



Aethiopica 6 (2003)

International Journal of Ethiopian and Eri-
treat Studies

GIANFRANCESCO LUSINI

Review

Annales d'Éthiopie, XVII, 2001: *Aksum, Éthiopie musulmane, Études*
Aethiopica 6 (2003), 222–229

ISSN: 1430–1938

Published by

Universität Hamburg

Asien Afrika Institut, Abteilung Afrikanistik und Äthiopistik

Hiob Ludolf Zentrum für Äthiopistik

Reviews

Annales d'Éthiopie, XVII, 2001: *Aksum, Éthiopie musulmane, Études* – Paris: Maisonneuve & Larose 2002. pp. II + 395.

Dopo un decennio di forzato silenzio, dall'anno 2000 è ripresa la pubblicazione delle *Annales d'Éthiopie* (vedi LANFRANCO RICCI in "Rassegna di Studi Etiopici", XLIII, 1999, ed. 2000, ma 2001, pp. 218–221), la prestigiosa rivista nata nel 1955 come emanazione dell'Institut éthiopien d'Archéologie (già Séction d'Archéologie del Governo Imperiale), che ha molto contribuito al progresso delle conoscenze scientifiche intorno al passato etiopico. Oggi possiamo rallegrarci per questa seconda uscita della nuova serie della rivista, diretta da Bertrand Hirsch e pubblicata congiuntamente dal Centre Français des Études Éthiopiennes e dal Ministero etiopico della Cultura e dell'Informazione. Si tratta di un segnale incoraggiante di raggiunta stabilità editoriale, grazie alla quale il panorama delle pubblicazioni etiopistiche si arricchisce di una voce importante perché incardinata sul suolo etiopico e allo stesso tempo sensibile agli sviluppi delle ricerche scientifiche condotte in Europa. La sezione *Aksum. Cultures, monuments, relectures* ospita cinque contributi che aiutano a ripercorrere lo sviluppo della città e della sua rappresentazione mitica dalle premesse protostoriche fino al XIX sec., lungo un percorso che comprende indagini archeologiche e storico-filologiche. Rodolfo Fattovich e Kathryn A. Bard illustrano in sintesi i risultati degli scavi condotti per più di un decennio sulla collina di Bēta Giyorgis, il più antico nucleo residenziale aksumita fin qui individuato, risalente a una fase storica successiva a quella che vide lo sviluppo dello stato etiopico-sudarabico (pp. 3–24). Tra il declino di Da^oamat (metà del I millennio a.C.) e la creazione del Regno di Aksum come stato territoriale (a partire dal I sec. d.C.) Bēta Giyorgis testimonia l'emergere di una *polis* con autonomi caratteri culturali, attiva su uno scenario politico di cui al momento poco ci è noto, ma che certo doveva essere già molto variegato. In fondo, anche tutta la documentazione posteriore (secc. I–VI) attesta che, in un'epoca pur dominata dall'espansione militare aksumita, almeno l'altopiano a nord della città e la costa eritrea davano vita a un quadro tutt'altro che unitario. A comporre questo profilo così articolato contribuivano diverse città-stato in regime di parziale autonomia dalla Corona (si pensi alla Adulis di Zôskalês, al Qoḥāyto e a Maṭarā), nelle quali l'eredità sudarabica veniva rielaborata con esiti poco omogenei anche dal punto di vista architettonico e urbanistico. Helmut Ziegert presenta un rendiconto preliminare degli scavi condotti

nell'anno 2000 dalla missione archeologica dell'Università di Amburgo (pp. 25–33). La ricerca di un modello urbano che permetta un'interpretazione complessiva dell'insediamento storico nel territorio di Aksum tiene conto di tutti i possibili fattori intervenuti nel processo (topografia, geomorfologia, biologia, economia, e altri ancora), nel quadro dell'impostazione metodologica definita "archeologia olistica". I saggi di scavo condotti nelle località di Māy Malāḥso e Barit ʿAwdi hanno portato al rilevamento di edifici civili e religiosi di grande significato, di cui si attende ora la pubblicazione integrale. Tekle Hagos annuncia la localizzazione di alcuni siti megalitici inediti nei dintorni di Aksum (distretto di Lāʿelāy Māy Čaw), rilevati nell'ambito di una campagna di ricerche condotte nell'anno 2000 (pp. 35–41). Si tratta di stele, dolmen, tumuli enigmatici e cave per materiale da costruzione, che si trovano in zone archeologiche alle quali l'odierna espansione urbanistica rischia di arrecare un serio pregiudizio. La ricchezza di questi contributi dà la misura della quantità di dati che il suolo etiopico ancora racchiude e permette di apprezzare quale contributo di conoscenze stia venendo dall'intensificarsi delle ricerche sul campo.

I restanti due contributi di questa prima sezione si muovono sul terreno storico-filologico, avendo per obiettivo l'indagine delle diverse tradizioni letterarie in geʿez connesse col primato politico o religioso di Aksum. L'articolo di Stuart Munro-Hay affronta il problema del *Kebra Nagast* come fonte storica, sottomettendo a una critica serrata la nota tesi di Irfan Shahîd, che sulla scia di Franz Praetorius aveva collocato il nucleo originario del "romanzo" nella prima metà del VI sec., come diretta conseguenza del conflitto etiopico-ḥimyarita (pp. 43–58). Le conclusioni di questa nuova analisi portano il Munro-Hay a respingere l'ipotesi di un'origine antica del *Kebra Nagast*, ad eccezione dei capp. 116–117, che si riferiscono ai due sovrani, Giustino e Kālēb, e al conflitto che portò alla temporanea annessione di Ḥimyar al Regno di Aksum. Questa tesi, avanzata anche da altri autori (cf. G.L., *L'Église axoumite et ses traditions historiographiques*, in *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, éd. par Bernard Pouderon & Yves-Marie Duval, Paris, Beauchesne, 2001 [Théologie historique, 114], pp. 541–557: 554–556), costituisce un ragionato punto di equilibrio fra posizioni che rischiano altrimenti di contrapporsi in modo del tutto pregiudiziale. Il fatto che l'autore del *Kebra Nagast* abbia incorporato nella sua creazione, solo in parte frutto di traduzione, documenti di età aksumita ancora circolanti negli anni di ʿAmda Ṣeyon, spiega la diversità dei paragrafi finali dell'opera, contenenti espressioni e informazioni che non potevano per altra via essere registrate dal redattore etiopico. Basti citare il caso della glossa conclusiva del cap. 116: *esma armanyā dawwala rom wanāgrān dawwala ityopyā*, che riflette una conoscenza diretta del quadro politico-

militare eritraico all'indomani della vittoriosa spedizione aksumita. Casi analoghi di trasmissione a lungo raggio di frammenti antichi all'interno di testi o volumi redatti nell'Etiopia di età medievale o moderna sono già stati più volte segnalati e richiedono sempre più un atteggiamento filologicamente accorto, scevro da pregiudizi e semplificazioni. Così, ad esempio, nel caso del *Sēnodos*, il ritrovamento annunciato da ALESSANDRO BAUSI di un testimone dello stadio più antico della tradizione, risalente *recta via* a modelli greci (*New Egyptian Texts in Ethiopia*, "Adamantius", VIII, 2002, pp. 146–151), permette d'integrare e rivedere i risultati di precedenti ricerche dello stesso autore (*Alcune considerazioni sul "Sēnodos" etiopico*, "Rassegna di Studi Etiopici", XXXIV, 1990, ed. 1992, ma 1993, pp. 5–73: pp. 30–46), confermando l'attendibilità di una ricostruzione proposta in precedenza da altri e fondata sull'esistenza di una fase testuale anteriore al XIII sec. (cf. G.L., *L'omelia etiopica Sui Sabati e il Sēnodos*, "Egitto e Vicino Oriente", XII, 1989, pp. 193–202; Id., *Studi sul monachesimo eustaziano [secoli XIV–XV]*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1993, pp. 23–27; Id., *L'Église axoumite*, cit., pp. 556–557).

Il lungo e complesso saggio di Bertrand Hirsch e François-Xavier Fauvelle-Aymar affronta il tema delicatissimo della costruzione di un'ideologia della regalità etiopica e del ruolo che le antichità di Aksum hanno giocato in questo processo, particolarmente nel corso del XV sec. (pp. 59–109). Al centro della ricerca viene posto il cosiddetto *Maṣḥafa Aksum*, in particolare la sezione introduttiva, autentico *Liber mirabilium* che contiene una rassegna delle rovine e delle antichità della città, sistematicamente associate a un'interpretazione religiosa. L'analisi di questo breve testo, alla luce delle moderne conoscenze archeologiche e dei meccanismi dell'ermeneutica cristiana, permette di concludere che gli anni del regno di Zar'a Yā'qob furono decisivi per il compimento di un processo di rielaborazione dell'immagine di Aksum come Nuova Gerusalemme. Infatti, al riconoscimento della santità dei luoghi, costruita a suon di riferimenti biblici, si collega la rivendicazione del sovrano etiopico di appartenenza alla stirpe davidica, la stessa dei re d'Israele e di Cristo, di cui il *negus* è in definitiva la controfigura terrena. In questo quadro la personalità della madre di Gesù, punto di congiunzione carnale e spirituale fra la vecchia e la nuova Alleanza, riceve il necessario rilievo, testimoniato dal grande impulso che Zar'a Yā'qob impresso alla devozione mariana. Si tratta di una ricostruzione solidamente argomentata e largamente condivisibile, che fornisce una serie di spunti per ulteriori ricerche. In particolare, se il processo di costruzione di un'ideologia della regalità etiopica è culminato con il regno di Zar'a Yā'qob, certe le premesse si erano manifestate già a partire dal secolo precedente. Durante il regno di ʿAmda Ṣeyon, ad esempio, quando furono composti il *Romanzo cristiano di Alessandro Magno* e il *Libro dei Misteri del*

cielo e della terra, alcuni dei motivi che daranno vita infine alla complessa costruzione di Zar'a Yā'qob erano già presenti, dal ruolo escatologico del sovrano alla funzione di Maria come mediatrice tra passato e presente di Israele. E ancora, nella prima metà del XIV sec. opere come il *Rā'eya Šenutē* e il *Fekkārē Iyasus* risentono ampiamente di una concezione del sovrano come eroe religioso destinato a svolgere un ruolo di primo piano alla fine dei tempi. Resta il fatto, qui illustrato in maniera convincente, che al termine di una secolare gestazione fu proprio Zar'a Yā'qob a scolpire in maniera definitiva il profilo politico-religioso del sovrano etiopico.

Nella seconda sezione tematica, *Éthiopie musulmane. Récits, mythes, routes*, la crescente importanza degli studi sull'islam etiopico riceve una significativa rappresentazione. Franz-Christoph Netze sottopone le *Futūḥ al-Habaša* di Šihab ad-din a un'analisi prosopografica volta alla ricostruzione del reticolo di rapporti personali che l'opera costruisce intorno alla figura mitizzata del *imām* Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġazī, abbracciando col racconto personaggî di varia estrazione: dai più stretti collaboratori del condottiero ai capi dei diversi corpi del suo esercito, dai dottori di diritto e teologia ai semplici combattenti che di volta in volta si mettono in luce con atti di eroismo (pp. 113–125). Si tratta di un rapporto sullo stato di avanzamento di una ricerca in corso, per la quale si riveleranno utili alcuni recenti contributi che in questa sede lo studioso mostra di non aver ancora messo a profitto. Ineludibile appare il riferimento all'articolo di ALESSANDRO GORI, *Alcune considerazioni e precisazioni preliminari sull'origine e sulla natura delle presenze islamiche non autoctone nelle comunità musulmane d'Etiopia*, "Istituto Universiatrio Orientale – Annali", LV, 1995, pp. 406–436, in cui sono anticipate e brillantemente affrontate alcune delle tematiche riaffioranti nella presentazione del Netze, in particolare l'apparizione all'interno della cronaca di *Arabfaqih* di personaggi arabi (dal Ḥiġāz e dal Yemen del nord), sud-yementi (da *Aden*, Ḥaḍramawt e Maḥra) e magrebini, come espressioni delle intense correnti d'islamizzazione che in tempi diversi e con alterni esiti investirono la regione etiopica. David Vô Vân applica alla vicenda storica del Grāñ – così come narrata ancora nelle *Futūḥ al-Habaša* – criterî ermeneutici elaborati nel classico saggio di ALFRED MORABIA, *Le ġihād dans l'islam médiéval*, Paris, A. Michel, 1993, evidenziando il rapporto che *Arabfaqih* stabilisce fra la condotta politico-religiosa del *muġāhid* ḥararino e la dottrina del *madḥab* šāfi'ita (pp. 127–139). Ahmed Hassen Omer contribuisce alla conoscenza delle tradizionali rotte commerciali risalenti dagli scali di Zaylā' e Berbera verso lo Šawā, ricorrendo alla lettura di inedite fonti scritte e alla rielaborazione di interviste rilasciate da anziani personaggi a vario titolo coinvolti in passato negli stessi traffici (pp. 141–149). Ne emerge un affresco di grande interesse, con al centro lo scambio di

beni e il confronto tra modi di vita assai diversi, come quelli degli Oromo seminomadi e degli Argobba *Arho* di Aliyu Ambā, che anche nel nome della stirpe portavano un riferimento concreto alla merce principale da loro commerciata, ovvero il sale raccolto nei giacimenti della Dancalia (sul toponimo *Arho* – il Piano del Sale – e sui più antichi commerci tra Dancalia e altopiano tigrino vedi ora G.L., *Christians and Moslems in Eastern Tigrāy up to the XIV C.*, “Studi Magrebini”, XXV, 1993–97, ma 2002 [Scritti in onore di G. Oman], pp. 245–252). La maggior conoscenza di questo contesto storico fornirà di certo utili indicazioni anche sul versante linguistico, in particolare per quel che attiene le origini ancora enigmatiche dell’argobba. Infatti, anche a questo dialetto etiosemitico sembra si possa applicare quanto a suo tempo Enrico Cerulli osservava a proposito del hararino, lingua cittadina conservatasi esclusivamente all’interno di uno spazio urbano specializzato come *bandar* (*La via delle Indie nella storia e nel diritto del Medioevo*, in *L’Islam di ieri e di oggi*, Roma, Istituto per l’Oriente, 1971, pp. 21–37: p. 36, in cui si menziona anche il caso tipologicamente affine del bravano). Argobba e hararino, dunque, potrebbero essere altrettanti residui di un “*continuum* semitico” (così PAOLO MARRASSINI, in “Rivista di Studi Orientali”, LXIII, 1989, pp. 163–167: p. 165) già differenziato al suo interno in dialetti, poi spezzato dall’espansione di altre lingue e infine ridotto a frammenti limitati che han potuto resistere a lungo all’assimilazione grazie anche alla funzione mercantile svolta dalle rispettive comunità, all’interno di luoghi fisicamente circoscritti. I documenti utilizzati nello studio di Ahmed Hassen Omer sono costituiti da due diari redatti da altrettanti esponenti di famiglie dedite a commerci lungo le carovaniere qui considerate: l’uno scritto da un Oromo in amarico – e perciò inframezzato da espressioni nella madrelingua dell’autore – e l’altro scritto da un Argobba in arabo. Si tratta di testimonianze preziose che meritano una sollecita pubblicazione integrale, nonché ricerche sistematiche sul terreno per verificare la non remota possibilità che altri documenti del genere siano ancora disponibili. Karim Rahem indaga il rapporto che intercorre fra alcuni aspetti dell’organizzazione sociale degli °Afar e la vicenda di Haral Mahis, eroe di pretesa origine araba e protagonista del mito di fondazione della locale aristocrazia (pp. 151–174). Questo paradigma leggendario, posto all’origine della suddivisione fra *assa’imara* e *ado’imara* (“rossi” e “bianchi”) viene variamente declinato e interpretato dai diversi gruppi fino a ottenere numerose versioni del mito, nelle quali finisce per riflettersi anche l’articolazione territoriale degli °Afar in tribù (*kedo*) e confederazioni (*fi’ma*). Nell’ultimo saggio della sezione, Joachim Crass e Ronny Meyer presentano i primi risultati di un’indagine linguistica in corso nella regione dei Gurāgē, con al centro le tradizioni storiche dei Qabena e dei finitimi Wolānē, che pur par-

lando lingue affatto diverse (rispettivamente appartenenti al Highland East Cushitic e al Gurāgē orientale) condividono alcuni aspetti della reinterpretazione del loro passato, come l'appartenenza a un'antica unità Hadiyya e la temporanea sosta in Harar durante il mitico trasferimento dalla Penisola Arabica all'Etiopia.

Fuori dalle due sezioni tematiche, il volume raccoglie studî diversi, che spaziano dalla paleontologia animale (Jean-Renaud Boissarie, pp. 185–204) all'arte rupestre neolitica nella regione dei Sidamo (Jean-Loïc Le Quellec & Gizachew Abegaz, pp. 205–224), dalla pubblicazione di un luogo di culto pagano e islamico presso Dassē (Éloi Ficquet, pp. 225–227) al ruolo della tradizione orale nell'esecuzione del canto liturgico (Olivier Tourny, pp. 375–386). L'insieme caotico e contraddittorio delle tradizioni agiografiche relative a Gabra Enderyās di Dabra Qozat viene brillantemente ricomposto da Marie-Laure Derat, che perviene a delineare un quadro convincente della stratificazione delle fonti (pp. 229–255). La totale mancanza di dati biografici intorno a questa figura della storia religiosa etiopica anteriore al XV sec. ha permesso di collocare il santo all'interno di due diverse genealogie monastiche, elaborate in momenti distinti: quella di Iyasus Mo'a, concepita verso il XV sec., e quella di Takla Hāymānot (e Gabra Manfas Qeddus), creata intorno al XVII sec., nell'ambito di un contrasto fra settori del monachesimo etiopico per il primato religioso sul Amḥarā. In età moderna (XIX e XX sec.) l'esigenza di bilanciare il forte radicamento islamico tra gli Oromo del Wallo meridionale (Boranā e Čāqātā) ha portato alla riscoperta della figura di Gabra Enderyās – rimasta fin'oggi storicamente molto sbiadita – per farne uno strumento di polemica religiosa imperniata sull'antichità delle tradizioni cristiane nella regione e sull'efficacia taumaturgica della fede nel monaco. In margine a tutto ciò giova segnalare la sostanziale differenza che intercorre fra le genealogie di ambientazione meridionale o scioana – come quelle studiate da Marie-Laure Derat – e gli analoghi testi connessi al ciclo agiografico dei *daqiqā Ēwostātēwos* (cf. G.L., *Studi*, cit., pp. 6–10; Id., *Per una storia delle tradizioni monastiche eritree: le genealogie spirituali dell'ordine di Ēwostātēwos di Dabra Šarābi*, in *Mémorial Paul Devos*, a c. di ENZO LUCCHESI & UGO ZANETTI [Cahiers d'Orientalisme], c.s.; vedi anche BERHANĀ MĀSQĀL TĀSFAMARYAM, *Tarik gādamat zāmedrā ag'azit ērtera wāser'atā behtewenna nenum wāwāldebba kab tenti kesab heḡgi*, [Asmāra], Franciscana Printing Press, 1991, 1996², pp. 19–25). Questi ultimi, infatti, si caratterizzano per una maggiore stabilità di contenuto, ascrivibile sia all'esistenza di un laboratorio comune alle principali tradizioni agiografiche eustaziane – lo *scriptorium* di Dabra Māryām del Sarā'ē – sia alla notevole coerenza interna dello stesso movimento religioso, fenomeno sostanzialmente unitario e con un alto grado di coordinamento fra i diversi centri

monastici che concorsero al suo sviluppo. L'applicazione rigorosa di criteri ecdotici, paleografici e codicologici ha permesso a Manfred Kropp di rendere ragione di alcune anomalie nella tradizione testuale della *Cronaca* di Śarṣa Dengel, originate da una censura politica occorsa probabilmente durante il regno di Susneyos (pp. 257–277). L'intervento ha interessato almeno due testimoni del testo (Oxford, Bodl. 29 e Paris, B.N. Abb. 42), indipendentemente dalla loro appartenenza all'uno o all'altro dei due distinti rami della tradizione (Paris, B.N. Abb. 42, 52 e Mondon Vidailhet 27, da una parte; Oxford, Bodl. 29 e i quattro manoscritti della recensione del *dağğāzmāčč* Ḥaylu, dall'altra). Malgrado forme di pregiudiziale resistenza (vedi, ad esempio, LANFRANCO RICCI, *Tra alHiğra e banalità*, "Rassegna di Studi Etiopici", XLI, 1997, ed. 1998, ma 1999, pp. 107–108), occorre riaffermare l'importanza di questi studi filologici, il cui valore non può più essere sottovalutato: da essi, infatti, dipende l'attendibilità di ogni successiva ricostruzione storica, tanto più credibile quanto più sarà fondata su testi indagati ed editi in base ai criteri universali della critica del testo. Lo studio di Anaïs Wion sulle pitture che ornano le pareti del *maqdas* nella chiesa del seicentesco monastero di Qoma Fāsīladas (Bagēmder) mira a evidenziare il programma iconografico dell'intero ciclo. Grazie all'integrazione fra analisi stilistica e interpretazione delle scritture che commentano le immagini risulta efficacemente illustrato un insieme di rappresentazioni risalenti alla prima fase dell'arte gondarina, la stessa cui appartengono i cicli delle chiese di Abbā Anṭonyos e Dabra Sinā Gorgorā. Ne fanno parte principalmente scene bibliche ed evangeliche, ma anche numerose immagini di santi, come il personaggio ritratto sulla porta della parete ovest, sotto la legenda *śé'ela qeddus abbā absādi*: non è da escludere che possa trattarsi di Absādi di Azazo (Goğğām), fondatore del monastero di Zoz Ambā del Salasā, nel Bagēmder (KINEFE-RIGB ZELLEKE, *Bibliography of the Ethiopic hagiographical traditions*, "Journal of Ethiopian Studies", XIII, 1975, pp. 57–102: p. 61, nr. 8), la cui figura doveva essere per l'ignoto artista che ideò il ciclo di Qoma Fāsīladas più familiare dell'omonimo santo eritreo di Dabra Māryām del Sarā'e (ma a proposito di Libānos, ritratto sulla parete est, al centro del registro inferiore, insieme ad altri quindici santi, va corretta l'affermazione [p. 299 e nt. 84] secondo cui "on trouve son gädl dans le *gädlä šadqan*"; vedi ora ALESSANDRO BAUSI, *Appunti sul Gadla Libānos*, "Warszawskie Studia Teologiczne", XII/2, 1999, ma 2000 [Miscellanea Aethiopica S. Kur oblata], pp. 11–30).

I due saggi conclusivi affrontano da punti di vista diversi lo stesso argomento di storia moderna, costituito dalla catena di eventi che portò alla svolta del settembre 1916, con la deposizione di *leğğ* Iyāsu e la restaurazione della dinastia scioana. Berhanou Abebe presenta una raccolta di fonti

etiopiche a stampa, cui la storiografia moderna non sembra aver prestato ancora la meritata attenzione. In un opuscolo in amarico e in francese, pubblicato a Dirē Dāwā poche settimane dopo il colpo di stato (ottobre 1916), sono raccolti tre documenti ufficiali che riflettono i punti di vista convergenti dell'*abuna* Mātēwos (in forma di *mel'ekt*), della regina Zawditu (*Discours du trône*) e degli aristocratici a lei fedeli (*Manifeste des Princes et du peuple d'Abyssinie*). La fine dell'ambizioso progetto del figlio di *rās* Mikā'el del Wallo, improntato a un sincretismo politico-religioso del tutto inedito per la storia d'Etiopia, viene proiettato da Berhanou sullo sfondo del quadro internazionale formatosi durante il decennio precedente, del quale non poteva far parte il sogno di un'Etiopia autonoma dalle zone d'influenza disegnate dalle potenze coloniali. Wolbert Smidt pubblica una foto del 1914, anno dell'incoronazione di *negus* Mikā'el (la grafia *näigus* qui adottata non ha giustificazioni), in cui il padre di *leḡḡ* Iyāsu si lascia ritrarre con la corona di Menilek sul capo: da questo documento lo studioso trae spunto per indagare genesi e sviluppi del tentativo di sostituzione della linea dinastica scioana e di spostamento della sede della monarchia stessa verso Dassē e il Wallo. Si tratta di un esempio emblematico – efficacemente illustrato dall'autore della suggestiva monografia *Afrika im Schatten der Aufklärung*, Bonn, Holos Verlag, 1999 – dell'importanza delle fonti fotografiche per la ricostruzione della storia moderna dell'Etiopia, come testimoniano alcune pubblicazioni recenti che non sarà superfluo registrare (*Fotografia e storia dell'Africa*, Atti del Convegno Internazionale [Napoli–Roma, 9–11 settembre 1992], a c. di ALESSANDRO TRIULZI, Napoli, I.U.O., 1995; *Archivio storico della Società Africana d'Italia*, II. *Raccolte fotografiche e cartografiche*, a c. di SILVANA PALMA, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1996). In queste brevi pagine è contenuta solo una minima parte delle riflessioni – le prime affiorate alla mente – che la lettura di questo volume, ricco di dati e interpretazioni, riesce a produrre. E poiché il pluralismo dei bollettini d'informazione è un'esigenza insopprimibile di ogni disciplina che aspiri a un più alto grado di consapevolezza e scientificità, la comunità degli studiosi di etiopistica può salutare con legittima soddisfazione la ripresa del progetto editoriale che ruota intorno alle *Annales d'Éthiopie*, tributando un doveroso ringraziamento a quanti ne hanno sostenuta la fatica intellettuale e fisica.

Gianfrancesco Lusini