gruppo. In tali pratiche gli anziani hanno una grande autorità nel riappacificare le parti.

I concetti di “conflict” e “negotiation” sono infine tra loro interconnessi. In entrambi i casi due parti (due gruppi o due individui) sperano di avere la meglio o per lo meno di evitare una sconfitta. Come non c’è società senza negoziazione, non ci può essere società senza conflitto. La domanda che ci si pone è come i conflitti siano gestiti, come siano integrati in essa, sottoposti a delle regole (Zartman W. 2008).

### **6.3. Erqi Enderta**

Fesehatsion Teka , un uomo di circa 61 anni che lavora a Macallè in un ufficio del *Tigray culture and tourism agency*, mi ha parlato di un tipo di mediazione tipico della zona di Enderta e chiamato appunto *erqi Enderta* (“erqi”, ሰርቂ, sta per

“riconciliazione”). Si tratta di uno specifico tipo di mediazione delle dispute che si basa sulla perfetta imparzialità dei mediatori *shmagiletat*: nessuna delle due parti coinvolte nella disputa sarà avvantaggiata e, nei casi in cui è prevista una divisione dei beni ed è possibile farlo, questi ultimi saranno distribuiti in parti uguali.

Enderta o Inderta è una regione montuosa del Tigray sud-occidentale, si estende tra le regioni Aulalò e Gheraltà a nord, il Tembien a occidente e il Seloà a Sud. Per quanto riguarda il concetto di *erqi* (ዕርቂ), tradizionalmente veniva eletto un gruppo di anziani da ogni *weredas* della regione per servire come mediatori e operatori di pace tra gli abitanti dei quartieri in caso di rivalità, rivolte e controversie. A questi anziani veniva conferita una certa autorità a livello di provincia, erano considerati come dei rappresentanti legali nei diversi distretti. Si tratta di un vecchio processo democratico nel quale gli anziani eletti rappresentano il collegio elettorale nelle questioni sociali, politiche e governative all'interno dell'Impero etiope (Bauer D.F. 1975).

Il concetto di *erqi Enderta* è stato spesso menzionato dagli informatori con cui sono entrata in contatto, in particolare in riferimento ad una delle qualità principali dei “mediatori” scelti per risolvere le controversie di quartiere: la capacità di essere imparziali. Fesehatsion Teka mi ha raccontato una storia per spiegarmi in cosa consiste la mediazione in Enderta, che cosa la caratterizza e la distingue da altre forme di mediazione. È un pomeriggio di metà gennaio, siamo seduti al bar Yourdanos dove siamo soliti incontrarci e chiacchierare:

Ti racconto una storia divertente – mi dice mentre sorseggia il tè - così capirai cosa vuol dire *erqi Enderta*: si dice che un giorno una donna rimase incinta dopo essere stata con due uomini, tanto da non poter stabilire chi fosse il padre. “Il figlio è mio!”, sostenevano entrambi. Iniziarono a litigare perché tutti e due pretendevano di dover sposare la donna, ma per fortuna intervenne un uomo saggio e astuto e trovò un compromesso. “Facciamo così – disse – Dalla pancia in su la donna è tua, dalla pancia in giù è tua.” Questo vuol dire *erqi Enderta*, vuol

dire che entrambe le parti coinvolte nella disputa vengono accontentate e non ci sono favoreggiamenti (Fesehatsion Teka 07/02/14).

È un concetto emerso più volte, poiché il valore di una buona mediazione sta proprio nella capacità di essere imparziali, di non favorire una delle parti, sapendo trovare la soluzione che accontenti tutti.

Helluf Tsefai è stato eletto mediatore a *wereda semèn*: ha circa 68 anni e mi parla spesso dei concetti di mediazione e riconciliazione. Avrà un ruolo importante per la mia ricerca di campo, facendomi entrare in contatto con altri mediatori e dedicando tempo per arricchire le spiegazioni con storie ed esempi, in modo da farmi capire nei dettagli il senso di ogni mediazione.

Andavo spesso a casa sua: mi ospitava offrendomi *bunna* (ቡና, il caffè) ed *enjera* (እንጅራ), mi invitava durante le feste *tsebel* (ፀበል, celebrazioni in onore dei santi), mi ha presentato ad amici e parenti. È un uomo alto e dal portamento autorevole, i capelli corti sono bianchissimi, gli occhi castani sembrano chiari in confronto al colore della pelle. Le folte sopracciglia sono ancora nere, si muovono accentuando l'espressività dei suoi gesti e delle parole. A primo impatto può sembrare con lo sguardo stanco, le palpebre cadenti, ma ad ogni domanda Helluf si anima e si scatena in un monologo di spiegazioni, talvolta solo verbalmente, rimanendo composto sulla poltrona, talvolta mimando i suoi racconti.

Quando parliamo di mediazione – mi spiega - possiamo partire dai casi semplici che avvengono in famiglia: ad esempio una lite tra bambini o una discussione tra vicini di casa. Ma poi possono esserci conflitti più difficili, in cui due o più individui esigono che gli vengano dati dei soldi o beni di altro tipo: “questo spetta a me e non a te!” – esclama mimando i due litiganti - Quando due persone iniziano a litigare in questo modo possono rivolgersi alla court, ma dal momento che la court impiega molto tempo per risolvere il problema c'è una alternativa migliore chiamata *erqi Enderta*. È conosciuta nell'area di Enderta, dove le decisioni sono prese in maniera imparziale, dove i beni vengono divisi equamente: “questo spetta a te e questo a te”, esclama il mediatore facendo

contenti tutti. In questo modo coloro che litigano trovano un accordo: l'amore e la pace regnano su di loro e si decide di mangiare e di bere insieme per festeggiare. Tutto ciò appartiene alla nostra cultura (Helluf Tsefai 09/01/14).

“Quando due persone iniziano a litigare in questo modo possono rivolgersi alla court, ma dal momento che la court impiega molto tempo per risolvere il problema c'è una alternativa migliore...” Questo concetto, espresso da Helluf Tsefai come da altri informatori, è molto importante per capire il valore della mediazione nella cultura etiopica e ben si sposa con la massima “justice delayed is justice denied”.

La frequente espressione ADR (Alternative Dispute Resolution) indica alcune forme di giustizia cosiddette ‘alternative’, al di fuori delle istituzioni legali statali, in grado di suggerire nuovi modi di risoluzione dei conflitti: metodi più veloci ed efficaci per il mantenimento dell'armonia sociale. Sono meccanismi che presumibilmente dovrebbero migliorare la condizione di tutti i membri coinvolti nella disputa, limitando i disagi a cui sottopongono le complesse procedure dei tribunali, in primo luogo la perdita di tempo e gli alti costi (Gulbetie H. 2005).

Ma in molte regioni etiopiche queste forme di ADR sono piuttosto forti, giocano un ruolo talmente importante che il termine ‘alternative’ suona riduttivo. In certi casi possono essere considerate il sistema legale di base. Lo stesso vale per l'aggettivo ‘informal’, utilizzato in molti studi per indicare istituzioni non formalmente riconosciute, non operanti sulla base di documenti scritti e non organizzate all'interno di una struttura gerarchica. Viene infatti utilizzata l'espressione “Informal Dispute Resolution” (IDR) in riferimento alla natura flessibile e ‘informale’ delle istituzioni prese in considerazione. Ma anche in questo caso il termine ‘informal’ può essere riduttivo. Nel contesto etiopico molte di queste istituzioni hanno elaborato regole che sono diventate gradatamente ‘formali’, fino a collaborare con le autorità statali o a ricevere riconoscimento e supporto (Pankhurst A.; Getachew A. 2008).

In tutti i casi, l'insieme di regole, proverbi, storie proprie della cosiddetta "customary law", a prescindere dal fatto che siano tramandate solo oralmente o anche in forma scritta, che ottengano un riconoscimento formale dalle autorità statali o meno, rivestono un ruolo fondamentale nei processi di mediazione. In tal senso la distinzione tra 'formal' e 'informal' diventa sterile. Si potrebbe dire: la legge è fatta anche di questo.

L'esigenza di mediazione è molto forte. Mediare diventa quasi un obbligo morale per chi si trova nelle condizioni di poterlo fare. Nel caso in cui emerga una disputa è molto importante che venga risolta all'interno del gruppo. Fino a che il conflitto rimane interno viene considerato inoffensivo e gestibile dagli anziani. Quando viene espressa apertamente una forma di dissenso nei confronti del tentativo di riconciliazione, viene anche interpretata come atteggiamento ostile e contrario all'ideale di unità di gruppo. In definitiva, ci si trova davanti ad una società allo stesso tempo inclusiva ed esclusiva: chi vuole farne parte è il benvenuto, ma ogni forma di dissenso può condurre ad una totale esclusione (Smidt W. e Abraham K. 2007).

Nella nostra cultura – sostiene Helluf Tsefai - la mediazione è come un obbligo, non possiamo farne a meno. Ad esempio, se io ti aiuto a mediare adesso, tu aiuterai mio figlio domani. Macallè si trova ad Enderta e il modo in cui noi mediamo è il più efficace di tutti. Qui infatti entrambi i litiganti vengono accontentati, la punizione e il risarcimento sono divisi in parti uguali. È considerato un tabù rifiutare la decisione presa dagli anziani mediatori. Chi rifiuta tale decisione non è accolto bene dalla società perché è come se stesse andando contro le leggi del Paese e sarà maledetto (Helluf 16/01/14).

Parlare di *erqi Enderta* diventa un modo per ritornare ai concetti di *hawennet*, solidarietà e coesione, un modo attraverso cui gli interlocutori elogiano la propria cultura ed esaltano gli ideali di fratellanza e tolleranza. In tal senso *erqi Enderta* viene messo in contrapposizione con altri sistemi di mediazione, viene descritto come l'unico vero sistema in grado di far valere il principio dell'imparzialità.

La mediazione è molto importante in Etiopia – continua Hellùf Tsefai – ogni regione ha i suoi mediatori, i suoi sistemi di riconciliazione. Ma non tutti sono in grado di essere imparziali, è facile dare ragione ad uno dei due litiganti e lasciare scontento l'altro. Ecco perché *erqi Enderta* è un sistema così conosciuto, ne sentirai parlare. Perché i mediatori di questa regione hanno il dono dell'imparzialità. Grazie a questo dono i due contendenti ritorneranno a casa sereni, forse nascerà una nuova amicizia (Hellùf 16/01/14).

In definitiva, molti tigrini sembrano essere catturati da un sogno: il sogno dell'armonia. Il discorso sull'unità del popolo è molto frequente ed è il riflesso di tale sogno. Alla base dei meccanismi di risoluzione dei conflitti c'è infatti il principio della tolleranza e dell'imparzialità, nel tentativo di trovare un punto di incontro che eviti l'inasprimento della disputa in corso e abbia come effetto un rafforzamento dei sentimenti di amicizia.

Hellùf Tsefai ha riassunto tale principio raccontando una storia efficace:

Storie di questo genere – ha spiegato - le raccontiamo noi mediatori per far capire ai litiganti quanto sia importante essere tolleranti, trovare una soluzione pacifica. Quello che ti sto per raccontare è il comportamento ideale da seguire quando si subisce un torto. La vittima in questo caso è un padre che ha perso il figlio, una persona saggia che riesce a far valere il buon senso anche dinnanzi al dolore. Allo stesso tempo, anche il padre dell'assassino è un uomo saggio e da questa esperienza nascerà una nuova amicizia:

*Un giorno a Qwiha un uomo molto saggio, un grande mediatore stimato da tutti, subì un grande torto. Un giovane di un altro villaggio uccise suo figlio dopo una disputa. Quando venne a sapere di questa disgrazia disse: “speriamo che il padre dell'assassino sia una persona di buon senso, speriamo che sappia farsi perdonare”. Tutti si sentirono confusi sentendo queste parole: egli non cercava una vendetta immediata. Infatti accadde che molto presto il padre dell'assassino si presentò a casa sua accompagnato da preti e anziani del villaggio e portando con sé molti*

*doni: burro, miele, asini e altri doni. Portava con sé un figlio (l'assassino) alla sua destra e un altro figlio innocente alla sua sinistra. Improvvisamente puntò un coltello sul collo del figlio colpevole e parlò: "mio figlio ha ucciso tuo figlio, dunque io gli punto un coltello alla gola per ucciderlo qui davanti ai tuoi occhi. Ti ho portato l'altro mio figlio innocente che rimarrà qui con te, ti servirà per il resto della vita al posto del tuo povero figlio rimasto ucciso". Il padre della vittima rispose prima che il vecchio compisse il gesto estremo: "tuo figlio non sarà ucciso, io lo perdono e prometto mia figlia in sposa al figlio innocente che hai portato qui per servirmi". In questo modo prevalse la pace e nacque una nuova amicizia.*

#### **6.4. Chi ha il diavolo alle sue spalle**

Cosa succede se le decisioni prese dal mediatore non vengono prese in considerazione dai contendenti? Secondo le parole di Helluf e di altri interlocutori "è considerato un tabù rifiutare la decisione presa dagli anziani mediatori. Chi rifiuta tale decisione non è accolto bene dalla società perché è come se stesse andando contro le leggi del Paese e sarà maledetto". Questa concezione include i concetti di "benedire" e "maledire" che sono emersi più volte nel corso della ricerca sul campo. Ma chi è che maledice o benedice?

Introduco brevemente i concetti di "benedire" (*barèkhie*, ባረኽ) e "maledire" (*morgam*, maledizione, ሞርጋም) a partire dal dialogo con un ragazzo. Si tratta di Michael (non è il suo vero nome, ma così si fa chiamare dagli amici data la sua passione per Michael Jackson). È un giovane di 19 anni, mi è capitato di fare con lui lunghe camminate durante il secondo mese di campo. Mi ha mostrato diverse zone di Macallè, mi ha portata nel piccolo villaggio di Gambella appena fuori da Macallè (da non confondere con la città Gambella, capoluogo della regione omonima nell'Etiopia occidentale), dove ho potuto conoscere il padre e le sorelle. Un giorno, passeggiando lungo la *kebelle* 05, mi ha fatto notare i drappi rossi

appesi ai bastoni di legno fuori da alcune case. “Vuol dire che dentro quelle case stanno bevendo il *suwa*”, mi spiega. E in effetti qualche tempo dopo mi ha permesso di visitare le *suwa house* e di conoscere gli anziani che le frequentavano.

Noi giovani non abbiamo tanto di cui parlare con chi è più anziano – dice – Loro parlano del passato, noi parliamo del futuro. Ci criticano, non ci capiscono, mi dicono di tagliarmi i capelli. Credono che pensiamo solo a bere, ma questo non è vero. Spesso me ne frego di quello che dicono (Michael 07/11/13).

Ma qualche giorno dopo dice qualcosa di diverso:

Mi prendo molto cura di mio padre. Vive a Gambella, appena fuori da Macallè, vende polli. Sai, è molto importante rispettare gli anziani. Se li rispetti e gli dai ascolto loro ti benedicono. È la benedizione del signore su di te, vuol dire che le cose ti andranno bene. Se non lo fai ti maledicono. Non è una bella cosa (Michael 06/12/13).

Una delle facoltà attribuite agli anziani sembrerebbe dunque quella di benedire e maledire:

Gli anziani hanno ricevuto una benedizione da Dio, per questo sono riusciti a raggiungere una certa età – aggiunge Michael - Dunque se li rispetti e li onori, e loro ti benedicono, riceverai anche tu una benedizione per la vita. Se non li rispetti e li insulti, al contrario ti malediranno. Devi rispettarli perché possa nascere in loro un affetto nei tuoi confronti che li porti a svelarti i segreti di una vita sana. Solo così potrai sapere come vivere bene e a lungo. Se dai dei soldi ad un anziano, se gli porti del cibo e lo tratti con reverenza egli ti benedirà prima che tu te ne vada. Ma se sei scortese con lui e gli manchi di rispetto egli ti dirà: ‘osi maltrattarmi solo perché ti credi giovane e forte? Starai a vedere!’ e ti maledice.

Nelle affermazioni di Michael emergono delle contraddizioni. Il giovane inizialmente elenca una serie di elementi che rendono impossibile la comunicazione con gli anziani (“loro parlano del passato, noi parliamo del

futuro”, “ci criticano, non ci capiscono”, “spesso me ne frego di quello che dicono”), ma poi sostiene che è importante ricevere una benedizione da loro e che per farlo bisogna conquistarne la stima e la benevolenza (“devi rispettarli”, “solo così potrai sapere come vivere bene e a lungo”).

La capacità di benedire o maledire sembrerebbe legata all’accumulo di esperienza e saggezza nel corso della vita. Allo stesso tempo si tratta di una facoltà che deriva da Dio: più invecchi e più sei vicino a Dio, più invecchi e più puoi discernere con chiarezza il bene dal male. Se il potere di benedire deriva da Dio e si ottiene infatti in quel periodo della vita in cui si è a Lui più vicini (“gli anziani hanno ricevuto una benedizione da Dio, per questo sono riusciti a raggiungere una certa età”), l’anziano diventa una sorta di intermediario.

Alcuni informatori sostengono tuttavia che ricevere una benedizione o una maledizione siano effetti automatici della propria condotta di vita, positiva o negativa. Secondo tale punto di vista la facoltà di benedire e maledire verrebbe esercitata direttamente da Dio, senza la presenza di intermediari, e in tal caso gli anziani non avrebbero un gran potere di intervento. A tal proposito Martha, una giovane studentessa di 24 anni, mi disse:

tutto dipende dalla nostra condotta. La Bibbia recita di onorare il padre e la madre. Se non lo fai è come se ti stessi maledicendo da solo (Martha 20/01/14).

Quest’ultimo concetto emerge anche nei discorsi che riguardano la funzione di mediazione degli anziani nei conflitti. Chi non dà ascolto al mediatore in qualche modo viene maledetto, non tanto dal mediatore in sé, ma dalla società e da Dio. Questo perché andare contro la mediazione vuol dire andare contro il concetto di “brotherhood” e di coesione sociale propri della cultura tigrina.

Al tal proposito cito una storia che mi è stata raccontata più volte e che viene utilizzata dai mediatori per convincere i contendenti a dare ascolto alle loro decisioni:

*Colui che non segue le decisioni dello shmagile ha il diavolo alle sue spalle. Un giorno una donna sterile aveva pregato Satana perché la guarisse e le permettesse di avere un figlio: in cambio gli avrebbe donato un gabi<sup>40</sup>. Quando rimase incinta cominciò a cercarlo per mantenere la promessa. Cercò ovunque, ma non riuscì a trovarlo. Quando si rivolse ai mediatori, che da tempo stavano cercando di risolvere una disputa ostacolati da un uomo che non concordava con le loro decisioni, le dissero: “troverai Satana alle spalle dell’uomo che non ci ascolta”. Così lei seguì tale uomo e gli disse: “cerco Satana perché devo dargli un gabi, ma i mediatori mi hanno detto che Satana è alle tue spalle”. L’uomo, meravigliato e mortificato, si liberò di Satana e decise di concordare con le decisioni dei mediatori.*

Tale storia è emersa più volte nel corso delle conversazioni intrattenute con gli *shmagiletat* di quartiere. Mi è stata presentata come storia che viene raccontata durante lo *shmagilina*, il processo di mediazione, per convincere i litiganti a seguire i consigli dei mediatori. Non concordare con le decisioni prese dagli *shmagiletat* comporta una maledizione dall’alto perché vuol dire andare contro il concetto di coesione sociale. Non è tanto il mediatore che maledice, la maledizione è effetto spontaneo di chi ostacola il processo di riconciliazione. Conseguentemente, colui che lo fa “ha il diavolo alle sue spalle.”

## **6.5. Shmagile e Shmagilina**

*Shmagile* (ሸማገሌ) è colui che svolge un ruolo di controllo sociale, con l’intento di assicurare l’equilibrio della società e la sua conformità a rispettare norme e valori. I mediatori sono uomini influenti nella società e rispettati per la loro saggezza ed esperienza di vita, sono conosciuti per la loro abilità a persuadere e a risolvere le

---

<sup>40</sup> Il *gabi* è un panno in cotone indossato da molti etiopi ed eritrei, si porta sulle spalle e copre la parte superiore del corpo. A differenza del *kuta* (indossato da uomini) e del *netela* (indossato da donne) a due strati, si compone di quattro strati (Collins L. 2013).

dispute in famiglia e all'interno della comunità in generale, soprattutto per quanto riguarda questioni di matrimonio, di proprietà, reati di vario tipo, fino ad essere un mezzo di mediazione, se necessario, tra il governo e la comunità (Sharaby R. 2012).

Il termine *shmagile* (ሸማግሌ) nel dizionario amarico denota, oltre che l'età, 'a peace-maker, reconciler and/or mediator'. Il processo di mediazione e risoluzione delle dispute viene definito con il termine *shmagilina*, "a noun derived from the word for 'elder' which one might translate as 'eldering' (Pankhurst A. 1992). Se le parti coinvolte nella disputa non concordano con il verdetto emesso dai mediatori, sono costretti a portare il caso alle istituzioni legali superiori. Esistono diversi esempi di istituzioni regionali che coinvolgono gli anziani operanti a livello locale. Questi mediatori cercano di valorizzare le virtù culturali, riparano relazioni a rischio e ottengono così il consenso sociale, confidando nella libera partecipazione dei litiganti al processo di mediazione (Giday 2000).

Lo *shmagilina* viene infatti avviato per volere di entrambi i litiganti, o dei loro amici e parenti. Gli 'anziani' agiscono "with reference to orally transmitted customary norms" (Pankhurst A. e Getachew A. 2008: 15): come prima cosa convocano e ascoltano le parti coinvolte nel conflitto, poi li congedano per discutere del caso e raggiungere il consenso su un verdetto. Alcuni casi esigono un compenso (*kassa*, ካሕሳ) per la vittima, altri si chiudono facendo valere il principio della tolleranza e del perdono, 'forgiveness in the name of God' (Getachew A. 2008).

A tal proposito, spiega Amsaleka, mediatore nella *kebelle* 18:

All'inizio sono solo i membri *shmagiletat* che si riuniscono per parlare del problema, poi fanno sedere separatamente i litiganti e parlano individualmente con ognuno di loro, per poi raccogliere le opinioni di ogni individuo. A questo punto si riuniscono nuovamente tra di loro per discutere del punto di vista degli individui coinvolti nella disputa e trovano una soluzione. A questo punto cerchiamo di convincere i soggetti interessati a concordare con la nostra idea [...]

Può capitare che colui che ha sbagliato debba pagare un risarcimento (*kassa*, ካሕሳ), ma mentre la court impone un risarcimento pesante, noi mediatori facciamo il possibile perché sia leggero e spesso chiediamo che sia usato per la cena degli *shmagiletat*, il pasto collettivo (Amsaleka usa il termine *dörär*, ድራር, cena) che consumiamo insieme per festeggiare quando il caso è stato risolto. Ma l'obiettivo più alto durante lo *shmagilina* è il perdono (*mihret*, ምሕረት). Il mediatore rende tutto più semplice, lavora con onestà e per la pace, fa sì che non ci siano tradimenti e vendette tra le famiglie dei contendenti (Amsaleka 13/12/13).

La Costituzione dell'Etiopia permette l'aggiudicazione di controversie relative a questioni personali e familiari in conformità con le leggi religiose o consuetudinarie, ma solo con il consenso di tutte le parti coinvolte nella disputa (Sage C. e Woolcock M. 2008). Teoricamente, la legge tradizionale e il sistema giuridico formale, operano in tandem, piuttosto che in conflitto. Il riconoscimento ufficiale può essere concesso a entrambi i tribunali religiosi e consuetudinari. Allo stesso tempo, ci possono essere settori in cui i due sistemi legali, quello tradizionale e quello ufficiale, si scontrano significativamente. Va inoltre considerato che il diritto consuetudinario varia a seconda della località e delle tradizioni locali, e non è codificato (The World Bank: 2004).

L'articolo 34 (4) della Costituzione della Repubblica Democratica Federale di Etiopia (1995) recita che “in accordance with provisions to be specified by law, a law giving recognition to marriage concluded under systems of religious or customary laws may be enacted” e che “this Constitution shall not preclude the adjudication of disputes relating to personal and family laws in accordance with religious or customary laws, with the consent of the parties to the dispute” (5).

L'articolo 78 (5) riassume che “pursuant to sub-Article 5 of Article 34 the House of Peoples' Representatives and State Councils can establish or give official recognition to religious and customary courts. Religious and customary courts that had state recognition and functioned prior to the adoption of the Constitution shall be organized on the basis of recognition accorded to them by this Constitution”.

I sistemi giuridici consuetudinari o ‘tradizionali’ non sono ancora apertamente istituiti dalla legge, nonostante il loro riconoscimento costituzionale. A differenza delle *social courts*, sono solo riconosciuti, ma non creati, dalla legge.

L'autorità di questi tribunali deriva dalla tradizione, si sono evoluti da commissioni tradizionali o consigli di anziani operanti soprattutto nelle zone rurali. All'interno di un sistema giuridico plurale, quale quello etiope, può succedere che i sistemi consuetudinari e tradizionali entrino in conflitto con le disposizioni e i diritti previsti dalla Costituzione vigente, ma il fatto che continuano ad essere molto vissuti fa sì che le stesse istituzioni giuridiche statali ritengano necessario il loro riconoscimento e il loro esplicito inglobamento nel sistema. Rafforzare i tribunali tradizionali, a patto che tengano conto dei principi costituzionali, diventa un modo per smaltire le mansioni dei tribunali statali. Quest'ultimo vantaggio ben si sposa con le esigenze degli utenti, per i quali ricorrere ai sistemi cosiddetti ‘tradizionali’ diventa un modo per risparmiare tempo e soldi. Non solo i casi presumibilmente dovrebbero essere risolti in tempi più veloci, ma ad esempio gli abitanti dei villaggi hanno così la possibilità di evitare un lungo viaggio verso i tribunali ‘formali’ della città (The World Bank: 2004).

Yomana, un uomo di 42 anni, coordinatore dell'ufficio di amministrazione a *wereda Semén* a Macallè, spiega:

Vuoi sapere perché è meglio ricorrere ai mediatori? Perché le persone non vogliono perdere tempo, sono stanchi di spostarsi da un luogo ad un altro, dal villaggio alla città, dalla città al villaggio, mentre aspettano che il tribunale prenda una decisione. Prova a pensare a quanto tempo ci può mettere un tribunale ad emanare una sentenza! Prima vai dalla polizia, poi finisci al tribunale, aspetti il testimone, fai avanti e indietro... Invece se ti rivolgi ad un mediatore risparmi del tempo. Inoltre risparmi dei soldi. Come terza cosa una volta che il caso è chiuso rimani in buoni rapporti con il tuo rivale. Non sarà più un rivale, sarà un amico perché i mediatori sanno essere imparziali e sanno creare una atmosfera di

amicizia. I mediatori fanno tutto questo per amore della società, non vengono mai pagati (Yomana 08/01/14).

Il regno della giustizia ‘tradizionale’ è per molti etiopi il mondo giudiziario più efficace e tangibile e attualmente permette un livello di accesso consistente. Per questo i programmi di riforme interne ai sistemi giuridici locali, operano con l’obiettivo di mettere in pratica scelte strategiche che migliorino l’accesso alla giustizia a tutti i livelli della comunità (The World Bank: 2008).

*Shmagile*, il mediatore, è dunque qualcuno in grado di intervenire in una disputa riappacificando le parti: qualcuno in grado di assicurare il perdono. È una forma di giustizia riconciliativa con scopo riparativo perseguito all’interno delle famiglie e nel vicinato, attraverso l’applicazione di precise regole procedurali, dove si dà spazio alla mediazione tra l’accusato e la parte offesa.

In questo modo la parte offesa assume un ruolo centrale nel processo ed è moralmente obbligata ad accettare la soluzione proposta dal mediatore, per il bene di tutto il vicinato e quindi della società. Tutti, poi, hanno l’obbligo di dimenticare la disputa, di seppellire odi e rancori. La mediazione ha come obiettivo quello di riconsegnare dignità al colpevole che riconoscendo l’errore, accetta di agire in vista della riparazione.

Il concetto di *shmagile* (ሸማግሌ, mediatore), o *oaraki* (ዓራቂ), riconciliatore, è così spiegato da Yomana:

Se nasce una disputa o un disaccordo tra gli uomini possono succedere due cose: o i contendenti riescono a risolvere per conto loro il problema e a riportare la pace... oppure chiamano una terza persona che porti pace tra di loro. Noi chiamiamo questo terzo *oaraki* (peacemaker), *shmagile* (mediator). Questo mediatore partecipa ai problemi delle persone, dà dei consigli e prende delle decisioni importanti senza danneggiare nessuno. Al contrario i tribunali (courts) non possono mai essere imparziali, finiscono sempre con il favorire una delle parti. La court non prende mai una decisione che renda entrambi i litiganti felici,

accontenta solo uno di loro. Chi vince il caso sarà felice, chi non lo vince sarà scontento. Il mediatore al contrario crea una atmosfera serena per cui la vittima quasi dimentica il torto subito e può nascere una nuova amicizia.

Hellùf Tsefai spiega come inizia il processo di mediazione (*shmagiletat*):

Quando c'è un litigio vengono convocati 3 o 5 mediatori (*shmagiletat*). Se sei stato chiamato ti presenti dinnanzi a coloro che hanno litigato. Ad esempio io, che sono il coordinatore del mio consiglio di mediatori, dirò: “il mio nome è Hellùf Tsefai, vivo a *wereda semèn, kebele 03*”. E gli altri mediatori fanno lo stesso. A quel punto chiediamo a coloro che hanno litigato di spiegarci il problema, gli diciamo che siamo disponibili ad aiutarli, gli chiediamo se accettano il nostro aiuto. Domandiamo gentilmente: “cosa possiamo fare per voi? Possiamo discutere con ognuno di voi separatamente o preferite che parliamo direttamente tutti insieme?” Quando ci hanno spiegato il loro problema diciamo: “comportatevi come fratelli. Se tu ti rivolgi alla court potrai vincere, ma poi il tuo avversario farà appello e inizierà un processo infinito che ti porterà fino ad Addis Abeba e ti porterai dentro anche tanta rabbia e rancore. Invece se ti rivolgi a noi mediatori, come facevano i nostri antenati, come prima cosa risparmierai del tempo prezioso, in secondo luogo potrebbe nascere un buon rapporto tra due persone che prima si odiavano.” A questo punto coloro che hanno litigato diranno: “ok, accettiamo i consigli dello *shmagile*.” Noi li ringraziamo e li benediciamo: “che Dio vi conceda tutto il bene che vi meritate” (Hellùf Tsefai 12/02/14).

## 6.6. Chi media?

Quasi tutti gli *shmagiletat* che ho incontrato hanno una età compresa tra i sessanta e gli ottanta anni. Ciò non toglie che in teoria, secondo quanto affermano i soggetti intervistati, chiunque possa partecipare al processo di mediazione. Certo, “secondo la nostra tradizione...”, mi è stato spesso detto, è il saggio, l'anziano, che viene scelto per risolvere la disputa. Ma se un giovane è capace di

sorprendere, mostrandosi più maturo e assennato di quanto ci si aspetti da un individuo della sua età, nessuno vieta che venga coinvolto nel processo di mediazione.

A tal proposito cito Mahari, mediatore nella *kebelle* 05. Ha 68 anni, lavora come guardiano del centro Don Bosco e partecipa alla mediazione di quartiere come volontario.

Ciò che conta nella mediazione non è l'età, ma è l'onestà, la saggezza. La nostra cultura vuole che chi abbia esperienza venga scelto nei processi di mediazione e per avere esperienza devi avere una certa età, devi aver affrontato le difficoltà della vita... Ma anche un giovane può essere saggio. Non è frequente, ma può accadere [...] Ad esempio qualche mese fa qui nel vicinato ci fu un litigio tra madre e figlio. Il figlio aveva preso una brutta strada: non lavorava, non studiava, beveva e fumava *khat*. La madre stava per cacciarlo di casa e io intervenni con altri parenti della donna. Un amico del figlio arrivò nel mezzo della mediazione e chiese: "posso aiutarvi? non sono venuto prima perché temevo di creare problemi e di invadere i vostri spazi". Sorpresi e ammirati dalla sua umiltà, oggi rara tra i giovani, gli abbiamo subito detto che avremmo lasciato a lui la responsabilità di risolvere il caso [...] Grazie a lui adesso madre e figlio sono in pace e devo dire che quel giovane mi risparmiò un bel lavoro (Mahari 27/12/13).

Il concetto di mediazione affiora fin dall'infanzia nella vita dei soggetti, è un dovere morale di cui tutti devono farsi carico. Viene insegnato che di fronte ad una controversia qualcuno debba sempre intervenire e mediare, preferibilmente la persona più grande e matura:

Facciamo esperienza della mediazione fin dall'infanzia – continua Mahari - Fin da piccoli ci viene insegnato che se, giocando in gruppo, qualche bambino inizia a litigare, gli altri non possono far finta di niente. È importante che immediatamente uno o più bambini esterni si intromettano e cerchino di cambiare la situazione. Se la situazione degenera andiamo a chiamare un fratello più grande, un papà, un nonno, dipende dall'entità della disputa.

Ci sono particolari situazioni della vita quotidiana che effettivamente coinvolgono solo i giovani, come le semplici liti tra bambini o ragazzi. In tal caso non sempre è necessaria la presenza dell'anziano. Ma se la situazione degenera, o se il caso va al di là della semplice disputa fra ragazzi, allora è richiesta la presenza di qualcuno che abbia una certa esperienza di vita.

Cito una conversazione avvenuta nella famiglia di Afewerki Kahsu Haylu, di cui ero ospite. Afewerki è un ragazzo di venticinque anni che ha lavorato per me come interprete: sono andata a casa sua, a *kebelle 17*, appena due traverse dopo la mia abitazione. Lì ho intervistato Akeza, la nonna ultrasettantenne che avevo precedentemente conosciuto, ma ben presto si sono aggiunte altre persone alla conversazione: prima Medhin, la madre di Afewerki, che ci ha servito *bunna ed enjera*; poi Firehiwet, la sorella di Afewerki, una ragazza di circa venti anni; infine Birhane, un giovane amico di famiglia, di qualche anno più grande di Afewerki. Tutti e cinque seduti sul divano intorno al tavolo, sorseggiando il nostro caffè, abbiamo parlato della figura del mediatore, introducendo il tema dell'età:

MEDHIN: no, non ci sono limiti di età. Chiunque può mediare in una disputa se ha la capacità di farlo.

FIREHIWET: l'età non conta più di tanto, contano le tue qualità.

MEDHIN: ciò che conta è la tua conoscenza. Anche un giovane se ha i requisiti giusti può essere scelto come mediatore...

FIREHIWET: ma di solito solo gli anziani vengono scelti.

AKEZA: I giovani non vengono coinvolti in determinati casi, come ad esempio quelli che riguardano il divorzio. Non potrebbero capire...

FIREHIWET: ...e neanche nelle dispute per il possesso di una terra...

MEDHIN: ...né quando è morto qualcuno. Se c'è stato un incidente stradale per esempio.

AKEZA: In questi casi come fa ad essere coinvolto un giovane? Vengono preferiti gli anziani.

MEDHIN: è vero, ma dipende dalle qualità del giovane. Non conosci Abey Neyru? è stato coinvolto nello shmagilina. Non è vecchio!

AKEZA: è giovane.

MEDHIN: il vicino di Zewdu.

BIRHANE: è suo parente. È il figlio del nipote.

MEDHIN: sì, parlo di lui! Lui viene chiamato nelle mediazioni.

BIRHANE: dipende tutto da quanto è grave il caso da risolvere... ma molto più spesso vengono scelti gli anziani.

FIREHIWET: i giovani possono intervenire, ma ci sono sempre gli anziani a controllare la situazione.

AKEZA: però nel passato erano solo anziani.

FIREHIWET: Sì, ma se ad esempio nasce una lite tra ragazzi della stessa età...

BIRHANE: sì in quel caso il problema tra amici viene risolto tra amici.

FIREHIWET: se litigo con un coetaneo interverrà un altro amico nostro.

MEDHIN: certo, ma quando c'è un crimine serio è diverso... solo se si tratta di un problema semplice, come una lite tra bambini, possono pensarci i giovani a risolverlo. Chiami il fratello maggiore ad esempio.

Ma ci sono dispute che non possono risolvere i giovani... crimini seri come i furti, le risse, gli omicidi...

AKEZA: ma anche se c'è una lite tra marito e moglie.

BIRHANE: perché gli anziani hanno più esperienza.

AKEZA: i giovani in questo caso non hanno esperienza, i giovani imparano ciò che gli anziani gli insegnano (10/12/13).

La presenza dell'anziano nella mediazione non è dunque una condizione imprescindibile, ma dipende dal caso che si presenta. Questo vale soprattutto quando il processo di mediazione sorge spontaneo tra amici o parenti nella risoluzione delle banali dispute quotidiane, cioè nei casi in cui nessuno senta l'esigenza di rivolgersi alle figure istituzionali (non solo alla *social court*, ma anche ai mediatori di quartiere eletti dai residenti di ogni *kebelle*).

Quando le persone devono risolvere un problema molto semplice – sostiene Mahari - scelgono per conto loro dei mediatori, degli anziani nel vicinato per esempio, dei parenti, oppure il prete della chiesa vicino casa. La mediazione è

sempre esistita, è nella natura della nostra cultura. Chiunque può essere scelto per mediare, non solo chi è stato eletto come *shmagile* della *kebelle*. Le persone possono decidere di organizzare una mediazione per conto proprio. Ma appena il problema diventa più serio, quando si rischia di finire alla court, allora sono convocati i mediatori di quartiere (Mahari 27/12/13).

Quando si tratta di casi gestiti dagli *shmagiletat* di quartiere, la presenza degli anziani è invece ritenuta necessaria. Anche nel caso in cui vengano coinvolti i giovani nel processo di mediazione, l'anziano presiede come supervisore. Niente sembra sfuggire al suo controllo:

Se ad esempio la controversia coinvolge due giovani – continua Mahari - ci si chiederà: in questo caso chi è più adatto a mediare? i mediatori di quartiere o un coetaneo dei litiganti? La prima domanda che ci si pone è sempre: chi può avere più influenza sui contendenti? Può essere che in alcuni casi sia necessario chiamare un giovane che risolva la situazione [...] Ma è difficile che i ragazzi si trovino a mediare da soli. Loro devono comunque confrontarsi con gli anziani. Se i giovani iniziano a mediare da soli c'è il rischio che comincino a discutere tra di loro, non concorderanno mai in una decisione. È necessario che ci siano gli anziani a controllare.

La mediazione si può manifestare a diversi livelli: prima di coinvolgere i mediatori eletti nella *kebelle* si può passare per un tipo di mediazione 'familiare', organizzata tra vicini e parenti all'interno delle proprie case. Come spiega Fatima, una anziana signora residente a *kebelle* 18, qualsiasi disputa nel vicinato deve essere scongiurata al più presto perché non venga meno il valore della fratellanza che fa dei vicini una grande famiglia. Riemerge così il concetto di *hawennet* (Smidt W. 2007) rafforzato e custodito dalle pratiche di mediazione:

I miei vicini di casa sono come dei figli, siamo una grande famiglia. Mia figlia vive ad Adua. Se ho un problema di salute e aspetto che lei venga a soccorrermi, forse dovrò attendere troppo. La mia malattia peggiorerà. Ma se chiedo aiuto ai miei vicini, non dovrò aspettare. Tutti sono pronti ad aiutarmi, come io faccio con

loro [...] Anche quando c'è una disputa, tutti ci aiutiamo. Non possiamo rischiare di disgregare la nostra famiglia. Non sono brava a parlare in pubblico, davanti a tante persone. Quindi se il mio vicino litiga con un altro vicino vado a casa sua, parlo prima con uno e poi con l'altro, privatamente (Fatima 27/11/13).

## 6.7. Nel mio villaggio si mediava così...

Adara, una anziana signora residente a *kebelle* 17, si perde nei ricordi della sua infanzia ad Adua, dove è nata ed ha trascorso parte della sua giovinezza prima di sposarsi. Si è poi trasferita a Macallè, dove è nato il marito. Quest'ultimo ha lavorato al mercato, dove vendeva carbone, ma è deceduto da qualche anno.

Adara attualmente prepara e vende *suwa*, inoltre fa parte dei mediatori di quartiere, è un membro di quello che ha definito *Erqi Committee* (comitato di riconciliazione) nella *kebelle* 17. Mi fa accomodare sui cuscini disposti a mo' di poltrona all'entrata della piccola casa, che si trova in un'area non asfaltata a fianco di una chiesa ortodossa in costruzione, disposta lungo un sentiero di case raggruppate che ricordano quasi un piccolo villaggio.

Adara siede di fronte a me: la schiena dritta e il petto in fuori le danno un'aria molto sicura di sé, come raramente capita di vedere in donne anziane. Il tono di voce calmo, ma alto e fermo rafforzano questa impressione:

Ricordo quando ero piccola – esclama con occhi vivaci – e vivevo ad Adua... gli anziani si riunivano su di una montagna, intorno ad un albero. Io li guardavo, sapevo che si riunivano, ma non capivo bene cosa facessero. Crescendo ho cominciato a capire. Prima si riunivano e parlavano tra di loro, poi venivano a casa e parlavano con noi. Svelavano cosa si erano detti sotto quell'albero. Allora chi aveva sbagliato prendeva una pietra e la metteva sulla schiena<sup>41</sup>. Poi si

---

<sup>41</sup> A tal proposito, nella voce “Traditional legal institutions” dell’ *Encyclopaedia Aethiopica* l’antropologo Wolbert Smidt (2007: 513-14) nota: “A conflict might be ended by a ritual submission, the ‘culprit’ carrying a stone on his shoulders (or head) declaring himself culpable [...] Still today, conflicts are often ended by this

piegava, giurava di essere pentito e continuava a inchinarsi, baciava le ginocchia di chi aveva offeso. La persona offesa afferrava la pietra e la gettava a terra. “Ti perdono”, diceva. “Ti perdono in nome del Signore. Dimentichiamo quanto accaduto” [...] Anche oggi facciamo lo stesso, le abitudini si tramandano... Quando scoppia una lite c’è sempre chi cerca di riappacificare le persone. Ci si riunisce in casa, si sceglie un posto tranquillo nel vicinato. Poi chi ha sbagliato prende una foglia e la mette sulla schiena, si inchina e chiede scusa. La foglia si usa se la questione non è grave. Il sasso vuol dire che il torto subito è serio. Ma oggi quando il caso è troppo serio vai direttamente alla *kebelle* del quartiere. Lì ci sono gli *shmagiletat* nominati dal vicinato, ci sono anche io, che sono membro dell’*Erqi Committee* [...] Ma negli uffici della *kebelle* i litiganti si salutano con il bacio, si abbracciano, non mettono la foglia sulla schiena. Quella è una pratica che facciamo a casa... (Adara 12/02/14).

Il confronto tra presente e passato affiora spesso nei discorsi degli informatori, che nel descrivere la propria storia di vita mettono a confronto la vita in città con quella trascorsa nei villaggi di provenienza. Kabbedè Ghermà, un uomo di circa 70 anni, è nato a Gheralta. Ha vissuto lì per molti anni insieme alla moglie e ai quattro figli ed è venuto a Macallè circa dieci anni fa, dopo essere stato lasciato dalla moglie. Adesso lavora come guardiano di una fabbrica di laterizi a *kebelle* 05:

Mia moglie mi aveva tradito. Ero così arrabbiato che sono venuto qui. La pioggia aveva rovinato il raccolto, la vita era sempre più difficile. Sono venuto qui perché ho dei parenti che mi ospitano. Vivo da loro e lavoro tutto il giorno. Qui non mi conosce nessuno, ma a Gheralta ero un guaritore e le persone mi rispettavano. Mi rispettavano perché ero in grado di guarire le scottature. Qui nessuno mi conosce, le persone se ne vanno all’ospedale. Ma ci sono delle pratiche che derivano dai nostri antenati: il *mahgoma* (ማሕጎማ)<sup>42</sup> per esempio. Quando hai un

---

ritual. This constitutes a sort of ‘contractual bond’ obliging both not to begin the conflict again.”

<sup>42</sup> *Mahgoma* (ማሕጎማ) è un termine tigrino che si riferisce ad un intervento curativo tradizionale di salasso.

rigonfiamento devi fare *mahgoma* e filtrare il sangue. Lo stesso vale per le malattie come la malaria: la testa del malato deve essere rasata e si procede con il *mahgoma* in un punto della testa... Le medicine che usavo nel mio villaggio possono essere più efficaci di quelle che utilizzano i dottori qui. Le utilizzavano i nostri antenati. La medicina per le scottature asciuga la scottatura rapidamente. La medicina viene prima schiacciata e pestata, poi viene mischiata con alcune spezie. Se le persone la conoscessero verrebbero da me, noterebbero quanto è utile e avrei tanti clienti. Ma qui non mi conosce nessuno [...] Nel mio villaggio si rivolgevano a me quando c'era un problema da risolvere, perché io ero rispettato da tutti. A volte gli uomini litigavano per una terra, un uomo invadeva quella dell'altro. Allora io gli dicevo: "fate come dico io se non volete finire in tribunale ed essere arrestati!" Poi demarcavo il confine del terreno con una pietra, in questo modo (afferra una pietra e con essa traccia una lunga linea sulla terra) (Kabbedè Ghermà 12/12/13).

Le storie di vita consentono di analizzare la realtà della presenza anziana e il suo significato dal punto di vista del soggetto narrante, permettendo allo stesso tempo di mantenere vivo lo sguardo sulle possibilità e sulle dinamiche di partecipazione degli anziani alla vita collettiva.

I ricordi affiorano, presente e passato si intrecciano e i discorsi sulla mediazione diventano un modo per ridare dignità e valore a chi si sente escluso. L'anziano 'abbandonato' è nostalgico nel ricordare un passato in cui i giovani, non avendo la possibilità di studiare, non decantavano la loro sapienza, ma cercavano nei padri la fonte di saggezza. Allo stesso tempo riacquista consapevolezza della propria 'indispensabilità' sociale non appena si parla delle dispute, delle controversie nel vicinato, dove è richiesto un suo intervento immediato.

In questo scenario gli anziani diventano attori sociali che, avendo sperimentato la propria capacità dialettica e relazionale, possiedono un patrimonio di esperienza potenzialmente capace di aiutare a "sopravvivere" ai mutamenti, contribuendo a costruire nuovi scenari e nuove identità collettive. In tal modo essi sono depositari di una 'memoria sociale' che diventa 'risorsa sociale' solo "in quanto

abilità relazionale, costruita dialogicamente sperimentando, agendo, attraversando le diverse sfere di relazione e gestendo il loro divenire [...] a patto che gli scenari sociali in atto lo permettano” (Carboni S. 2003: 82).

I discorsi dei soggetti intervistati diventano pertanto contraddittori:

Nel passato rispettavamo gli anziani, li lasciavamo sempre passare per primi quando li incontravamo per strada. Ma oggi non accade più. È il risultato della modernizzazione. I giovani pensano solo a seguire lo sviluppo e si dimenticano di portarci rispetto. Io cerco di spiegargli che sbagliano, ma loro non mi ascoltano. Sono orgogliosi... si vantano di essere moderni e istruiti, si autoesaltano. Eppure sono cresciuti imparando dai loro padri. Così con la loro nuova educazione stanno diventando ignoranti... sanno tutto di tutto ma non sanno come rispettare gli anziani... (Akeza 10/12/13)

Discorsi come questi affiorano di continuo, ma lo scenario cambia notevolmente appena si parla di *shmagilina*:

Gli dissi: “la tua terra finisce qui, non puoi invadere i suoi spazi”. Allora lui si scusò, mi baciò le gambe e aspettò la mia benedizione. Nessuno vuole essere maledetto da uno *shmagile* [...] Si ricorderanno di te nel futuro. Quando morirai e sarai sepolto diranno: “questo è stato *shmagile*, mi ha aiutato a risolvere tal problema”.

C’è un proverbio che dice: “gli anziani e i vecchi alberi meritano rispetto”. Così funziona la natura: *Da’aro* (termine tigrino che si riferisce al sicomoro) ti offre un’ampia ombra sotto cui puoi sederti e pregare, ti protegge dal sole e dal vento (Akeza 10/12/13).

Essere un buon mediatore diventa, infine, un modo per essere ricordati:

Ci fu uno *shmagile* che ho ammirato in modo particolare. Parlo di Ato Welde Silasse Teoare. Era un mio parente, viveva a Qwiha. Ogni qual volta avevo

bisogno di aiuto correva da me. Un giorno addirittura rinunciò ad andare ad un funerale perché qualcuno gli aveva chiesto di mediare in una disputa. Lui lasciava tutto se c'era uno *shmagilina* in corso, dava la priorità alla mediazione. Da lui ho imparato cosa vuol dire essere un bravo *shmagile*. Anche quando dovevo fare io il mediatore, spesso le persone mi pregavano di riuscire ad includere anche lui nella mediazione. Quando lui parlava incantava e convinceva chiunque avesse davanti, tutti gli davano ascolto. Ora tutti lo ricordano, tutti lo amano, tutti lo prendono come esempio. Faccio del mio meglio per essere come lui (Helluf Tsefai 16/01/14).

Il mediatore viene ricordato per la sua abilità nel saper persuadere. Le sue parole sono talmente incisive da riuscire a cambiare l'animo di chi ascolta, come in un processo catartico. A livello estremo, può accadere che proprio colui che ha alimentato la disputa finisca con il cambiare ruolo assumendo quello del mediatore.

Adara mi racconta la seguente storia:

*C'era una donna che viveva nella regione Afar, dove si vende il sale. Suo marito era povero e trasportava il sale con il suo cammello. La moglie non sembrava la donna di un uomo povero, era molto bella. Un giorno passò di lì un uomo ricco che cavalcava un mulo e portava con sé uno schiavo. Era vestito bene, indossava un bellissimo gabi bianco. Si fermò a guardare la donna, era bellissima. Le disse: "sei così bella, come puoi vivere con un marito così povero?". Lei ci pensò su, pensò che in fondo quell'uomo ricco aveva ragione. Quando suo marito tornò dal lavoro non aveva un bell'aspetto, lei al contrario era sempre più bella. Decise di parlare al marito, gli disse che voleva divorziare. "Perché?" chiese il marito, "cosa mai ti è successo?". Lei non diede spiegazioni, continuava a ripetere che si era stufata e voleva divorziare. Lui chiamò i mediatori che cercarono di convincerla a fare pace, ma lei non voleva ascoltare più nessuno, aveva preso la sua decisione. Passò di nuovo l'uomo ricco a cavallo del mulo. La donna pensava che l'uomo l'avrebbe portata via con*

*sé, che l'avrebbe sposata. L'uomo vide la donna e i mediatori intorno a lei. "Buon giorno", disse. "Sembri un uomo per bene" risposero gli shmagiletat: "perché non ti aggiungi a noi e non ascolti quanto diciamo?". L'uomo acconsentì e rimase affascinato e ammirato dall'abilità dei mediatori. Così cominciò a dire alla donna di non lasciare il marito. Lei, sorpresa, sembrava non voler cambiare idea. "Madame – disse lui – e se ti dicessi che ho cambiato idea e che non voglio più sposarti?" Così lei capì che l'uomo ricco non era più intenzionato a sposarla e cambiò idea a sua volta, decidendo di rimanere con il marito.*

Hai capito? – spiega Adara - L'uomo ricco si è reso subito conto che bisognava dare ascolto al volere dei mediatori e così lui stesso cambiò le sue intenzioni. Di più, iniziò a mediare anche lui e a parlare alla donna che poco prima aveva provato a conquistare, dicendole di rimanere con il marito. Anche la donna a quel punto diede ascolto agli shmagiletat (Adara 12/02/14).

## **6.8. Bugie**

*C'era un uomo ricco che un giorno perse tutte le sue ricchezze e divenne povero, dunque cominciò a mendicare. Mendicava in nome di Gesù, di San Michele, ma nessuno gli dava un centesimo. Allora cominciò a dire agli altri cosa gli era capitato: "sono un uomo che aveva tante ricchezze, ma le ho perse tutte e adesso sono povero." Un uomo ricco che passava di lì pensò: "quello che è successo a lui potrebbe succedere a me un giorno. Devo aiutarlo." Prima però gli fece una domanda per assicurarsi che stesse dicendo la verità, che fosse dunque di origini nobili. Nella nostra cultura non apprezziamo i bugiardi. E così gli chiese: "quale parte del pollo è la più pregiata?". "La pelle", rispose il mendicante. La risposta era esatta. L'uomo ricco gli diede dei soldi. Un altro mendicante venne a sapere di questa storia e cominciò a parlare allo stesso modo: "un tempo*

*ero ricco, adesso ho perso tutto”, diceva. L’uomo ricco che passava di lì, anche questa volta volle appurare che il mendicante non fosse un bugiardo: “quale è la parte più pregiata del bue?”, chiese. “La pelle del bue”, rispose il mendicante. “Sei un bugiardo. Tu non sei mai stato nobile”, rispose il ricco e se ne andò senza dargli niente. Presto nel villaggio tutti vennero a sapere che quel mendicante era un bugiardo e nessuno gli diede più niente. Questa storia per dire che chi mente viene disprezzato e cade in disgrazia (Tzèghè 23/12/13).*

Questa storia mi è stata raccontata da Tzèghè, prete di una chiesa ortodossa a *kebelle* 17. Il disprezzo nei confronti di chi mente si contrappone però alla bugia ‘buona’ del mediatore. Quest’ultimo può e spesso deve mentire a fin di bene:

Per noi *shmagiletat* saper mentire è una virtù. Se un uomo e una donna vogliono divorziare io gli racconto storie di famiglie cadute in disgrazia per non averci ascoltato! Non importa se la storia è vera o meno... può essere anche falsa, la invento al momento. L’importante è che loro ci diano ascolto [...] Ma non tutti sanno mentire bene. Non è facile creare la giusta storia... prima devi capire in cosa consiste il problema, devi parlare con i contendenti separatamente. Loro si devono sfogare, devono potersi esprimere, poi intervieni tu. Per esempio gli dici: “un giorno un uomo e una donna volevano divorziare, poi sono venuti da noi e li abbiamo convinti a tornare insieme. Adesso i figli sono cresciuti, hanno studiato, hanno un buon lavoro e sono diventati ricchi. Invece i figli dei genitori separati sono diventati ladri, uno si è ammalato ed è diventato un alcolizzato, la famiglia è caduta in disgrazia”. Raccontiamo cose del genere, anche quando non sono vere [...] Quando c’è una rissa e due persone si fanno male io parlo prima con l’uno e poi con l’altro: “il tuo amico mi ha detto che è pentito, non voleva colpirti forte. Non sa come farsi perdonare”. E lo stesso faccio con l’altra persona coinvolta nella disputa. Magari i due non hanno fatto altro che parlarsi alle spalle, ma non lo verranno mai a sapere. Anzi, crederanno il contrario (Kiros 24/01/14).

Piccole bugie, esempi di dispute risolte e irrisolte, citazioni di comportamenti onesti da emulare, pervadono i racconti dei mediatori. Lo *shmagilina* è fonte di

ispirazione, ogni caso da risolvere risveglia ricordi o alimenta la sua inventiva. È in tal senso un processo creativo. A volte si tratta di storie inventate, altre volte sono episodi presumibilmente avvenuti in passato:

La storia nasce spontanea durante lo *shmagilina*. In base al caso creo una nuova trama adatta alla situazione. Oppure racconto di episodi avvenuti realmente [...] Ad esempio racconto di come furono onesti i familiari di Ato Welde Silasse Teoare, il grande mediatore a Qwiha. Questo è accaduto veramente poco tempo fa. Ci fu un incidente stradale e morì uno di loro. L'autista fu accusato perché guidava veloce. Arrivarono gli *shmagiletat* e dissero alla famiglia della vittima: “chiedete il risarcimento (*kassa*, ካሕሳ) che desiderate, sarà pagato”. Ma i familiari del morto risposero mostrandosi indulgenti nei confronti della famiglia dell'autista: “sono più poveri di noi. Nostro padre Teoare era un mediatore come voi, fu rispettato da tutti e quando morì fu seppellito con onore. Non vogliamo nessun risarcimento per quanto è successo”. I mediatori dissero: “in qualche modo dovete essere pagati. Lasceremo noi stessi 1000 birr e che non ci sia altro spargimento di sangue”. Ma i familiari della vittima insistevano: “non vogliamo nulla. Piuttosto andiamo alla court! Come possiamo accettare un risarcimento noi che viviamo ad Enderta?” (Kiros 03/02/14).

## 6.9. Un caso specifico: mediatori all'opera

Il gruppo di mediatori di quartiere eletti da ogni *kebelle* è stato spesso definito *Erqi Committee* (comitato di riconciliazione) o *Arekti Committee* (*arekti* è il plurale del termine amarico *ark*, ሰርክ, amico).

Il 31/01/14 mattina Hellùf Tsefai (coordinatore e mediatore a *wereda semèn*) mi permette di assistere ad uno *shmagilina* a *kebelle* 05. Si tratta del terzo incontro dedicato allo stesso caso: una disputa tra marito e moglie con conseguente richiesta di divorzio da parte della donna. Alle 9 arrivo all'appuntamento in compagnia di Senay Tadesse Gebreegziabher, il mio interprete. Hellùf ci aspetta sorridente e ci fa accomodare in una piccola stanza accanto all'ufficio della *social*

*court*. È un'aula di circa venti metri quadri. Sulle pareti bianche sono appesi dei fogli con degli elenchi: “sono i nomi delle persone che lavorano qui – spiega Hellùf – membri dell’*Arekti Committee*, membri della *Social Court*, funzionari di vario tipo che lavorano in questa *kebelle*”. Hellùf ci invita ad accomodarci su una panca di legno adiacente alla parete, mentre lui è seduto alla scrivania di fronte a noi.

Mentre aspettiamo che arrivino gli altri mediatori e le persone coinvolte nella disputa, Hellùf ci spiega il caso: si tratta di una coppia di coniugi, Ato Giner e la moglie Tekien, sposati da circa quaranta anni. Da più di un anno dormono in stanze separate pur vivendo nella stessa casa. La donna sostiene che per una serie di motivi vuole divorziare, mentre il marito chiede che possano continuare a convivere come hanno fatto da un anno a questa parte. Come emerge dal dialogo che cito più avanti, Hellùf e gli altri mediatori insistono che i due continuino a vivere nella stessa casa e propongono di aspettare l’arrivo del primogenito per un confronto diretto con il figlio. Questo è il terzo incontro con i membri dell’*Arekti Committee*. La moglie insiste nel pretendere la separazione con conseguente divisione dei beni e il caso verrà infatti indirizzato alla *social court*.

Alla fine dell’incontro Hellùf ci spiega che la situazione è in realtà più delicata di quanto sembri: “i due hanno litigato più volte in passato – sostiene – e avevano trovato una soluzione. Il problema è che la moglie non è più disposta a soddisfare i desideri sessuali del marito. Per questo adesso vuole divorziare: lui continua a chiedere qualcosa che lei non vuole più dare”.

Alle 9,30 arrivano altri due mediatori (un uomo e una donna presumibilmente coetanei di Hellùf) e i due coniugi. A seguire cito qualche passaggio del processo di mediazione.

Inizialmente entra solo il marito con i tre *shmagiletat*. Giner si siede accanto a me e a Senay nella panca. I mediatori rimangono in piedi di fronte a noi. Hellùf introduce il dialogo, a seguire intervengono i suoi colleghi. Il tono è autorevole e persuasivo, gli *shmagiletat* parlano in piedi, mantengono una postura ferma e

composta, ma allo stesso tempo accompagnano alle loro dichiarazioni gesti ampi e incisivi.

**Shmagile Hellùf:** Siamo qui per conoscere la ragione della vostra disputa e trovare la soluzione migliore per voi e per i vostri figli.

**Secondo Shmagile:** Ti stiamo parlando come fratelli e sorelle, non pretendiamo di sapere le vostre discussioni nel dettaglio. L'unico nostro scopo è trovare la soluzione più adatta a voi.

**Marito:** Ok.

**Shmagile donna:** Ti conosciamo da tempo, parliamo come fossimo tuoi fratelli, la tua famiglia e i tuoi amici. Per questo ti ricordiamo che devi prenderti cura di tua moglie, devi ascoltare le sue esigenze se non la vuoi perdere. Se vuoi vedere i tuoi figli crescere in pace devi saper creare la pace in famiglia, giusto?

**Marito:** Sì, hai ragione.

**Shmagile donna:** Siamo qui per portare pace, altrimenti dovresti andare alla court e la court ti giudicherebbe. Noi stiamo investendo il nostro tempo in questa mediazione. Nessuno ci paga, lo facciamo perché vi vogliamo bene. Dunque abbiamo rinunciato ai nostri impegni per stare con voi.

**Marito:** Ok, datemi la possibilità di spiegarmi.

**Shmagile donna:** Certo.

I mediatori sottolineano più volte il legame affettuoso che intercorre tra loro e i due coniugi (“ti conosciamo da tempo, parliamo come fossimo tuoi fratelli”), allo stesso tempo precisano ripetutamente che la loro presenza nella mediazione comporta un investimento di tempo non retribuito (“stiamo investendo il nostro tempo in questa mediazione”). Quest'ultimo aspetto da una parte evidenzia ulteriormente il legame affettivo, dimostrato dalla spontanea e desiderata partecipazione dei mediatori allo *shmagilina*; dall'altra funziona da incentivo affinché la controparte manifesti una propensione a non ignorare le indicazioni dei mediatori, il cui ruolo verrebbe altrimenti svuotato della sua utilità sociale.

Allo stesso tempo viene dato a Giner modo di sfogarsi e di spiegare la sua situazione in attesa che la moglie si aggiunga alla riunione. In seguito Hellùf mi

ha spiegato che sono già stati dedicati degli incontri privati sia a Tekien sia al marito.

**Marito:** So bene che voi non potete né volete giudicarci. Sto implorando mia moglie di ascoltarmi per evitare di dover ricorrere alla court. Io non odio mia moglie e non voglio ferire i miei figli. Se sposassi un'altra donna i miei figli perderebbero tutto, inoltre noi abbiamo vissuto insieme per più di 40 anni... per amore dei miei figli la sto pregando di farmi rimanere in casa con lei. Prometto che la aiuterò, che crescerò bene i miei figli e li farò studiare. Lei continua a dire che non lavoro abbastanza. Abbiamo un debito da saldare per l'affitto della casa. Dice di essere malata, dice che non mi prendo cura di lei. Ma tutto questo non è vero. Io lavoro da mattina a sera! La verità è che non vuole più avere rapporti sessuali con me, questo è il suo problema. Che le è successo? Io le faccio fare quello che vuole! Adesso chiedo solo una cosa: chiedo di poter rimanere a casa, continuando a dormire in un letto separato come avviene da più di un anno. Prometto che non le chiederò nient'altro, solo un letto in cui dormire [...] Ho un'altra cosa da dire. Tra pochi giorni mio figlio verrà qui. Lui sta studiando all'università, mi sta implorando di non divorziare. Io amo mio figlio e voglio esaudire i suoi desideri. Dunque vi prego, cari mediatori, di aspettare il suo arrivo.

**Shmagile Hellùf:** Quello che hai detto è bellissimo. Dunque chiedi solo di poter vivere con tua moglie e vuoi aspettare tuo figlio per qualsiasi decisione.

**Marito:** Esatto. Lui potrà capirmi.

**Secondo Shmagile:** Ora lasciamo che entri Tekien e parliamo con lei.

Entra Tekien, anche lei si siede sulla panca di legno. In particolare il terzo *shmagile*, la donna, si rivolge a lei. Fa leva sul fatto che essendo lei stessa madre e moglie, avendo discusso più volte con il marito, può capirla e indirizzarla bene (“anche io ho litigato tante volte con mio marito Desta e posso capirti”).

**Shmagile Hellùf:** Cara Tekien, tuo marito ti chiede di dargli il permesso di rimanere in casa come è stato fino ad ora. Lo chiede per amore e rispetto nei confronti dei vostri figli. Non vuole divorziare, in particolar modo non prima che

torni vostro figlio dall'università. La vostra separazione potrebbe disturbarlo e distrarlo dagli studi... Ti chiede questo per amore dei figli.

Tekien rimane con il capo chino e il volto imbronciato. Non risponde.

**Shmagile donna:** Ci ascolti Tekien? Tekien! Dì di sì per amore dei tuoi figli, non per tuo marito o per te stessa. A tutti capita di litigare, non solo a marito e moglie, ma anche ai vicini di casa o a due persone qualunque. Noi non siamo qui per capire chi ha ragione, ma solo per risolvere il problema. Tu e tuo marito avete vissuto insieme per più di 40 anni e avete 7 figli. [...] Consideraci come membri della tua famiglia. Anche io ho litigato tante volte con mio marito Desta e posso capirti bene [...] Tuo marito sta parlando dinnanzi a noi *shmagiletat* e promette che non ti chiederà più di avere rapporti sessuali con lui. L'unica cosa che chiede è di poter vivere nella vostra casa, dormendo in un letto diverso dal tuo, di aspettare che arrivi vostro figlio...

**Secondo Shmagile:** La vostra separazione potrebbe disturbare i vostri figli, distrarli dallo studio, deviarli e portarli a intraprendere comportamenti sbagliati, a bere e a fumare... Sono sicuro che tuo marito tiene molto a te e alla tua salute. Perché adesso lo odi? Siete stati insieme per tanti anni, ora dovrete accettare la sua supplica e perdonarlo. Inoltre lui ha promesso che non ti chiederà più di avere rapporti sessuali con lui.

**Moglie:** Quando ero ammalata lo imploravo di aiutarmi e lui non mi ascoltava. Adesso ho bisogno di riposo, non posso più vederlo! Ora voglio andare a riposare.

**Marito:** Non commettere un errore, pensaci!

**Shmagile donna:** Tekien non dimenticarti di noi *shmagiletat*. Noi stiamo facendo del nostro meglio per farvi fare pace, stiamo investendo il nostro tempo senza ricevere niente in cambio... vogliamo solo aiutare voi e i vostri figli. Se non concordate con noi siamo costretti ad indirizzarvi alla court.

**Shmagile Hellùf:** Hai capito Tekien... la court ha i suoi lunghi processi, dovrai investire del tempo prezioso. Nel passato i nostri genitori prendevano lunghi appuntamenti per risolvere i nostri problemi con l'aiuto dei mediatori [...] Alla

fine marito e moglie facevano pace, tornavano insieme. Non è bello decidere di divorziare da un momento all'altro.

**Moglie:** Noi litighiamo da più di tre anni. Lui non cambia mai.

**Shmagile Hellùf:** Ascoltami un momento Tekien. Noi non possiamo e non vogliamo forzarti, ma ascoltaci. Ti chiediamo solo questo: aspetta che arrivi tuo figlio.

**Moglie:** Non posso aspettare più!

**Shmagile Hellùf:** Tu mi stai confondendo, non concordi con nessuna delle alternative che ti diamo. Io ho interrotto il mio lavoro per venire qui a parlarti, quindi ti prego, ascoltaci. Tuo figlio sta arrivando, dunque dobbiamo aspettare e trovare insieme una soluzione.

A questo punto il tono di Hellùf assume quasi quello dell'accusa ("io ho interrotto il mio lavoro per venire qui a parlarti"). La determinazione di Tekien nel chiedere la separazione dal marito sembrerebbe una provocazione ai principi di armonia ed equilibrio decantati dai mediatori. La donna è apparentemente intimorita e intimidita, tiene lo sguardo chino, ma quando le viene data la possibilità di parlare ribadisce con fermezza e chiarezza la sua decisione.

Ad un certo punto Tekien e il marito cominciano a discutere animosamente, ma sono presto interrotti dai mediatori che pretendono una atmosfera tranquilla in loro presenza. Infine, dinnanzi alla inamovibilità della donna, fissano un appuntamento con la *social court*.

Non tutti i dettagli della conversazione tra i due coniugi sono chiari. Possiamo immaginare qualcosa, ma non possiamo sapere con esattezza le ragioni della loro disputa (fra l'altro è bene ricordare che quello a cui ho assistito è il terzo di altri *shmagilina*). Ma qui non importa sapere i dettagli di una discussione privata, è importante invece osservare la dinamica di intervento dei mediatori, il gioco di interazione delle parti durante il processo di mediazione in sé.

**Marito:** Ok faccia pure come vuole, andremo alla court e la court ci giudicherà... lei ha deciso di non vivere più con me... abbiamo avuto problemi anche in

passato e lei un giorno disse: “acconsentirò a vivere insieme se lui non mi chiederà più di avere rapporti sessuali”.

**Moglie:** Taci! Stai mentendo!

**Marito:** Smettila di parlare con questo tono! Non puoi usare questo tono dinnanzi agli *shmagiletat*! [...] Lei non ha fatto altro che mentire [...] Dice che ha venduto l’oro per farmi sopravvivere. Ma quando mai? Sono un uomo e me la cavo da solo. Non tralascio mai il mio lavoro, neanche per un giorno, non mi ammalo mai. So bene che è malata, ho fatto di tutto per aiutarla, ma ogni volta lei dice: “hai portato tu la malattia a casa.” Non fa altro che mentire [...] Tra un po’ i nostri figli inizieranno a dire che ho trattato male la loro madre e io sarò discriminato dalla famiglia. Sono venuto qui pensando che gli *shmagiletat* avrebbero potuto aiutarci a trovare una soluzione, ma se lei è così testarda sono costretto a rinunciare.

**Moglie:** Tu hai già rinunciato a noi da tempo.

**Shmagile Hellùf:** È abbastanza, fate silenzio.

**Moglie:** Sì, tu mi hai già lasciata sola con i miei figli, ho cresciuto i figli da sola! Non è vero che lavori tutto il giorno!

**Shmagile Hellùf:** Basta di parlare, calmatevi. Siamo costretti a riferire alla court quello che ci avete detto. Ato Giner vorrebbe continuare a vivere con la moglie, ma Tekien non acconsente e vuole portare il caso alla court. Dopo avervi mandato alla court non accettiamo cambiamenti di idea...

Dovete pensarci adesso. Fin da adesso lui sta dicendo che vorrebbe vivere in famiglia e lei vuole invece divorziare.

Ripensando alle affermazioni di alcuni soggetti intervistati, queste ultime parole di Hellùf suonerebbero come una provocazione, come una ‘minaccia’: “dopo avervi mandato alla court non accettiamo cambiamenti di idea”. Chi non viene incontro alle proposte del mediatore è condannato ad essere ‘maledetto’, o per lo meno viene giudicato negativamente, non solo dagli *shmagiletat*, ma anche dai membri della *social court* e dalla società in generale (“siamo costretti a riferire alla court quello che ci avete detto. Ato Giner vorrebbe continuare a vivere con la moglie, ma Tekien non acconsente...”)

**Marito:** Ma chi ha sbagliato per primo? Chi ha iniziato tutta questa discussione?

(Tekien si alza di scatto e si precipita verso l'uscita, ma si ferma alla soglia della porta ascoltando quanto ha da dire Hellùf)

**Shmagile Hellùf:** Che stai facendo? Aspettaci!

**Moglie:** Se lui mi ferisce me ne devo andare! (Così dicendo, indica il marito con fare minaccioso).

**Shmagile Hellùf:** Noi vorremmo solo vedervi felici insieme, i vostri figli sarebbero felici e vogliamo vederli raggiungere grandi obiettivi. Non siamo qui per lavoro, non abbiamo un salario, non abbiamo tempo da perdere, ma siamo qui per il vostro amore. Tutto ciò viene tramandato da generazioni a generazioni. Noi siamo come una famiglia per voi, perché non ci ascolti? Vogliamo solo rendere felice la vostra famiglia. Dunque cara Tekien, è meglio se ci ascolti. Spiegaci bene su cosa sbaglia tuo marito e proveremo a correggerlo. Pensa bene a ciò che abbiamo detto oggi, non è necessario prendere la decisione adesso.

**Secondo Shmagile:** Potremmo rivederci martedì.

**Shmagile donna:** Ti ripetiamo, pensaci, dormici sopra.

**Shmagile Hellùf:** Condividi i tuoi pensieri con i tuoi amici...

**Shmagile donna:** Ci stai ascoltando?

**Moglie:** Potrei essere d'accordo con voi solo per rispetto e amore nei vostri confronti, ma non per lui! (Dice indicando il marito)

**Marito:** È abbastanza! Lasciamo che la social court veda il nostro caso.

Alla fine i mediatori fissano un appuntamento con la *social court* per la settimana dopo. Loro stessi saranno presenti e daranno un notevole contributo all'incontro.

**Shmagile Hellùf:** Martedì avrete l'appuntamento alla *social court*, ma fino ad allora dovete essere pazienti e fare in modo di non litigare e di non usare parole sgradite l'un contro l'altro.

## 6.10. Dallo *shmagilina* alla *social court*

Martedì 4 febbraio mi presento davanti all'ufficio della *social court*. Helluf mi permette di assistere all'incontro. La stanza è abbastanza ampia, una lunga panca di legno costeggia tutto il perimetro. Sulla panca siedono i protagonisti dei diversi casi, i loro amici e parenti, gli *shmagiletat* a cui si sono precedentemente rivolti. Difatti ci sono anche i tre mediatori dell'incontro precedente. Al centro della stanza c'è una scrivania alla quale siedono i membri della *social court*, ognuno con una propria funzione specifica. Sono tre uomini e due donne. Tra loro c'è Lettish, la figlia Kiro, un anziano mediatore che ho precedentemente conosciuto e intervistato.

Lettish parla per prima:

La *social court* sta per iniziare la sua seduta alle ore 9. Dateci il tempo di controllare gli schedari vecchi e quelli nuovi relativi al seguente caso..."

Nel corso della mattinata vengono passati in rassegna tre casi: il primo riguarda una discussione tra due giovani genitori. La donna lamenta che il compagno, ancora studente, non versi i soldi richiesti per contribuire alle spese per il mantenimento del figlio. I due si sono già rivolti all'*Arekti Committee*: i mediatori hanno stabilito che il marito versasse 300 birr mensili. La donna lamenta che il coniuge non versa questi soldi da circa otto mesi e chiede che venga saldato il debito.

Il secondo caso coinvolge un proprietario ed un affittuario di una casa, riguarda un debito per il pagamento dell'affitto. Il caso è stato già discusso nelle sedute precedenti e l'affittuario è venuto per firmare la sentenza già stipulata.

Infine si passa al caso di Giner e Tekien.

I mediatori dell'*Arekti Committee* giocano un ruolo importante anche durante questo incontro: riassumono brevemente il caso, che è stato comunque schedato, e rappresentano delle figure di interazione e confronto continuo con i membri della *social court*. A seguire cito qualche passo del dialogo avvenuto durante l'incontro.

Fatta eccezione per Lettish ed Hellùf, indico gli altri membri della commissione genericamente, distinguendo tra *Arekti Committee* e *Social Court*.

**Social Court:** (rivolgendosi agli *shmagiletat*) Abbiamo letto il caso che è stato schedato. Potete riassumere brevemente le conclusioni a cui siete giunti?

**Shmagile Hellùf:** Abbiamo provato a convincere Giner e Tekien a non giungere a conclusioni affrettate, a trovare un giorno ancora in cui poter riflettere e discutere, ma la donna vuole divorziare a tutti i costi. Le abbiamo anche detto che non è buono divorziare durante il periodo dell'epifania, le abbiamo detto che sarebbe opportuno aspettare, ma lei non vuole darci ascolto. La proposta del marito è quella di vivere insieme, entrambi nella stessa casa, ma di dormire separatamente. Dice che lei potrebbe trattarlo come un fratello, accudendolo e portandogli il cibo senza dormire con lui, ma lei è testarda e vuole divorziare, dice che ha problemi di salute e non può rimanere con lui. Noi mediatori abbiamo provato a convincerla, le abbiamo detto che deve pensare al bene dei suoi figli, ma lei non ci dà ascolto.

**Lettish:** (rivolgendosi ai due coniugi) Il nostro scopo è quello di trovare la soluzione migliore per voi e per i vostri figli. Così come hanno fatto i mediatori, noi non siamo qui per incitarvi a divorziare. Sappiate che i figli soffrono nel vedere i propri genitori separati. (Rivolgendosi alla donna) Perché non vuoi accettare la proposta di tuo marito?

**Moglie:** Ci abbiamo provato per molto tempo, ma litighiamo sempre e non voglio che i figli ci vedano litigare. Se continuiamo così non possiamo neanche crescere i nostri figli. Inoltre mio marito vorrebbe cacciare le nostre figlie da casa, dice che devono essere autonome, ma io non sono d'accordo.

**Marito:** Le ho dato 500 birr per curarsi dalla sua malattia, ma lei non mi è riconoscente. Ho anche consultato il prete perché ci aiutasse a ritrovare l'equilibrio familiare, ma lei non lo ha ascoltato, non gli ha portato rispetto, non si è aperta con lui, non ha espresso le sue perplessità e semplicemente è scappata via.

**Moglie:** Ho dovuto vendere i miei orecchini per affrontare le spese di famiglia!

**Marito:** Non è vero, io lavoro tutto il giorno! Siamo stati sposati per 40 anni, abbiamo sette figli, ma viviamo separati. È come se avessimo già divorziato. È più di un anno che dormiamo in letti separati e a me va bene così. Eppure la vedo sempre più arrabbiata, le ho dato dei soldi per curarsi e non li ha accettati. Ora vorrebbe dividere anche la nostra proprietà. Ma se abbiamo già un debito da sanare come potremmo pensare adesso alla divisione della terra?

**Lettish:** Noi non ci occupiamo della divisione della terra e della proprietà, ma oggi possiamo decidere se si può evitare il divorzio oppure no. Io ho avuto molti problemi familiari in passato, quindi vi capisco. Qui dentro tutti hanno avuto i propri problemi e tutti vi capiscono. Insisto nel consigliarvi ciò che vi hanno suggerito gli *shmagiletat*, insisto nel dirvi di vivere ancora insieme almeno per un po'. Se vi imploriamo di trovare un compromesso è proprio perché vi possiamo capire. Ma voi non ci state dicendo il vero motivo del vostro litigio...

**Moglie:** I problemi tra di noi si ripeteranno sempre, continueremo sempre a litigare. Mio marito non ha lavorato per un anno intero, mi ha costretta a vendere i miei gioielli. Poi ha lavorato per qualche mese al comitato di polizia e io non ho mai visto i soldi che ha guadagnato. Inoltre vuole cacciare di casa le nostre figlie.

A questo punto la *social court* dà la parola agli *shmagiletat*, che per l'ultima volta cercano di persuadere Tekien ad aspettare l'arrivo del figlio prima di prendere una decisione.

**Hellùf:** La situazione sta diventando piuttosto confusa. Cosa posso dirvi? Ricordo che Giner e Tekien si sposarono quando ero un ragazzino anche io, ma adesso vogliono divorziare. Se si vuole scalare una montagna bisogna fermarsi di tanto in tanto per riposarsi e poi riprendere il cammino. Dunque io suggerisco per l'ultima volta di prendere in considerazione la proposta di Giner, ossia che si aspetti l'arrivo del figlio per prendere una decisione. Chi lo sa se Dio saprà suggerirvi le parole appropriate, non possiamo affrettare le cose. Io dico di aspettare ancora, di fissare un altro appuntamento e di riflettere. Prego la moglie di darci ascolto, di aspettare l'opinione del figlio come quella di un angelo.

In questo modo si potrebbe dire che la *social court* ha dato un'ultima possibilità di intervento ai mediatori, aprendo uno spiraglio entro cui mettere in pratica un tentativo finale di *shmagilina*. Ma fino alla fine Tekien si mostra decisa a rivendicare le sue esigenze e la parola finale spetta ai membri della *social court*.

**Lettish:** Se non possiamo fare altro per convincervi, tornate martedì portandoci la lista dei vostri beni e provvederemo a spartire tutto equamente.

**Social Court:** Dovete portare le vostre foto e un certificato. Inoltre dovete fare una lista delle vostre proprietà: la terra e il debito, tutto deve essere diviso.

**Lettish:** Fate una lista dei materiali che possedete, a partire dai singoli oggetti come le pentole e così via [...] Dobbiamo dividere tutto: la terra e gli oggetti in casa. Poi sarete voi a decidere cosa spetterà ai figli.

I casi di mediazione che ho riportato sono stati registrati e poi trascritti accuratamente. Durante questi incontri Senay Tadesse, il mio interprete, appuntava su di un quaderno una serie di indicazioni sul tono degli interlocutori, sui loro gesti e movimenti (Tekien che rimane con “il capo chino” e “il volto imbronciato”, Tekien che “si alza di scatto e si precipita verso l’uscita”, Tekien che indica il marito “con fare minaccioso”). Lo stesso facevo io, mentre l’interlocutore cercava di tradurmi i passi principali del dialogo. È stato fondamentale confrontarmi con l’interprete poiché, non padroneggiando il tigrino, non avrei potuto azzardare interpretazioni sul tono di voce, sulle emozioni di chi parla, e così via. Rileggere la trascrizione completa in compagnia dell’interprete, integrarla con quanto appuntato nei nostri quaderni, confrontare le mie impressioni con quelle di Senay (e di un altro interprete esterno che ha ascoltato l’intera registrazione) è stato fondamentale nel tentativo di interpretare questo caso.

## **CONCLUSIONI COMMENTANDO UN MANUALE: *TRAINING PER UNA GIUSTA MEDIAZIONE***

### **Un testo guida per il mediatore**

Concludo la tesi con una riflessione a partire dall'analisi del testo *Training per una mediazione*: si tratta del documento che mi è stato dato dai mediatori di quartiere conosciuti ed intervistati durante il campo e che ho fatto successivamente tradurre dall'amarico all'inglese. Questo testo è un manuale che i mediatori 'professionisti' di quartiere ricevono da un gruppo di esperti legali dopo aver partecipato ad un training della durata di due-quattro giorni: è il training di formazione per il mediatore professionista (gli informatori hanno specificato che tendenzialmente ogni anno vengono organizzati dei seminari di aggiornamento, talvolta coinvolgendo anche i membri della "social court", con cui avviene un confronto aperto). Mi è stato più volte ricordato che non tutti gli anziani mediatori sanno leggere e che per questo il seminario consiste nell'incontro con degli esperti legali che spiegano il tema della mediazione. Alla teoria segue la pratica: esercitazioni individuali e di gruppo e confronti aperti sui meccanismi di risoluzione delle dispute. Al termine del seminario i tirocinanti ricevono un attestato e il manuale che riassume il lavoro fatto durante le giornate di tirocinio (e che il mio interprete ha appunto tradotto con il titolo: *Training per una mediazione*). Ricordo ancora quando Helluf Tsefai mi mostrò con orgoglio il suo attestato: "sono un mediatore riconosciuto dal governo" disse. Subito dopo mi invitò a scattare una foto con lui che, con entrambe le mani, teneva l'attestato fermo all'altezza del petto.

Il manuale in questione è stato preparato nel 2007 dall'*Ethiopian Arbitration and Conciliation Center* (EACC)<sup>43</sup>, è stato poi commentato dagli esperti legali Hailu

---

<sup>43</sup> L'EACC (il Centro etiope di Arbitrato e Conciliazione) è una organizzazione indipendente no-profit che ha la sua sede ad Addis Abeba. Il Centro è stato inaugurato nel 2004 in presenza del viceministro della giustizia e del vicepresidente della Corte

Brato Sima e Zewdu Tefera Werku e distribuito ai tirocinanti durante il corso di formazione<sup>44</sup>. È diviso in due parti: una parte teorica dedicata ai concetti di mediazione e conflitto (si spiegano i concetti di “disagreement”, “conflict”, “negotiation”, “mediation”, “arbitration”) e una parte composta da esercizi, domande a cui il mediatore deve rispondere durante la giornata di formazione. Tali domande sono precedute da esempi di dispute e il compito del mediatore tirocinante è quello di immedesimarsi e trovare la soluzione migliore per risolvere il conflitto. Si tratta dunque di una esercitazione di gruppo finalizzata alla discussione e al confronto aperto tra i mediatori che partecipano al training.

### **Riflessioni sul concetto di “mediation”**

Il concetto di “mediation” è definito dal manuale come un processo in cui uno o più mediatori qualificati assistono i soggetti coinvolti nella disputa, cercano di capire il loro problema e, piuttosto che trovare immediatamente una soluzione o dare un giudizio di valore, facilitano il dialogo tra le parti. La mediazione punta dunque a creare un clima di collaborazione che pone le basi per un dialogo costruttivo.

Il concetto di “disagreement” viene definito come una divergenza di opinioni dovuta ad orientamenti, bisogni e interessi personali diversi, che può sfociare nel “conflict”.

---

Suprema, è stato fondato da una gruppo di esperti legali etiopi, con l’obiettivo di gestire i meccanismi cosiddetti ‘alternativi’ di risoluzione delle dispute nell’ambito delle controversie private. L’EACC ha provveduto a diffondere opuscoli in amarico e in inglese che forniscono una panoramica degli obiettivi della cosiddetta ADR, tra cui il manuale in amarico del training per i mediatori di quartiere che ho fatto tradurre. Il progetto è stato implementato ad Addis Abeba, ma prevede la diffusione di nuove sedi anche in altre regioni, al fine di rendere il servizio accessibile a livello nazionale. Attualmente l’EACC riceve finanziamenti per le sue attività dalla Canadian International Development Agency (CIDA) e dalla Swedish International Development Cooperation Agency (Sida).

<sup>44</sup> Per avere una idea di come funzionano questi corsi di formazione, è direttamente scaricabile online un documento in inglese in PDF dal titolo: *Shimgelina, Under the Shade: Merging Ethiopian Wise Counsel Mediation and Facilitative Mediation, a Training Manual* (questo manuale è stato pubblicato nel 2013 dalla House of Federation ad Addis Abeba).

Ogni spiegazione teorica è seguita da una serie di esercizi caratterizzati da domande a cui i tirocinanti possono rispondere singolarmente e/o divisi in gruppi. Per esempio alla definizione di “mediation”, “conflict” e “disagreement” (concetti spiegati anche oralmente dagli esperti legali durante la giornata di training) seguono le seguenti domande: quale è la tua opinione personale sui concetti di “disagreement” e di “conflict”? Sapresti darne una definizione? Vorresti aggiungere qualcosa a quanto è stato detto fino ad ora? Ci puoi fare qualche esempio di “disagreement” sfociato in “conflict” di cui sei stato testimone?

Il concetto di ADR (Alternative Dispute Resolution) viene definito nel seguente modo: con tale termine ci si riferisce a quei metodi di risoluzione delle controversie praticati al di fuori del tribunale. È un processo che si può manifestare in due forme (“arbitration” e “mediation”) ed è di solito preceduto da un tentativo di “negotiation”, la fase in cui le parti coinvolte nella disputa interagiscono senza l’ausilio di un terzo esterno e neutrale. La “mediation” prevede la presenza di un terzo che però non può emettere una decisione vincolante, cosa che invece può fare durante l’“arbitration”. Infine, si utilizza il termine “conciliation” per indicare il processo in cui il conciliatore si prende l’onere di emettere un parere di merito sul contenzioso e di utilizzare tale parere come base per la mediazione. L’ADR permette ai litiganti di prendere il controllo sul processo di mediazione, che dovrebbe facilitare le parti nel trovare una soluzione al problema.

Quali caratteristiche hanno questi meccanismi cosiddetti ‘alternativi’ di risoluzione delle dispute? Il manuale fa una lista di vantaggi: l’ADR riduce il lavoro delle istituzioni legali ‘formali’; consente ai litiganti di risparmiare del tempo; garantisce che verrà rispettato l’interesse di entrambi le parti coinvolte nella disputa, senza che il mediatore manifesti preferenze nei confronti di qualcuno; garantisce un giudizio imparziale; è un processo di ‘semplice’ applicabilità; dimostra che in alcuni casi può essere più efficace del tribunale;

avviene all'interno di una dimensione 'confidenziale'; garantisce il rafforzamento dell'autodeterminazione del singolo.

### **Una base teorica: 'customary law' o ADR occidentale?**

Il manuale fa una distinzione tra "customary ADR" e "modern ADR": alle origini del "modern ADR" ci sarebbe la "customary ADR" che in Etiopia si differenzia da zona a zona, poiché ad ogni appartenenza etnica ne corrisponde una diversa. Quest'ultima non si basa su delle norme 'permanenti' e non viene utilizzata per risolvere casi 'complessi' che necessitano di indagini approfondite o di prove scientifiche. Ci sarebbe poi un modello di ADR 'moderna' e 'internazionale', valida in tutto il mondo, con qualche differenza che la caratterizza da paese a paese, risultato di una miscela di strategie giuridiche per la risoluzione delle dispute nelle diverse società.

Nel manuale viene specificato che il training per mediatori si basa soprattutto sulla "modern ADR". Questa precisazione è significativa poiché riconduce la base teorica dei processi di mediazione 'tradizionali' (gli stessi mediatori che ho intervistato hanno sempre parlato dello *shmagilina* come di una pratica 'tradizionale' tramandata oralmente da generazione a generazione) all'interno di un sistema 'alternativo' di risoluzione dei conflitti sviluppatosi in occidente. Secondo quanto spiega il manuale, la "modern ADR" sarebbe caratterizzata da concetti diversi, che spesso si tende erroneamente ad assimilare: "negotiation", "mediation", "conciliation" e "arbitration". È da notare infatti che tali concetti ricorrono nei manuali di mediazione strategica (principalmente civile e commerciale) occidentali. I casi di mediazione in cui mi sono imbattuta durante la ricerca di campo riguardano invece soprattutto conflitti familiari, ma la base teorica del manuale, a partire dalla definizione del concetto di "mediation", è simile a quella di tali testi. Basta sfogliare qualche testo occidentale sulla formazione del mediatore 'professionista'<sup>45</sup> per notare che generalmente la

---

<sup>45</sup> Si veda, per esempio, il testo edito da Giuseppe De Palo, Leonardo d'Urso e Dwight Golann: *Manuale del mediatore professionista. Strategie e tecniche per la*

spiegazione teorica parte dalla definizione dei concetti di ADR, mediazione, negoziazione, arbitrato, conciliazione, terzo neutrale, e così via.

In occidente, uno dei fenomeni più rilevanti nella recente evoluzione di molti ordinamenti giuridici è il ricorso ai cosiddetti metodi ‘alternativi’ di risoluzione delle controversie (detti anche Alternative Dispute Resolution): “non si tratta di un fenomeno unitario ed omogeneo [...] infatti, occorre almeno distinguere, all’interno dell’ADR, tra la mediazione (o conciliazione) e l’arbitrato. Questi istituti non hanno nulla in comune, se non il fatto di essere ‘alternativi’ rispetto al procedimento giurisdizionale. Quindi è improprio parlare genericamente di ADR senza tener conto di questa distinzione [...] Esistono innumerevoli forme di mediazione, così come esistono vari tipi di arbitrato, interno e internazionale” (Taruffo M. 2007: 257-258).

Forme di ADR come la mediazione e l’arbitrato sono sempre esistite. La novità che è emersa negli ultimi anni sta nell’enfasi che studiosi e legislatori pongono su questi strumenti, non più presentandoli, come accadeva in passato, come metodi sostanzialmente ‘residuali’ di risoluzione delle controversie, ma come la via maestra che le parti dovrebbero seguire per risolvere i loro conflitti. Tali studiosi sottolineano che sul piano della realizzazione pratica il ricorso ai metodi di ADR sia, almeno per ora, molto meno frequente e meno rilevante di quanto possa apparire dalla letteratura in argomento. Rimane comunque il fatto che in questi ultimi decenni l’ADR è protagonista di un dibattito tra i più rilevanti nell’area dell’amministrazione della giustizia civile (Taruffo M. 2007).

---

*mediazione delle controversie civili e commerciali (ADR Risoluzione alternativa delle controversie)* (2010). Ho portato ad esempio un testo italiano, ma gli studiosi di diritto comparato fanno notare che in Italia, a differenza di quanto accade in altri paesi europei e soprattutto negli Stati Uniti, le forme organizzate di conciliazione non sono molto frequenti e risolvono un numero assai limitato di controversie. Rimane comunque il fatto che, negli ultimi dieci anni, l’ADR è diventato un centro di attenzione tra i più rilevanti nell’area dell’amministrazione della giustizia civile (Taruffi M. 2007).

A tal proposito, spiegano Elisabetta Grande e Ugo Mattei, studiosi di sistemi giuridici comparati: “in Occidente, sulla base di una presunta ‘esplosione della litigiosità’, ma più in generale a causa dell’incapacità del sistema pubblico delle Corti di far fronte alla mole di lavoro, in parte accresciuta dalle trasformazioni della società tecnologica complessa, l’ADR ha conquistato negli ultimi anni spazi impensabili. Non vi è oggi rapporto contrattuale standard che non contenga una clausola di soluzione alternativa dell’eventuale futura disputa fra i contraenti, e non vi è riforma o progetto di riforma della giustizia civile (e talvolta finanche di quella penale) che non contenga il tentativo di spingere le parti ‘a mediare’, perché trovino una soluzione negoziata e conciliativa della loro controversia. Causa ed effetto di questo boom è l’emergere, per ora limitato fuori dagli Stati Uniti, ma sulle cui prospettive di successo anche da noi si può tranquillamente scommettere, di un nuovo ceto di professionisti della mediazione – a volte giuristi, a volte psicologi – capaci di ‘far emergere’ il consenso attraverso una serie di tecniche persuasive in grado di scoraggiare le parti dall’‘insistere’ nel far valere i propri diritti e di farle rinunciare alla lite giudiziaria [...] In un sistema fondato sulla mediazione la giustizia corrisponde al compromesso equo e ragionevole, che non insiste su diritti astratti, ma che pragmaticamente e ragionevolmente accetta l’inevitabile imperfezione del vivere in società” (Grande E.; Mattei U. 2008: 29-30).

C’è da dire che è nel mondo anglo-americano che le tecniche di risoluzione ‘alternativa’ delle controversie hanno dato vita ad un vero e proprio “movimento culturale giuridico” a partire dagli ultimi trenta anni. Negli Stati Uniti d’America la prima normativa in campo di mediazione commerciale si ha con la Interstate Commerce Act del 1887: questa legge sul commercio prevedeva un meccanismo per la volontaria sottoposizione ad un mediatore per la risoluzione delle controversie sindacali tra le compagnie ferroviarie e i loro dipendenti.

Nel 1925 il Congresso approvò inoltre la Federal Arbitration Act, legge sull’arbitrato federale, che disciplina controversie su contratti commerciali.

Questi strumenti hanno avuto la loro crescita nel secondo dopoguerra; per tradizione, però, si tende a far risalire la nascita delle ADR in America ad un

convegno del 1906 dell'American Bar Association, l'associazione degli avvocati statunitensi, in cui fu tenuta una relazione intitolata "The Causes of Popular Dissatisfaction with the Administration of Justice").

I sistemi di Alternative Dispute Resolution hanno avuto il loro sviluppo negli anni Settanta negli USA, come risposta al fenomeno della cosiddetta "litigation explosion": in quel decennio le corti federali videro incrementarsi in maniera vertiginosa il quantitativo delle cause civili. Tale incremento causò evidenti problemi agli organi giurisdizionali per la gestione delle liti in tempi brevi e con costi contenuti. Nel 1998 venne modificato il titolo 28° della Carta dei Diritti, che riguarda la risoluzione dei conflitti. In questo titolo viene disciplinato l'utilizzo degli strumenti ADR. In molte situazioni di contenzioso, questi strumenti di mediazione sono un passaggio preventivo obbligato prima di potersi rivolgere al giudice ordinario (Biancone P. 2011).

In Europa, il processo di introduzione di ADR ha preso avvio con la Convenzione di Bruxelles sulla competenza giurisdizionale e sull'esecuzione delle decisioni in materia civile e commerciale del 27 settembre 1968 e con la Convenzione di Roma sulla legge applicabile alle obbligazioni contrattuali del 9 ottobre 1980.

Il momento principale di questo percorso si può individuare con la redazione della Raccomandazione n. 257/CE del 30 marzo 1998 con cui la commissione europea ha previsto sette principi da applicare in una procedura di risoluzione 'alternativa' delle controversie: il principio di indipendenza, di trasparenza, del contraddittorio, di efficacia, di legalità, di libertà, di rappresentanza.

Questo percorso ha avuto un primo punto di arrivo con la Direttiva 2008/52/CE del Parlamento e del Consiglio Ue relativa a determinati aspetti della mediazione civile e commerciale, che si pone l'obiettivo di facilitare l'accesso alla risoluzione 'alternativa' delle controversie e di incoraggiare il ricorso alla mediazione garantendo una equilibrata relazione tra mediazione e procedimento giudiziario (Biancone P. 2011).

Le informazioni sulla nascita delle procedure di ADR in America sono riassunte brevemente anche in *Training per una mediazione*, in un paragrafo specifico dedicato alla “History” della “modern ADR”.

### **Definizione di concetti occidentali**

Il testo etiope *Training per una mediazione*, dopo aver fatto una precisa distinzione tra “customary” e “modern” ADR, spiega (proprio come nei manuali occidentali) che quest’ultima si divide in due gruppi fondamentali: gli ADR non aggiudicativi (o non vincolanti), come la negoziazione e la mediazione, e gli ADR aggiudicativi (o vincolanti), come l’arbitrato. Tra le più utilizzate tecniche di risoluzione delle controversie, il manuale ricorda la “mediation”, l’”arbitration” e le “forme ibride o miste” di conciliazione e arbitrato.

La “mediation”, come già specificato, è una procedura di natura volontaria in cui le parti scelgono un terzo soggetto neutrale che le guida nella risoluzione della loro controversia, senza per questo poter dettare pareri né decisioni vincolanti per le parti stesse. Qualora fosse necessario il conciliatore, solitamente con l'accordo delle parti, potrà ricorrere ad incontri separati con le singole parti.

La “mediation”, specifica il manuale, si divide a sua volta in “facilitative mediation” (conciliazione facilitativa) ed “evaluative mediation” (conciliazione valutativa). Nella prima il conciliatore ha il compito di agevolare la negoziazione fra le parti facilitando la comunicazione tra le stesse, in modo da trarre l’humus favorevole alla risoluzione della controversia. In tale ambito egli rimane neutrale evitando di proporre alle parti le sue valutazioni o le sue opinioni. Nella seconda il conciliatore, dietro specifica richiesta delle parti, fornisce un suo parere più o meno formale sulla controversia, indicando quale potrebbe essere l’esito della disputa qualora la stessa fosse portata davanti ad un tribunale.

Nel manuale viene specificato che il training si baserà in particolare sulla “facilitative mediation”, dove il conciliatore rimane neutrale evitando di proporre alle parti le sue valutazioni o le sue opinioni.

Nell'arbitration il procedimento termina con una decisione degli arbitri che avrà carattere vincolante per le parti. Gli arbitrati possono essere "amministrati", da parte di un ampio numero di organizzazioni o enti che conducono le procedure secondo regole loro proprie, accettate preventivamente dalle parti; o "non amministrati", qualora siano gestiti direttamente dalle parti che stabiliscono le modalità di nomina degli arbitri.

Un'altra tecnica di ADR è il "Dispute Review Board" (collegio consultivo tecnico), ossia un comitato permanente che gestisce in tempo reale le eventuali controversie insorte nella esecuzione di contratti. I pareri del collegio consultivo non hanno natura vincolante.

C'è poi la "Early Neutral Evaluation" (valutazione preliminare). In questa procedura un terzo neutrale ha il compito di esaminare i fatti oggetto della controversia, di ascoltare le parti e di fornire una sua previsione su come tendenzialmente sarebbe decisa la disputa qualora questa fosse portata davanti ad un tribunale. In ogni caso, le disposizioni date dal valutatore non avranno mai natura vincolante.

Infine, il manuale cita le forme ibride o miste di conciliazione e arbitrato: le parti si impegnano ad intraprendere una procedura di conciliazione ma, qualora il tentativo di conciliazione non risolva tutti i punti controversi, le stesse proseguiranno per la risoluzione della loro disputa istituendo una vera e propria procedura arbitrale. Il professionista che ha agito come conciliatore (o un altro professionista aggiuntivo), può dunque assumere la successiva veste di arbitro, fino a poter emettere giudizi di natura vincolante.

### **Meccanismi 'alternativi'?**

Tutte queste definizioni di concetti occidentali che ricorrono nel testo *Training per una mediazione*, sono inseriti in un contesto in cui per "mediation" ci si riferisce ad una pratica propria della 'tradizione' etiopica. Tutte le volte che i

mediatori mi hanno parlato di *shmagilina*, lo hanno fatto con un senso di orgoglio, sottolineando più volte l'appartenenza di quella pratica alla cultura etiopica, e senza mai alludere a forme di mediazione occidentali. Mi è stato anzi più volte chiesto se esistessero forme simili di mediazione in Italia, non di rado invitandomi a prendere come esempio quelle pratiche, quasi a sottintendere che la risposta potesse essere solo una: sicuramente no, poiché in Occidente non c'è scampo alle lunghe tempistiche delle procedure dei tribunali!

Eppure il manuale etiopico consegnato ai mediatori di quartiere si rifà a termini e concetti occidentali, a partire dalla sigla ADR.

È opportuno ricordare che i meccanismi 'alternativi' delle dispute in occidente, ampiamente citati dal manuale, vengono applicati in particolare alla mediazione civile e commerciale, mentre il tipo di mediazione che ho potuto osservare a Macallé riguarda principalmente il diritto di famiglia.

Nel manuale è specificato chiaramente che il training in questione si riferisce alla "mediation" (dove i giudizi del terzo neutrale non sono di valore vincolante) piuttosto che all'"arbitration". Alla spiegazione dei vari concetti seguono degli esercizi e delle domande che aprono una possibilità di discussione e confronto tra i tirocinanti: cosa hai capito del significato di ADR e in particolare della 'modern' ADR? Quante forme di ADR ci sono? Quali sono i vantaggi e gli svantaggi della 'modern' ADR? Alcuni suggeriscono che sarebbe meglio parlare di 'Dispute Resolution' piuttosto che di 'Alternative Dispute Resolution'? Cosa ne pensi?

Quest'ultima domanda posta dal manuale è significativa. In effetti, in molte regioni etiopi le forme di ADR sono piuttosto forti, giocano un ruolo talmente importante che il termine 'alternative' suona riduttivo. In certi casi possono essere considerate il sistema legale di base. Lo stesso vale per l'aggettivo 'informal', utilizzato in molti studi per indicare istituzioni non formalmente riconosciute, non operanti sulla base di documenti scritti e non organizzate all'interno di una struttura gerarchica. Viene infatti utilizzata l'espressione "Informal Dispute Resolution" (IDR) in riferimento alla natura flessibile e 'informale' delle istituzioni prese in considerazione. Ma anche in questo caso il termine 'informal'

può essere riduttivo. Nel contesto etiope molte di queste istituzioni hanno elaborato regole che sono diventate gradatamente ‘formali’, fino a collaborare con le autorità statali o a ricevere riconoscimento e supporto (Pankhurst A.; Getachew A. 2008). È ciò che avviene in questo caso, dove i gli *shmagiletat*, al termine del training, ricevono un attestato di riconoscimento per la loro attività di mediazione nelle *kebelle* di quartiere.

In tutti i casi, l’insieme di regole, proverbi, storie proprie dello *shmagilina*, a prescindere dal fatto che siano tramandate solo oralmente o anche in forma scritta, che ottengano un riconoscimento formale dalle autorità statali o meno, rivestono un ruolo fondamentale nei processi di mediazione. In tal senso la distinzione tra ‘formal’ e ‘informal’ diventa sterile. Si potrebbe dire: la legge è fatta anche di questo.

Se non faccio più una chiara distinzione tra diritto consuetudinario etiope e quella che il manuale definisce ‘modern ADR’ è perché i due concetti finiscono con l’essere inestricabilmente legati. Si utilizza una base teorica che potremmo dire ‘occidentale’, i cui concetti ricorrono nei nostri manuali di mediazione, ma che viene applicata allo *shmagilina*, una pratica che i mediatori intervistati hanno rivendicato gelosamente come propria della cultura etiope, in tutte le sue forme, tramandata oralmente da generazione a generazione.

La mediazione è caratterizzata dal fatto che non possiede delle norme fisse, rigide, ma piuttosto flessibili. Questo aspetto sottolineato dal manuale ben si sposa con quanto mi dissero più volte gli anziani mediatori conosciuti durante il campo. Una caratteristica della mediazione sta proprio nell’atto creativo dello *shmagile* che, quando lo ritiene opportuno, può stabilire nuove norme adeguate al contenzioso su cui si sta lavorando, proprio al fine di creare un accordo tra i litiganti. I consigli, le bugie, gli esempi proposti dal mediatore per indurre le parti ad ascoltarlo, così come le norme che egli stabilisce perché si giunga ad un compromesso, sorgono spontanei durante lo *shmagilina*, sono frutto di una riflessione accurata da parte

del mediatore, nonché della sua saggezza ed esperienza di vita. Si tratta di ciò che il manuale definisce “creative dimension”.

### **Potenziali mediatori a confronto: come risolvere il caso X?**

Come ho già ricordato, il tipo di mediazione di cui mi hanno parlato gli *shmagiletat* di quartiere durante la ricerca di campo, e più nello specifico gli *shmagilina* a cui mi hanno permesso di assistere, riguarda principalmente dispute nel vicinato e in famiglia (in particolare tra marito e moglie, con intenzione di divorzio da parte di uno dei due). In effetti, lo stesso manuale *Training per una mediazione* pone come esempi di dispute casi del genere.

Un esercizio proposto dal manuale prevede che i tirocinanti formino dei gruppi di discussione e commentino una serie di esempi di presunti conflitti citati. L'esercizio sta nell'individuare se nel caso proposto ci sia “disagreement”, “conflict” o entrambi e nel discuterne con i compagni di gruppo. Le conclusioni di ogni gruppo verranno poi commentate con gli esperti legali. Ecco alcuni esempi proposti dal manuale:

**Il caso di Almaz:** Almaz è una ragazza in età da marito ed è innamorata di un giovane che frequenta di nascosto dai genitori. Egli sta finendo gli studi, è un ragazzo responsabile e volenteroso, ma proviene da una famiglia povera. I genitori di Almaz le stanno organizzando un matrimonio con un altro uomo di ricca famiglia, ma lei non concorda con la loro idea. Diventa sempre più confusa e stressata e alla fine decide di rivolgersi ai mediatori per chiedere consiglio.

La domanda posta è la seguente: in questo caso si può parlare di “disagreement” tra Almaz e i genitori? Come mediatore, che consiglio daresti alla giovane?

**Il caso di Werknesh:** un giorno Werknesh torna molto nervosa dalla sua giornata di lavoro. Il marito le chiede cosa sia successo, ma lei risponde bruscamente: “lasciami sola! Lasciami sola!” Per qualche giorno tratta male tutti i familiari, compreso il marito, che però non sembra dare molto peso al comportamento della

moglie. Un giorno l'uomo le dice che ha bisogno di parlarle, ma lei rifiuta nuovamente e lo caccia dalla stanza. Il marito se ne va in silenzio, non sembra infastidito. Poco dopo la donna torna dall'uomo e comincia finalmente a parlargli di sua spontanea volontà.

La domanda posta è la seguente: in questo caso si può parlare di “disagreement” tra marito e moglie?

**Il caso di Mastesha e Gosaye:** Mastesha e Gosaye sono vicini di casa, entrambi vendono frutta e verdura al mercato. Sono due vicini perfetti, si aiutano sempre reciprocamente, si rispettano, non di rado svolgono attività insieme e non litigano mai. Ogni volta che c'è una riunione di quartiere però la situazione sembra ribaltarsi. Improvvisamente non concordano su nulla, Mastesha non si fida dei consigli e suggerimenti di Gosaye, e Gosaye fa lo stesso con Mastesha.

In questo caso si può parlare di “disagreement”?

**Il caso di Tanrat e Yeshimebet:** Tanrat e Yeshimebet lavorano nello stesso ufficio. Tutti e due hanno un difetto. Lui fuma troppe sigarette, lei mette troppo deodorante. Lei non sopporta l'odore di fumo, mentre lui non sopporta il l'odore del deodorante che usa la donna. Ogni giorno litigano per questo, hanno chiesto di essere divisi ma non ci sono altre stanze d'ufficio disponibili.

Possiamo dire che c'è stato un conflict/disagreement tra Tanrat e Yeshimebet?

La base teorica del manuale (i concetti della cosiddetta ‘modern’ ADR) è applicata ad esempi di dispute caratteristiche del contesto etiope. A questi esempi di controversie seguono una serie di indicazioni su come si dovrebbe presentare il mediatore dinnanzi ai litiganti e su come dovrebbe agire durante il processo di mediazione: come deve accogliere i contendenti; come deve gestire la comunicazione (lo sguardo, la postura, la voce, la prossemica); che atteggiamento deve assumere nei confronti dei litiganti (ad esempio deve sviluppare una attitudine all'ascolto attivo); come deve gestire le loro obiezioni; e così via.

Ancora una volta è significativo notare che queste indicazioni ricorrono anche nei manuali e nei corsi di comunicazione e mediazione strategica occidentali.

Il manuale *Training per una mediazione* propone un esempio di mediazione, ipotizza una disputa generale tra marito e moglie, e spiega, passo dopo passo, come dovrebbe porsi il mediatore nei confronti dei contendenti:

La procedura inizia con i reciproci saluti. Il mediatore farà una presentazione di se stesso: “sono un uomo con molta esperienza, ho risolto molte dispute, dovete fidarvi di me”, e così via. Ricorderà ai litiganti alcune norme legate alla mediazione (“sono qui per aiutarvi a trovare un compromesso, ma non posso emettere una decisione vincolante”), parlerà poi dei vantaggi della mediazione (“la mediazione, a differenza di quanto accade portando il caso in tribunale, permette di risparmiare tempo e soldi. Entrambi le parti coinvolte nella disputa ne usciranno vincitrici. Non ci sono perdenti e si arriva ad un giusto compromesso”). Vengono poi ipotizzate le obiezioni dei contendenti e la risposta del mediatore, che con le sue parole rassicuranti infonde fede e speranza, si fa sempre più convincente nell’indurli a seguire i suoi suggerimenti.

Quello che viene proposto dal manuale è un dialogo dalla struttura molto simile a quella che, soprattutto grazie alla disponibilità del mediatore Helluf Tsefai, ho potuto osservare a *kebelle 05*, durante lo *shmagilina* a che ho descritto nel capitolo “Conflitti e Mediazione”: la disputa tra Ato Giner e la moglie Tekien.

### **Nuove fonti online**

Tutte quelle narrazioni sulla mediazione, tutti quei principi che gli *shmagiletat*, durante i loro discorsi, fanno risalire ad una ‘tradizione’ gelosamente custodita, finiscono con il fondersi, secondo la prospettiva del manuale etiope, con quei concetti occidentali di “mediation”, “negotiation” e “arbitration” racchiusi nella sigla ADR. Questa fusione è ancor più evidente se si guarda alle fonti citate nella

bibliografia del manuale. Oltre a specifici testi<sup>46</sup> americani sui principi dell'ADR e sulle strategie di mediazione, vengono proposti dei portali online: il portale [www.mediate.com](http://www.mediate.com); il portale dell'American Bar Association, Sezione di Mediazione: [www.abanet.org/dispute](http://www.abanet.org/dispute); il portale [www.adr.org](http://www.adr.org). Si tratta di siti internet che raccolgono articoli sulle diverse strategie di mediazione, forniscono corsi di formazione online e possibilità di confronto con mediatori professionisti, pubblicizzano e propongono infine la cosiddetta “mediazione *online*”, da ricomprendere all'interno della categoria dei meccanismi di ODR (*Online Dispute Resolution*). Questi ultimi, che da tempo si stanno sviluppando nei paesi anglosassoni e sono già impiegati negli Stati Uniti, sono utilizzati per dirimere *online* le controversie (in particolare quelle all'interno delle aziende), come ad esempio l'arbitrato e la negoziazione diretta *online*. Il vantaggio sarebbe quello “di non doversi muovere dalla propria sedia (a casa, come nel luogo di lavoro abituale), per tentare la soluzione della propria controversia con la controparte, che può risiedere anche dall'altra parte del globo” (Bruni A. 2011: 255). In questo modo vengono ad abbattersi totalmente le barriere spaziali tra le parti in controversia.

Si potrebbe concludere che in un contesto globale, quelle pratiche ‘tradizionali’, legate alla mediazione, proprie della cultura etiope, prendono nuove forme, si trasformano entrando a contatto con nuove strategie di risoluzione delle dispute, agendo attivamente dinnanzi ai cambiamenti, adattandosi a situazioni diverse, quasi in un processo di *bricolage*<sup>47</sup>. Sono pratiche costruttive e creative, capaci di rafforzarsi nell'interfaccia tra locale e globale, in un mondo in rapido cambiamento. La creatività consiste proprio nella capacità di elaborare il cambiamento, di individuare significati mutevoli e diversi all'interno di una realtà

---

<sup>46</sup> Tra i testi elencati in bibliografia: Stephen J. Ware, *Alternative Dispute Resolution*, 2001; Peter Lovenheim & Emily Doskow, *Becoming a Mediator*, 2004; Christopher W. Moore, *The Mediation Process: Practical Strategies For Resolving Conflict*, 2003.

<sup>47</sup> Lévi-Strauss, in riferimento alle trasformazioni nel mito, usa il termine *bricolage* (1962) per dare l'immagine di nuove strutture che assumono motivi di altre strutture.

che non è mai fissa, di restare aperti all'accumulo di nuove associazioni e referenti. Ne deriva una continuità concettuale che collega il discorso sul passato al sentimento del presente.

## BIBLIOGRAFIA

ABEBE Fasil & FISHER Z. Stanley (1968), *Language and Law in Ethiopia*, Journal of Ethiopian Law V, no. 3, Addis Abeba.

ABERRA Jembere (1998), *Legal history of Ethiopia, 1434–1974: Some aspects of Substantive and Procedural Laws*, Erasmus University/African Studies Centre, Rotterdam-Leiden.

ABERRA Jembere & 'ABARA Ğambaré (2000), *An Introduction to the Legal History of Ethiopia, 1434-1974*, Lit Verlag, Hamburg.

ABERRA Jembere (2007), “Celot”, in UHLIG Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopia A-C*, vol. 1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, p. 706.

\_\_\_\_\_, “Criminal codes”, in UHLIG Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopia A-C*, vol. 1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 813-14.

\_\_\_\_\_, “Law and Judiciary”, in UHLIG Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopia: He-N*, Vol. 3, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, pp. 507-13.

AGAZZI E., FORTUNATI V. (a cura di, 2007), *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, Meltemi editore, Milano.

ALBER Erdmute; VAN DER GEEST Sjaak; WHYTE Susan Reynolds (2008), “Generational connections and conflicts in Africa: an introduction”, in Alber E.; van der Geest S.; Whyte Susan R. (a cura di), *Generations in Africa: connections and conflicts*, LIT Verlag, Münster, pp. 1-23.

ARAYA H. & EDWARDS Sue (2006), *The Tigray Experience: a Success story in sustainable agriculture*, Third World Network, Environment & Development Series 4, Penang, Malaysia.

ASSEFA Fiseha (2006), *Federalism and the Accommodation of Diversity in Ethiopia: A Comparative Study*, Wolf Legal Publishers, Nijmegen.

ASSEFA Simeneh Kiros (2010), *Criminal Procedure Law: Principles, Rules and Practices*, Xlibris Corporation, United States.

AUGÈ Marc (2000), *Le forme dell'oblio*, il Saggiatore, Milano.

BALANDIER Georges (2000 [1967]), *Antropologia politica*, Traduzione dal francese di Marta Bertolini, Roma, Armando editore [ed. originale *Anthropologie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967].

BALANDIER Georges (1977 [1974]), *Società e dissenso*, Dedalo libri, Bari.

BAUER Dan Franz (1972), *Land, Leadership and Legitimacy among the Inderta Tigray of Ethiopia*,

BAUER D. (1975), *For want of an Ox...: Land, capital, and social stratification in Tigre*, in Marcus Harold. G. (ed), *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies*, Michigan State University, East Lansing, Michigan, pp. 235–248, 1975 & 1977.

BAUER D. (1977), *Household and Society in Ethiopia*, Occasional Papers No. 6, African Studies Centre, Michigan State University, East Lansing.

BELLAGAMBA Alice (2007), “Giovani e Anziani. Cambiamento politico e conflitti generazionali nel Gambia di fine Novecento”, in Malighetti Roberto (a cura di), *Politiche dell'identità*, Meltemi Editore, Roma, pp. 75-100.

BERHANE Yonas (2013), *Mezard, Indigenous Conflict Resolution Mechanism in Northern Ethiopia: Assessing Rural Alamata Wereda, Tigray Regional State, Ethiopia*, Anchor Academic Publishing, Hamburg.

BIANCONE Pietro Paolo, a cura di (2011), *La mediazione nei diversi ambiti e le esperienze internazionali*, FrancoAngeli, Milano.

BLOCH, M., and PARRY, J. (1989), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRAUKÄMPER Ulrich (2003), *Gerontocracy*, in Uhlig Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica: D-Ha*, II Volume (2003), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 771-72.

BRIGGS Philip (2012), "Mekele and the Danakil", in *Ethiopia*, Bradt Travel Guides, London, 295-308.

BRUNI Alessandro (2006), "I metodi di A.D.R. nell'esperienza americana – risoluzione alternativa delle controversie", articolo reperibile in Internet, sul portale giuridico [www.overlex.com](http://www.overlex.com).

BRUNI Alessandro (2011), *La mediazione conviene. I vantaggi della conciliazione civile e commerciale. Tecniche e casistica*, Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna.

BUCHOLTZ Mary (2002), *Youth and Culturale Practice*, Annual Review of Anthropology, Vol. 31 (2002), pp. 525-552.

BUZI Paola (2007), *Il cristianesimo copto. Egitto, Etiopia, Nubia. Storia, letteratura e arte*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

CALCHI NOVATI Giampaolo, VALSECCHI Pierluigi (2005), *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche alle indipendenze nazionali*, Carrocci, Roma.

CALCHI NOVATI Giampaolo (1994), *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Società Internazionale, Torino.

CALCHI NOVATI Giampaolo (2013), *Una transizione lunga vent'anni, non ancora conclusa*, in Pankhurst Richard (2013), *Etiopi. Una storia*, Beit, Trieste, pp. 327-352.

CAMPBELL R. John (2013), *Nationalism, Law and Statelessness: Grand Illusions in the Horn of Africa*, Routledge, New York.

CANEVACCI Massimo (1998), “L’autorità della scrittura”, in Marcus E. George & Fisher M. J. Michael, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi Editore srl, Roma, pp. 11-27.

CAPONI Remo (2003), *La conciliazione stragiudiziale come metodo di ADR («Alternative Dispute Resolution»)*, Il Foro Italiano, 2003, pp. 165/166-175/176.

CARBONI Simona (2003), “Anziani, memoria sociale e vita urbana: un percorso di studio tra opportunità e sofferenze”, in Ruggeri Fedele & Ricci Maria Grazia Ruggeri (2003), a cura di, *Le radici del presente. Anziani, memoria, narrazione*, FrancoAngeli, Milano, pp. 77-110.

CERULLI Enrico (1932), *Il Nuovo Codice Penale Etiopico ed i suoi Principi Fondamentali*, pubblicato dall’Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, “Oriente Moderno”, Anno 12, Nr. 8 (Agosto 1932), pp. 392-405.

CERULLI Enrico (1971), *L’Islam di ieri e di oggi*, Istituto per l’Oriente, Roma.

CHABAL Patrick; DALOZ Jean-Pascal (1999), *Africa works: Disorder as political instrument*, International African Institute, London.

CHARLES B. Rosen (1979), *Tigrean Political Identity: An Explication of Core Symbols*, in Hess L. Robert (ed.), *Proceeding of the Fifth International Conference of Ethiopian Studies. Session B, April 13-16 1978, Chicago*, pp. 259-65.

CLAPHAM Christopher (1988), *Transformation and Continuity in Revolutionary Ethiopia*, CUP Archive, Cambridge.

COLE Jennifer & DURHAM L. Deborah (2007), a cura di, *Generations and Globalization: Youth, Age, and Family in the New World Economy*, Indiana University Press, Bloomington.

COLLINS Lucy (2013), *Ethiopia*, in Codra Jill, *Encyclopedia of National Dress: Traditional Clothing Around the World [2 Volumes]*, ABC-CLIO, California, Santa Barbara, pp. 204-211.

COMAROFF Jean & COMAROFF John, a cura di (1993), *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago.

COMAROFF Jean & COMAROFF John (1999), *Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony*, *American Ethnologist* 26(20): 279-303.

CONTE Carmelo, GOBBI Guglielmo (1976), *Ethiopia: introduzione alla etnologia del diritto*, Giuffrè, Milano.

CRESSWELL Robert (1981), "Storia e metodi", pp. 13-32, in CRESSWELL Robert (a cura di), *Il laboratorio dell'etnologo*, Il Mulino, Bologna.

CRUMMEY Donald (2000), *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: From the Thirteenth to the Twentieth Century*, James Currey Publishers, Oxford.

DANI Ahmad Anis & DE HAAN Arjan (2008), *Inclusive States: Social Policy and Structural Inequalities*, World Bank Publications, Washington.

DEA Data (2008), "Changing youth religiosity in Ethiopia: a generational perspective", in Alber E.; van der Geest S.; Whyte Susan R. (a cura di), *Generations in Africa: connections and conflicts*, LIT Verlag, Münster, pp. 311-332.

DEKLERCK J. e DEPUYDT A. (2004), *La mediazione sociale: orientamenti culturali e implicazioni operative*, in Scabini E. & Rossi G., *Rigenerare i legami: la mediazione nelle relazioni familiari e comunitarie*, Vita e Pensiero, Milano.

DEL BOCA Angelo (2002), *L'Africa nella coscienza degli italiani: miti, memorie, errori, sconfitte*, Mondadori, Milano.

DEL BOCA Angelo (2007), *Il negus: vita e morte dell'ultimo re dei re*, Laterza, Roma.

DOMNIC Negussie Andre (2010), *The Fatha Negast and its Ecclesiology: Implications in Ethiopian Catholic Church today*, Peter Lang AG, Bern.

DOUGLAS Mary (1966), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, London.

DURHAM Deborah (2000), *Youth and the Social Imagination in Africa*, Published by George Washington University Institute for Ethnographic Research, Anthropological Quarterly, Volume 73, Number 3, July 2000, pp. 113-120.

DUSS VON-WERDT J. (1999), *Médiation: société, éthique, philosophie*, lecture inédite, Master Européen en Médiation, 18 maggio 1999, IUKB, Sion, Suisse.

DUVERGER Maurice (1963), *I metodi delle scienze sociali*, Edizioni di Comunità, Milano.

ECO Umberto (2005), *Come si fa una tesi di laurea*, XVI edizione Tascabili Bompiani, Milano.

EDMUNDS June & TURNER S. Bryan (a cura di) (2002), *Generational consciousness, narrative, and politics*, Rowman & Littlefield Publishers, New York.

EISENSTADT Shmuel Noah (1956), *From generation to generation: age groups and social structure*, Transaction Publishers, New Brunswick.

ERLICH Haggai (1994), *Ethiopia and the Middle East*, Lynne Rienner Publisher, London.

ETHIOPIA (1931), “Ethiopian Constitution of 1931”, established in the reign of His Majesty Haile Selassie I, 16th July 1931, Addis Abeba.

\_\_\_\_\_ (1955), “The Revised Constitution of the Empire of Ethiopia”, *Negarit Gazeta*, 15<sup>th</sup> Year No. 2, 4 November, Addis Abeba.

\_\_\_\_\_ (1987), Democratic Republic of Ethiopia, “Proclamation No. 1/1987: The Constitution of the People’s Democratic Republic of Ethiopia”, *Negarit Gazeta*, vol. 47, No. 1, 12 September 1987, Addis Abeba.

\_\_\_\_\_ (1995), The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia, “Proclamation No. 1/1995”, *Federal Negarit Gazeta*, 1st Year No. 1, 21st August 1995, Addis Abeba.

\_\_\_\_\_ (1995), “The Constitution of Federal State of Tigray”, *Federal Negarit Gazeta*, 19 June 1995, Mekelle.

\_\_\_\_\_ (1997). Federal Democratic Republic of Ethiopia (FDRE), “Proclamation No. 93/97”, *Federal Negarit Gazeta*, Addis Abeba.

\_\_\_\_\_ (2000), Federal Democratic Republic of Ethiopia (FDRE), “Revised Family Code Proclamation No. 213/2000”, *Federal Negarit Gazeta*, Addis Ababa.

\_\_\_\_\_ (2001), Federal Democratic Republic of Ethiopia (FDRE), “Proclamation No. 250/2001: Council of Constitutional Inquiry Proclamation”, *Federal Negarit Gazeta*, Addis Abeba.

\_\_\_\_\_ (2002), Federal Democratic Republic of Ethiopia (FDRE), “The City Proclamation of the Tigray National Regional State”, *Federal Negarit Gazeta*, Mekelle.

\_\_\_\_\_ (2004), Federal Democratic Republic of Ethiopia (FDRE), “Proclamation No. 224/2004 of Social Court in Tigray”, *Negarit Gazeta Tigray*, Mekelle.

FABIETTI Ugo, MATERA Vincenzo (1999) *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma.

FABIETTI Ugo (2001 [1991]), *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli editore S.p.A.

FABIETTI Ugo (2005), *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Bari.

FABIETTI Ugo, MALIGHETTI Roberto, MATERA Vincenzo (2012), *Dal tribale al globale: introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano.

FAVALI Lyda & PATEMAN Roy (2007), *Sangue, terra e sesso*, pubblicato nella collana "Giuristi stranieri di oggi", Giuffrè editore, Milano.

FEKADU Petros (2009), *Underlying Distinctions Between ADR, Shmaglina and Arbitration: A Critical Analysis*, in MIZAN LAW REVIEW, Vol. 3 No.1, African Journals Online (AJOL), March 2009.

FENTA M. Abate (2007), *Beyond the Public Realm: Local Governance Network and Service Development in the Amhara and Tigray Regions, Ethiopia*, Shaker Publishing BV, The Hague.

FEYISSA Dereje & HOENNE Virgil Markus (2010), *Borders and Borderlands as Resources in the Horn of Africa*, Boydell & Brewer, Rochester.

FISHER Z. Stanley (1971), *Traditional Criminal Procedure in Ethiopia*, The American Journal of Comparative Law, Vol. 19, No. 4 (Autumn, 1971), pp. 709-746.

FORNO Mauro (2009), *Tra Africa e Occidente: il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nella politica europee*, il Mulino, Torino.

FORTES Meyer (1984), "Age, generation, and social structure", in Kertzer D. I. & Keith J. (a cura di), *Age and anthropological theory*, Cornell University Press, Ithaca, 99-122.

FORTES Meyer (2004 [1969]), *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Routledge Library Edition, London.

FUKUI Katsuyoshi, KURIMOTO Eisei, SHIGETA Masayoshi (ed., 1997), *Ethiopia in Broader Perspective: Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies*, 12-17 December 1997, Volume 2, Shokado Book Sellers, Kyoto.

GARCIA Marito, RAJKUMAR Sunil Andrew (2008), *Achieving Better Service Delivery Through Decentralization in Ethiopia*, World Bank Working, paper no.131, African Human Development Series, Washington.

GEBREMEDHIN Yohannes (2004), *The Challenges of a Society in Transition: Legal Development in Eritrea*, The Red Sea Press, Trenton.

GEERTZ Clifford (1973), *The interpretation of culture*, Basic Book, New Yorks.

GEERTZ Clifford (1988), *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Local Knowledge*, New York, 1983).

GEERTZ Clifford (1990), *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna (ed. or. *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford, 1988).

GEERTZ Clifford (2000 [1973]), "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture", in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, pp. 3-30.

GETACHEW Assefa (2012), *Ethiopian constitutional law with comparative notes and materials*, American Bar Association, Chicago.

GIDAY Degefu Koraro (2000), *Traditional Mechanisms of Conflict Resolution in Ethiopia*, EIIPD, Addis Abeba.

GLUCKMAN Max (1977 [ed. or. 1965]), *Potere, diritto e rituale nelle società tribali*, Boringhieri, Torino.

GRANDE Elisabetta ed. (1995), *Transplants innovation and legal tradition in the Horn of Africa. Modelli autoctoni e modelli d'importazione nei sistemi giuridici del Corno d'Africa*, L'Harmattan, Torino.

GRANDE Elisabetta & MATTEI Ugo (2008), *Giustizia allo specchio*, in Fabietti Ugo ed. (2008), *Antropologia*, anno VIII numero II, Meltemi editore, Roma, pp. 25-39.

GUADAGNI Marco (1973), *Note sulle fonti del diritto etiopico: (con particolare riferimento all'istituto del divorzio)*, pubblicato dall'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO), in "Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente", Anno 28, No. 3 (SETTEMBRE 1973), pp. 369-388.

GUIDI Ignazio (1897), *Il "Fetha Negast" o "Legislazione dei Re"; codice ecclesiastico e civile di Abissinia*, Tipografia della Casa editrice italiana, Roma.

GULBETIE Habtu (2005), *The Traditional Mechanism of Alternative Dispute Resolution of the Southern Zone of Tigray with specific reference to Wejerat and Raya Azebo*, submitted to Lecturer: Dr. Hailelassie G. selassie for the course of Basic Techniques and Research Methodology, The Amsterdam University faculty of law L.L.M. programme for the Ministry of Justice of Ethiopia 2004-2005.

HAGOS F., PENDER J., GEBRESELASSIE N. (2002), *Land Degradation and Strategies for Sustainable Land Management in the Ethiopian Highlands: Tigray Region*, Socio-economic and Policy Research Working Paper 25, ILRI (International Livestock Research Institute), Nairobi.

HAMMOND Jenny (1999), *Fire from the Ashes: a Chronicle of the Revolution in Tigray, Ethiopia: 1975-1991*, Red Sea Press (NJ), Trenton.

HAREVEN, Tamara K., a cura di (1996), *Aging and generational relations over the life course: A historical and cross-cultural perspective*, Walter de Gruyter, 1996, Berlin.

HAUSMAN Gerald (2011), *The Kebra Nagast: The Lost Bible of Rastafarian Wisdom and Faith From Ethiopia and Jamaica*, Macmillan, New York.

HENZE Paul B. (2000), *Layers of Time: A History of Ethiopia*, C. Hurst & Co. Publishers, London.

HENZE Paul B. (2000), *The Empire from Atrophy to Revival: The Era of the Princes and Tewodros II in Layers of Time: A History of Ethiopia*, Palgrave, New York.

HESPELER-BOULTBEE John Jeremy (2011), *A Story in Stones: Portugal's Influence on Culture and Architecture in the Highlands of Ethiopia 1493-1634*, CCB Publishing, Victoria.

JOHANSON Donald & EDEY Maitland (1990), *Lucy. The Beginnings of Mankind*, Simon and Schuster, London.

KABA Tarekegn Gebreyesus (2007), "Traditional Mechanisms of Conflict Resolution Among the Wejerat and Their Neighbors", in Smidt G. C. Wolbert & Abraham Kinfe ed. (2007), *Discussing Conflict in Ethiopia: Conflict Management and Resolution*, LIT Verlag, Berlin, pp. 56-85.

KELLER J. Edmond (1991), *Revolutionary Ethiopia: From Empire to People's Republic*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.

KEMINK Friederike (1991), *The Tegrēñña Customary Law Codes*, in "Paideuma" XXXVII (1991), pp. 55-72.

KIDANE Mengisteb (1997), *New Approaches to State Building in Africa: The Case of Ethiopia's Ethnic-Based Federalism*, African Studies Review', Vol. 40, n. 3. (Dec., 1997), pp. 111-132.

KILANI Mondher (1994), *Antropologia: una introduzione*, Edizioni Dedalo, Bari.

KIDANE Mengisteb (2001), *Ethiopia's Ethnic-Based Federalism: 10 Years after*, "African Issues", vol. 29, n. 1/2, *Ethnicity and Recent Democratic Experiments in Africa*, 2001, pp. 20-25.

- KRZECZUNOWICZ George (1965), "Code and Custom in Ethiopia", *Journal of Ethiopian Law*, II, 2, 1965, 425-429.
- LEDERACH P. John (2003), *The Little Book of Conflict Transformation*, The Little Books of Justice & Peacebuilding, Good Books, New York.
- LEVIN N. Donald (2000), *Greater Ethiopia: The Evolution of a Multiethnic Society*, University of Chicago Press, London.
- LÉVI-STRAUSS Claude (1962), *La pensée sauvage*, Plon, Paris.
- LEWIS David L. (1988), *The race to Fashoda: European colonialism and African resistance in the scramble for Africa*, Bloomsbury, London.
- LOVELL Nadia (2006), "The serendipity of rebellious politics: inclusion and exclusion in a Togolese town", *Navigating Youth, Generating Adulthood: Social Becoming in an African Context*, pp. 228-252.
- LUCCHI Erica [prefazione di Daniele Pini] (2009), *Mekelle e il suo structure plan: pianificazione urbana in Etiopia*, [Italia : s.n.], c2009.
- MAIR P. Lucy (1969), *African Marriage and Social Change*, Routledge.
- MANNHEIM Karl (1952). *The sociological problem of generations*, Essays on the Sociology of Knowledge, 1952, 276-322.
- MANNHEIM Karl (1974), *Sociologia della conoscenza*, traduzione dal tedesco di Marina Gagliardi e Tina Souvan, Dedalo libri, Bari.
- MARCUS Harold G. (1994), *A History of Ethiopia*, University of California Press, Los Angeles.
- MARCUS Harold G. (1995), *The life and times of Menelik II*, Red Sea Press, Lawrenceville.

MARIAM Abera (2002), “APAP’s Experience on Social Court Judges Training”, Discussion paper, APAP (Action Professionals’ Association for the People), Addis Abeba.

MATTAUSCH Birgit (2007), *Mugget*, in UHLIG Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica: He-N*, Vol. 3, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, pp. 1040-41.

MATTEI Ugo & NADER Laura (2012), *Il saccheggio. Regime di legalità e trasformazioni globali*, Bruno Mondadori, Milano.

MEILLASSOUX Claude (1981), *Maidens, meal and money: Capitalism and the domestic community*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ministry of Capacity Building (2005), *Federal Democratic Republic of Ethiopia, Comprehensive Justice System Reform Program, Baseline Study Report*, Center for International Legal Cooperation, Leiden.

MULUBIRAN Telaye (2012), *An Assessment on Wereda Capacity: the case of Gindeberet and Abuna Gindeberet Weredas in Oromia National Regional State*, GRIN, Addis Abeba.

NAHUM Fasil (1997), *Constitution for a Nation of Nations: The Ethiopian Prospect*, The Red Sea Press, Lawrenceville.

NEGASH Tekeste (2009), *L’Etiopia entra nel terzo millennio: saggio di storia sociale e politiche dell’istruzione*, ARACNE Editrice S.r.l., Roma.

PANKHURST Alula (1992b), *Settling strife in a resettlement setting: symbolic sanctions*. *Sociology Ethnology Bull.*, 1(2): 73–79.

PANKHURST Alula (2001), *Resource management institutions in post-conflict situations: lessons from Yegof State Forest, South Wello Zone, Amhara Region, Ethiopia*. In Pankhurst Alula, ed. *Natural Resource Management in Ethiopia*. Proceedings of the Workshop Organized by the Forum for Social Studies in

Collaboration with the University of Sussex, Addis Ababa, 9 February 2001, pp. 85–104. Addis Ababa, Forum for Social Studies.

PANKHURST Alula, GETACHEW Assefa (2008), “Understanding Customary Dispute Resolution in Ethiopia”, in *Grass-roots justice in Ethiopia: The contribution of customary dispute resolution*, Centre Francais d'Etudes Ethiopiennes, Addis Abeba.

PANKHURST Estelle Sylvia (1955), *Ethiopia: A Cultural History*, Lalibela House, London.

PANKHURST Richard (1997), *The Ethiopian Borderlands: Essays in Regional History from Ancient Times to the End of the 18th Century*, The Red Sea Press, Lawrenceville.

PANKHURST Richard (2013), *Etiopi. Una storia*, traduzione di Piero Budinich e Camilla Pieretti, Beit, Trieste.

PAUL James & CLAPHAM Christopher (1967), *Ethiopian constitutional development: a sourcebook*. Faculty of Law, Haile Sellassie I University.

PAVANELLO Mariano (2003), “Storia di vita come discorso e rappresentazione” in, Ruggeri Fedele & Ricci Maria Grazia Ruggeri (2003), a cura di, *Le radici del presente. Anziani, memoria, narrazione*, FrancoAngeli, Milano, pp. 141-50.

PAVANELLO Mariano (2010), *Fare antropologia: metodi per la ricerca etnografica*, Zanichelli editore, Bologna.

PEPLAU, L.A., & PERLMAN, D. (1981), *Toward a Social Psychology of Loneliness*, in S. V. Duck & R. Gilmour (Eds. ), *Personal Relationships. 3: Personal Relationship in Disorder*, London, Academic Press, 1981.

PES Luca (2012), *Teorie dello sviluppo giuridico. Dal movimento di «law and development» all'esperienza neoliberale*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento.

PIASERE Leonardo (2002), *L'etnografo imperfetto: esperienza e cognizione in antropologia*, Editori Laterza, Roma.

PISANÒ Attilio (2011), *I diritti umani come fenomeno cosmopolita. Internazionalizzazione, regionalizzazione, specificazione*, Giuffrè Editore, Milano.

PLUMMER Janelle (2012), *Diagnosing Corruption in Ethiopia: Perceptions, Realities, and the Way Forward for Key Sectors*, The World Bank, Washington.

RICCI Antonello (2010), *Antropologia dell'ascolto*, Nuova Cultura, Roma.

ROSONI Isabella (2008), *L'invenzione del diritto consuetudinario*, in *Acta Histriae*, 16, pp. 577- 590.

ROSSI Gianluigi (2010), *L'Africa verso l'unità (1945-2000): dagli Stati indipendenti all'Atto di Unione di Lomè*, Edizioni Nuova Cultura, Roma.

RADCLIFFE-BROWN A. R. & FORDE D. (1950), *African systems of kinship and marriage*, London, Published for the International African Institute by the Oxford University Press.

REDDEN Kenneth Robert (1968), *The Legal System of Ethiopia*, The Michie Company, Charlottesville.

RUGGERI Fedele & RICCI Maria Grazia Ruggeri (2003), a cura di, *Le radici del presente. Anziani, memoria, narrazione*, FrancoAngeli, Milano.

SAGE Caroline & WOOLCOCK Michael (2008), *Breaking Legal Inequality Traps: New Approaches to Building Justice Systems for the Poor in Developing Countries*, in Anis Ahmad Dani & Arjan de Haan, *Inclusive States: Social Policy and Structural Inequalities*, World Bank Publications, Washington.

SASSU Simone (2009), *La Rasgioni in Galuura. La risoluzione dei conflitti nella cultura degli Stazzi*, in particolare il paragrafo "L'antropologia giuridica e lo studio dei sistemi di risoluzione dei conflitti", Armando Editore, Roma, pp. 30-39.

SCABINI Eugenia & ROSSI Giovanna (2004), *Rigenerare i legami: la mediazione nelle relazioni familiari e comunitarie*, Vita e Pensiero, Milano.

SCHACTER L. Daniel (1996), "Storie di anziani", in Schacter L. Daniel, *Alla ricerca della memoria. Il cervello, la mente, e il passato*, Einaudi, Torino, pp. 307-40.

SCHAPERA Isaac (1940), *Married Life in an African Tribe*, Faber and Faber, London.

SCHIRRIPA Pino (2005), *Le politiche della cura. Terapie potere e tradizione nel Ghana contemporaneo*, Argo, Lecce.

SCHOLLER Heinrich (2003), "Civil Code", in UHLIG Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, 749-751.

\_\_\_\_\_, "Civil Procedure Code", in UHLIG Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, 751-752.

\_\_\_\_\_, "Criminal Procedure Code", in UHLIG Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, 814-15.

SCHOLLER Heinrich (2005), *Ethiopian Constitutional and Legal Development: Essays on Ethiopian constitutional development*, R. Koppe, Cologne.

SEMAHAGN Gashu Abebe (2014), *The Last Post-Cold War Socialist Federation: Ethnicity, Ideology and Democracy in Ethiopia*, Ashgate Publishing, Farnham.

SHARABY Rachel (2012), *Bridge between absorbing and absorbed: Ethiopian mediators in the Israeli Public Service*, *International Journal of Sociology and Anthropology* Vol. 5(1), pp. 1-11.

SIMMEL Georg, (1978), *The philosophy of money*, Routledge, London.

SIMMEL Georg (2014 [1921]), *Il conflitto della civiltà moderna*, Edizioni Immanenza, traduzione di Giuseppe Rensi, titolo originale *Der Konflikt der modernen Kultur* (1921), Monaco e Lipsia.

SINGER Norman Joseph (1972), *The Ethiopian Civil Code and the Recognition of Customary Law*, *Huston Law Review* 9, no. 3 (January 1972), pp. 460-94.

SINISCALCHI, V. (2002), a cura di, *Frammenti di economie: ricerche di antropologia economica in Italia*, Pellegrini Editore, Cosenza.

SINISCALCO Paolo (2005), *Le antiche chiese orientali: storia e letteratura*, Città Nuova Editrice, Roma.

SMIDT G. C. Wolbert (2003), *Genealogy*, in Uhlig Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica: D-Ha*, II Volume (2003), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 741-45.

SMIDT G. C. Wolbert (2007), “Traditional Legal Institutions”, in Uhlig Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica: He-N*, III Volume (2007), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 513-16.

\_\_\_\_\_, “Traditional Legal Books”, in Uhlig Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica: He-N*, III Volume (2007), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 513-16.

SMIDT G. C. Wolbert (2007), “A Society of Unity: The Refusal of Conflict in Tigray”, in Smidt G. C. Wolbert & Abraham Kinfe ed. (2007), *Discussing Conflict in Ethiopia: Conflict Management and Resolution*, LIT Verlag, Berlin, pp. 86-98.

SMIDT G. C. Wolbert (2010), *The Tigrinnya-speakers across the Borders: Discourses of Unity & Separation in Ethnohistorical Context*, in Feyissa Dereje & Hoenne Virgil Markus (2010), *Borders and Borderlands as Resources in the Horn of Africa*, Boydell & Brewer, Rochester.

SOMMER Monika M. (2007), "Traditional Instruments of Conflict Resolution and Mediation Among the People of Gambella, Ethiopia" in Smidt G. C. Wolbert & ABRAHAM Kife ed. (2007), *Discussing Conflict in Ethiopia: Conflict Management and Resolution*, LIT Verlag, Berlin, pp. 29-55.

SPENCER Paul (1976), "Opposing streams and the gerontocratic ladder: two models of age organisation in East Africa", *Man*, pp. 153-175.

SPENCER Paul (2004 [1965]). *The Samburu: A study of gerontocracy in a nomadic tribe*, Routledge, London.

STRANG G. Bruce (ed., 2013), *Collision of Empires: Italy's Invasion of Ethiopia and its International Impact*, Ashgate Publishing, Burlington.

TAFLA Bairu (1991), "The dispensation of justice in traditional Ehtiopia. An appraisal of legal historiography", in Philipps/Wittmann, *Rechtsentstehung und Rechtskultur*, Heidelberg, pp. 91-112.

TAFLA Bairu (2002), *The Role of Proverbs in Litigation in Traditional Ethiopia and Eritrea*, Berlin.

TARUFFO Michele (2007), *Un'alternativa alle alternative: modelli di risoluzione dei conflitti*, "Revista Argumenta", 7(7), 257-270.

The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank (2004), *Ethiopia: Legal and Judicial Sector Assessment*, Legal Vice Presidency/The World Bank, Washington.

TRONVOLL Kjetil & HAGMANN Tobias (2011), *Contested Power in Ethiopia: Traditional Authorities and Multi-Party Elections*, African social studies series, v. 27, Brill Publishers, Leiden.

TRONVOLL Kjetil & MEKONNEN Daniel R. (2014), *The African Garrison State: Human Rights and Political Development in Eritrea*, James Currey, Boydell & Brewer Ltd, Woodbridge (Suffolk).

TRONVOLL Kjetil & VAUGHAN Sarah (2003), *The culture of power in contemporary Ethiopian political life*, SIDA Studies, Stockholm.

TURNER Victor (1993), *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna.

TURNER Victor (1976 [ed. or. 1967]), *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia.

TURNER Victor (1986), *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.

TZADUA Paulos (ed., tr., 1968), *The Fetha Nagast: The Law of the Kings*, Faculty of Law, Haile-Selassie I University, Addis Abeba.

TZADUA Paulos (2003), *Fetha Nagast*, in Uhlig Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica: D-Ha*, II Volume (2003), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

TZADUA Paulos, FRITSCH Emmanuel, NOSNITSIN Denis (2007), “Canon Law”, in Uhlig Siegbert (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica: He-N*, III Volume (2007), Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 518-24.

TWIBELL T. S. (1999), *Ethiopian Constitutional Law: The Structure of the Ethiopian Government and the New Constitution's Ability to Overcome Ethiopia's Problems*, 21 (1) Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Journal 399.

ULLENDORFF Edward (1968), *Ethiopia and the Bible*, Oxford University Press, London.

ULLENDORFF Edward (1973), *The Ethiopians. An Introduction to Country and People*, Oxford University Press, London.

VAN DER BEKEN Christophe (2012), *Unity in Diversity: Federalism as a Mechanism to Accommodate Ethnic Diversity: the Case of Ethiopia*, LIT Verlag, Münster.

VAN DER GEEST Sjaak (1997), *Money and respect: the changing value of old age in rural Ghana*, *Africa* 67 (4), pp. 534-559.

VAN DER GEEST Sjaak (2002), *Respect and reciprocity: Care of elderly people in rural Ghana*, *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 3–31.

VAN DER GEEST Sjaak (2002), *From wisdom to witchcraft: ambivalence towards old age in rural Ghana*, *Africa* 72 (3), pp. 437-463.

VAN DER GEEST Sjaak (2004), “*They don’t come to listen*”: *The experience of loneliness among older people in Kwahu, Ghana*, *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 19, United States, pp. 77–96.

VAN DER GEEST Sjaak (2008), “Wisdom, an international gift? Notes from Kwahu-Tafo, Ghana”, in Alber E.; van der Geest S.; Whyte Susan R. (a cura di), *Generations in Africa: connections and conflicts*, LIT Verlag, Münster, pp. 381-398.

VANDERLINDEN Jacques (1966), “An Introduction of the Sources of Ethiopian Law from the 13<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> Century”, *Journal of Ethiopian Law*, III, 1, Haile Selassie I University, Addis Abeba.

VON MASSOW Fra (2000), “We Are Forgotten on Earth!: International Development Targets, Poverty, and Gender in Ethiopia”, *Gender and Development*, Vol. 8, No. 1, [Globalization and Diversity], Oxfam GB, Oxford, pp.45-54.

WILSON Monica (1977), *For men and elders: change in the relations of generations and of men and women among the Nyakyusa-Ngonde people 1875-1971*. Africana Publishing Company for the International African Institute, London.

WITTEN W., ABRAHA K., FISSHA S., KEBEDE A., KASSA G., & REDA G. (2005), *Land registration in Tigray, Northern Ethiopia, Securing Land Rights in Africa*, Mekelle.

WITTEN Montgomery Wray, *The Protection of Lands Rights in Ethiopia*, Afrika Focus, Vol. 20, Nr. 1-2, 2007, pp. 153-184.

WONDIRAD Ameha (2013), *An Overview of the Ethiopian Legal System*, Yearbook, New Zealand Association for Comparative Law, Online.

YNTISO Gebre, AZEZE Fekade, ASSEFA Fiseha eds. (2011), *Customary Dispute Resolution Mechanisms in Ethiopia*, Eclipse, Addis Ababa.

YOUNG John (1997), *Peasant Revolution in Ethiopia: The Tigray People's Liberation Front, 1975-1991*, Cambridge University Press, New York.

YOUNG John (1997), *Development and Change in Post-Revolutionary Tigray*, "The Journal of Modern African Studies", vol. 35, n. 1, March 1997, pp. 81-99.

ZARTMAN William (2000), *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict "medicine"*, SAIA African Studies Libraries, Lynne Rienner Publishers, Boulder.

ZARTMAN William (2001), *Preventive Negotiation: Avoiding Conflict Escalation*, Rowman & Littlefield, Boston.

ZARTMAN William (2008), *Negotiation and Conflict Management: Essays on Theory and Practice*, Routledge, Abingdon.

ZEWDE Bahru (2001), *A History of Modern Ethiopia, 1855-1991*, Ohio University Press, Addis Abeba Univesity Press, Addis Abeba.

