

## Per una semiotica delle pratiche di scrittura: gli amuleti etiopici

Matteo Baraldo, PhD

Università per Stranieri, Perugia

Dipartimento di Scienze umane e sociali

[matteo.baraldo@unistrapg.it](mailto:matteo.baraldo@unistrapg.it)

### Abstract

The paper aims at suggesting a semiotic approach to writing as a means of understanding how linguistic, visual and material features intertwines with social processes of production, interpretation and circulation of scriptural practices. Ethiopian amulets are presented as a case study. These are pergameneous scrolls or folded papers used to prevent or treat psychic or physical diseases. The formulaic content is hidden and unknown to the bearer. It is written in ge'ez, the dead language used in the liturgy by the upper clergy, whereas untranslatable graphic components are added to the linguistic part such as pseudo-cabbalistic signs and non-figurative images. The strong cross-disciplinary emphasis frames the amulet as a writing system with its peculiar features embedded in the social dimension they contribute to shape. It extends the frontier of an ethnocentric and evolutionary vision of writing systems studies towards a more inclusive socio-semiotic and ethnographic-based approach. Thus, local communities are involved as interpreters of the writing practice. The language of the bearer, his action seen as a text and the narrative built around the habit of wearing the amulet reveals more not only about its meaning but also about the sense itself of what should be conceived as writing.

**Keywords:** Ethiopic script, textual amulets, writing practices, semiotics of writing, Ethiopia

### 1. Quale semiotica per la scrittura?

Il presente contributo mira ad inquadrare la scrittura dal punto di vista semiotico, cercando così di superare l'impasse in cui si sono ritrovati alcuni teorici, attenti soltanto agli aspetti relativi alla resa glottica di una lingua (FÉVRIER 1984, DANIELS 2001). Per contrastare questo dominio degli elementi fonici che è stato spesso giustificato con il ricorso al pensiero di Ferdinand de Saussure<sup>1</sup>, si è allora cercato di capovolgere questo rapporto, ipotizzando persino che fosse il sistema orale ad essere il "calco" del sistema grafico (OLSON 1992). Una reazione intellettuale giustificabile che ha avuto il merito di rendere conto dell'importanza degli aspetti visivi, oltre a quelli puramente fonici, ma che ha al contempo sostituito al fonocentrismo un paradigma altrettanto sterile.

È necessario, invece, mettere a punto strumenti operativi che siano in grado di rendere conto della doppia natura della scrittura, dove gli aspetti visivi e quelli fonici sono interpretati, nel loro continuo gioco di negoziazione e rimandi, come un unico sistema di segni, forse il più complesso sul quale mettere alla prova le teorie di stampo semiotico (ZAGANELLI 2008). Grazie al pionieristico lavoro di Giorgio Raimondo Cardona ([1981] 2009; [1990] 2006) possiamo oggi ampliare l'alveo di ciò che intendiamo per scrittura, facendovi confluire sia sistemi di scrittura che codificano direttamente il linguaggio che sistemi di scrittura che codificano il linguaggio per il tramite di una lingua (CARDONA 1986). Il merito di Cardona non è stato soltanto quello di aver aperto il campo agli elementi dell'immagine, ma anche quello di aver radicato l'interpretazione stessa del fenomeno scrittoria nell'accezione semiotica dei concetti di sistema e segno. Stabiliti i

---

<sup>1</sup> La concezione di Saussure come capostipite del fonocentrismo si è incrinata con la scoperta di manoscritti inediti. De Mauro (in SAUSSURE [2002] 2005: 53, n. 69) definisce il linguista ginevrino «un attento esploratore dell'autonoma dignità dei diversi sistemi di scrittura», ipotizzando persino che la decisione presa da Saussure di approfondire l'ideogramma cinese lasciasse intravedere la volontà di mettere alla prova in un terreno ignoto «la sua idea di semiologicità autonoma e specifica della scrittura rispetto all'oralità e le lingue» (*ivi*, p. xxv).

presupposti teorici secondo cui pirografie, scarificazioni e pesi d'oro possono essere intesi come scrittura, non occorre più “temere” di svelarne il contenuto linguistico, quasi il farlo avvicinasse alle tendenze fonocentriche ed evolucionistiche da cui ci si vuole dissociare. Anzi, la convenzionalità e ricorsività con cui tali significati linguistici sono culturalmente associati alle forme grafiche è l'unico fattore che consente di raffinare ulteriormente una prima e più ampia scrematura tipologica all'interno dei fatti grafici ed approdare alla definizione della scrittura come «insieme di segni in cui a elementi grafici si associno significati distinti ed esplicitabili linguisticamente dalla comunità» (CARDONA 1981:11-12), spostando così il baricentro da una semiotica visuale ad una specificatamente progettata e rivolta alla scrittura. Approfondendo questo percorso intellettuale, diviene così pensabile dissezionare l'immagine scritta dal suo stato di simbiosi con il testo per *sentirvi* la lingua ed essere in grado di approfondire il gioco di rinegoziazione e rimandi, risonanze e dissonanze che si crea in quel particolare sistema di segni grafici che è la scrittura.

La prospettiva adottata rifugge però da un tentativo ecumenico che pure la semiotica - disciplina a vocazione federativa - potrebbe tentare, nella ricerca di rendere conto del meccanismo semiotico comune a tutti i sistemi scrittori. Non negando l'interesse in tale ambito di studi<sup>2</sup>, tuttavia questo approccio corre il rischio di far disquisire in maniera astratta sulle scritture, siano esse anche intese come un coacervo di elementi grafico-fonici, allontanando infine la comprensione dei fenomeni sotto inchiesta, facendoli divenire generici ed impalpabili. Non basare i propri ragionamenti su esemplari radicati in un particolare humus culturale significa presentare esempi come se le interazioni che le attestazioni scritte stabiliscono con la vita umana non fossero pertinenti a mutarli considerevolmente rispetto alla loro estrapolazione e re-immissione in un'argomentazione di tipo linguistico (si veda MANCINI 2014; MARRAZZI in MANCINI, TURCHETTA 2014). Invece di semiotica della scrittura, termine che ben si presta al primo ambito di ricerche, si preferirà allora la dizione *semiotica delle pratiche di scrittura*, per evidenziare che non s'intendono trarre conclusioni astratte valide per la scrittura in genere o proporre una rilettura semiotica della storia della scrittura, ma produrre testimonianze e ragionamenti in merito ad una situazione scrittoria culturalmente e geograficamente localizzata.

Aderendo ai metodi di ricerca delineati, si riconoscerà che esiste sempre una connessione, all'interno della pratica sociale in cui si svolge, tra l'insieme di segni grafici dotati di significanti e significati culturali e l'insieme di informazioni linguistiche convenzionalmente e ricorsivamente associate a tali segni (PERRI in SCRIVANO 2007). Il presente contributo si radicherà dunque in un impianto teorico di stampo antropologico e semiotico, delimitando una specifica area geografica (l'Etiopia) e cercherà al tempo stesso di rendere conto della straordinaria e poco conosciuta vitalità della scrittura in un continente, l'Africa, ritenuto il continente dell'oralità per eccellenza. All'interno del patrimonio scrittoria etiopico si prenderà in considerazione la sola pratica di scrittura di amuleti, cercando così di gettare una luce sugli aspetti pragmatici e simbolici di cui queste scritture magico-religiose sono ammantate. Tali sistemi di segni appaiono come un campo d'elezione nel quale mettere alla prova le prospettive suggerite da una concezione non fonocentrica e non evolucionistica della scrittura<sup>3</sup>. Lo scopo ultimo di un tale approccio interdisciplinare alle pratiche semiotiche di scrittura è uno studio integrale ed integrato della scrittura nella vita sociale

---

2 É questo l'approccio dei contributi richiesti per la rivista *Signata, Annales des sémiotiques* che pubblicherà nel 2017 un numero tematico sulla semiotica della scrittura intitolato *Signatures (Essais en) Sémiotique de l'écriture*, a cura di Jean-Marie Klinkenberg & Stéphane Polis.

3 Attestazioni molto antiche della scrittura, quali i testi d'incantesimi redatti in scrittura cuneiforme rinvenuti nell'archivio di Ebla risalenti al 2300 a.C. o le “ossa di drago”, brevi testi divinatori di una decina di caratteri diffusi in Cina in un periodo compreso tra il XIII e l'XI secolo a.C. coinvolgono aspetti che fuoriescono dal mero ambito comunicativo (CARDONA 1986; TURCHETTA in MANCINI, TURCHETTA 2014). É evidente che sin dai suoi esordi la scrittura non sia soltanto comunicazione linguistica, ma sia un sistema di segni che gestisce in maniera peculiare esigenze diverse rispetto all'oralità, per le quali sia il funzionamento della lingua, sia i risvolti simbolici che le sono propri non sarebbero né applicabili, né funzionali.

(CARDONA 1981 [2009]; HARRIS 2000), in perfetta autonomia rispetto alle lingue referenti, riconoscendo nei sistemi scrittori non soltanto la convergenza glottica della resa di una lingua, ma un'ideologia più vasta, sfaccettata, in cui non solo gli aspetti visuali, ma anche i simbolismi sottintesi ad entrambi i campi sono necessariamente interpretabili alla stregua delle informazioni linguistiche che essi veicolano. È operazione preliminare al fine di approfondire l'argomento in questione quella di situare la pratica di scrittura di amuleti all'interno del più ampio contesto scrittorio dell'Etiopia.

## **2. L'attuale mosaico etnico-linguistico: molte lingue, una scrittura?**

La definizione dell'Etiopia come museo di popoli (CONTI-ROSSINI 1937) ha da sempre attirato l'interesse degli studiosi alla ricerca di un'espressione in grado di riassumere efficacemente l'estrema diversità etnica, religiosa e linguistica che contraddistingue la nazione.

In questo mosaico composto da circa settantadue milioni di abitanti, oggi convivono ottantacinque gruppi etnici, ognuno con una sua peculiare lingua riconducibile ai phylum afro-asiatico e nilo-sahariano. Alcuni di questi gruppi sono composti da poche centinaia d'individui, come i Qewama, mentre altri come gli Amara e gli Oromo contano rispettivamente venti e venticinque milioni d'individui<sup>4</sup>. Così, alcune lingue sono dei reperti fonici di questo museo all'aperto e altre hanno un'indubbia supremazia. L'amarico si afferma infatti per settecento anni come lingua dominante. A partire dal regno di Yäkuno 'Amlak (1270-1285) in Etiopia s'instaura una situazione di diglossia con il *gə'əz* come *łasanä şəhuf*, lingua scritta, usata anche in contesto liturgico e l'amarico come *łasanä nəgus*, lingua usata a corte per la comunicazione orale. Probabilmente a causa del carattere itinerante della corte imperiale, l'amarico si diffonde in tutto il paese, specialmente tra le classi dirigenti. Nel XIX secolo Tewodros II (1855-68) e successivamente Menelik II (1889-1913) abbandonano definitivamente il *gə'əz* e per primi usano l'amarico per la redazione delle proprie cronache, assegnandogli de facto lo status di lingua franca nazionale che successivamente, durante il regno dell'imperatore Haile Sellassie I (1930-1974), viene dichiarata linguaggio ufficiale d'Etiopia. Solo nel 1991, a seguito del rovesciamento della giunta socialista (Derg) da parte dell'EPRDF (Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front), il governo etiopico promuove i diversi linguaggi d'Etiopia come lingue ufficiali dei vari stati federati, relegando il ruolo dell'amarico a quello di lingua usata dal governo federale (MEYER in WENINGER 2011).

Un parallelo discorso egemonico sussiste per ciò che concerne la scrittura. Sino agli anni Settanta la notazione ufficiale, l'unica consentita per rendere in forma grafica le diverse lingue del Paese, è stata l'etiopico, storicamente collegata con la lingua amarica. Un caso emblematico è rappresentato dalle campagne di alfabetizzazione promosse dal Derg, la giunta socialista che ha governato nel periodo che va dal 1974 al 1987. Le campagne, preparate in quindici diverse lingue, sortiscono il solo effetto di diffondere una conoscenza base dell'amarico perché, come nel caso del somalo, vengono sviluppati sillabari *ad hoc* sulla base di quello etiopico anche laddove una notazione latina era già in uso nella Repubblica della Somalia sin dal 1972 (MEYER 2006). Una considerazione parallela può essere riferita anche in ambito religioso. A seguito delle politiche coloniali italiane (si ricordi Mussolini "spada dell'Islam"), non potendo più essere negletta la presenza ed il contributo sociale di un gran numero di professanti la religione mussulmana, si cerca di favorire la pubblicazione di testi religiosi scritti in etiopico e non in arabo, unica lingua storicamente utilizzata per la loro stesura. Ciò al fine di sminuire il ruolo giocato dalla notazione araba nelle pratiche culturali dei mussulmani d'Etiopia, creando elementi per l'assimilazione culturale, su base linguistico-scrittoria, di mussulmani e cristiani (GORI in DAVIS, JOHNSON 2015).

---

<sup>4</sup> I dati sono tratti da *Population and Housing Census Report -Country - 2007*, Central Statistical Agency, 2010-07.

### 3. L'amuleto abissino

In Etiopia l'amuleto scritto è una striscia di pergamena o un foglio carta, avvolto o ripiegato su se stesso e racchiuso in custodie che si portano al collo o a bandoliera impiegato per prevenire o curare malattie fisiche e mentali. Per un millennio la pergamena è stata il principale supporto di scrittura<sup>5</sup>. Diversamente da altre attività manuali tramandate di generazione in generazione e spesso colpite da profondo stigma sociale, la produzione del *vellum* non è soggetta alla pertinenza di casta ed è nobilitata dal fatto che esso diverrà supporto per la scrittura (BAUSI 2008). La pergamena è preparata tramite un sacrificio rituale a partire dalla pelle di ogni sorta di animale domestico o selvatico. Gli animali vengono scelti in base ad un sistema divinatorio basato su testi scritti, i più noti sono il *fekkaré käwakebt* (spiegazione delle stelle), o l'*awdä nägäst*, (circolo dei re). Si tratta di

« una raccolta di testi magici, di divinazione, d'astrologia [...] occupata da brevi testi divinatori astrologici, magici, spesso in un misto d'amarico e d'etiopico, spesso infarciti di nomi esoterici, testi che per la loro brevità sarebbe troppo lungo descrivere particolareggiatamente; tra essi, sono anche ricette mediche e magiche, prevalentemente in amarico.» (CONTI ROSSINI 1941: 4)

Questi testi si fondano sulla teoria delle corrispondenze ben nota nell'antichità, con tratti che richiamano un contesto ermetico e con una forte tendenza sincretica tra l'ermetismo dei primi Cristiani e quello dell'Islam. Rimpiazzando i valori numerici al posto delle sillabe dei nomi, facendo la somma delle cifre ottenute in un sistema di base dodici, si perviene all'identificazione di un segno zodiacale e dunque alla sezione specifica di un libro per divinazioni contenente un oroscopo che, nel caso di un malato o di una persona che richiede la preparazione di un amuleto scritto indica l'aspettativa di vita, le malattie a cui è soggetto, le piante e i colori benefici, i santi a cui votarsi, gli animali dalla cui pelle ricavare la pergamena, il tipo di preghiera e anche i segni talismanici (MERCIER 1992).

Il testo degli amuleti è redatto in ge'ez, la lingua morta della liturgia, ma a questa notazione si aggiungono componenti grafiche non traducibili linguisticamente come segni pseudo-cabalistici ed immagini non figurative. I testi sono frutto dell'attività di copiatura da parte dei *däbtära*, chierici non ordinati, ma istruiti nelle conoscenze dell'arcano. Il termine deriva dal greco *δερθήρα*, pelle e in senso lato manoscritto (KAY KAUFMAN in UHLIG 2003), richiamando il campo della scrittura come principale ambito d'azione. Il *däbtära* è un membro della comunità il cui aspetto non è marcato da segni particolari, a parte la tendenza a ricalcare le sembianze degli esponenti del clero indossando un turbante bianco e utilizzando uno scacciamosche di crine di cavallo. Il complesso ruolo religioso, pedagogico, medico, politico lo fa assomigliare al *marabout* delle società islamiche (MERCIER 1975). Per diventare *däbtära* è necessaria una semplice vocazione, ma non è prescritta un'aurea di santità e ascetismo. Il *däbtära* non è sottoposto agli stretti condizionamenti e alla generale rinuncia dei sensi propri dell'ordinamento sacerdotale, ma al tempo stesso la sua vocazione implica i sacrifici di un lungo e duro apprendistato dato che lo studio dei libri, dell'erboristeria e della scrittura di formule magiche va ben oltre i requisiti minimi che sono richiesti ad un semplice prete (LEVINE [1965] 1972). Il sapere del *däbtära* si connette principalmente alla mediazione con il sacro, a volte in maniera molto terrena, alla stregua di affari di intermediazione umani. Così il *däbtära* si pone sulla scia dei valori del sant'uomo salomonico e rende un servizio all'interno della propria comunità. D'altronde in Etiopia è difficilmente pensabile un rapporto diretto con il divino. Ricorda lo storico Tadese Tamrat (1972: 137-150) che

---

<sup>5</sup> Il termine etiopico *bəranna* che indica la pergamena origina probabilmente dalla parola greca *μεμβράνα* (ISENBERG 1841: 87). Ad oggi non si conoscono manoscritti etiopici precedenti il XIII sec., ma si suppone la presenza di un'attività scrittoria su supporto morbido sin dal IV-VII sec. d.C. (BAUSI 2004).

«[...] come l'imperatore, Dio era sia lontano che irraggiungibile, raramente ci si appellava a lui direttamente nel momento del bisogno. Piuttosto, il pio cristiano nell'Etiopia salomonica era primariamente preoccupato di guadagnare il favore di una figura più immediata, come un angelo, un sant'uomo, o dal Quindicesimo secolo in poi, Maria [...]. Così il sant'uomo monastico era riconosciuto come una figura di mediazione che rendeva un Dio distante raggiungibile» (trad. mia).

La scrittura dell'amuleto è dunque un'opera di trascrizione che si effettua tramite un intermediario sia a partire da un modello originale presente nel momento della stesura, sia ricopiando le formule testuali scambiate con altri *däbtära* e precedentemente raccolte in un ricettario. I modelli, originali o copiati, sono accumulati spostandosi all'interno di una rete di monasteri e luoghi di culto. Ciò favorisce lo scambio dei saperi scritti per via del loro intrinseco valore economico, dal momento che l'amuleto verrà in seguito redatto più volte e venduto a chi lo richiede (YOUNG 1975). Occorre tenere ben distinti due aspetti: da un lato ci sono dei riferimenti intertestuali di cui si nutrono gli amuleti e che forniscono il “modello dei modelli” degli stessi, mentre dall'altro ci sono gli amuleti circolanti che non vengono “creati” direttamente a partire da citazioni della Bibbia o della letteratura magico-religiosa, ma sono scritti prendendo a modello altri amuleti in cui tali riferimenti hanno trovato conferma sperimentale della loro efficacia.

Francesco Álvarez nella sua *Historia d'Ethiopia* riferisce che il presunto Prete Gianni lo mandò a chiamare

«[...] dicendo che voleva scriver'al Papa, et chio li dessi el modo di scrivere, et mi comandò ch'io tornassi a lui con tutti li miei libri, il che feci, et trovaj tutti li suoi più savij con molti libri, dalli quali volevano cavare le l(ette)re c'haveano da scrivere.» (RAINERI 2007: 132-133).

Questo passo dimostra efficacemente l'approccio alla scrittura, non tanto come attività creativa, quanto come copiatura efficace, il medesimo che si ha nella scrittura di amuleti. L'intertesto è il sostrato da cui ha inizio l'attività di copiatura, scegliendo brani che si ritiene possano funzionare per via analogica. Per la maggior parte esso è composto da episodi biblici, tratti in particolare da Salmi, Isaia, Re, Cronache, in cui gli eventi sono menzionati perché analoghi a quelli che si vogliono fermare o impedire.

Un altro tipo di riferimento comune è quello alla tradizione testuale magico-religiosa tipicamente abissina o quantomeno ad un'eredità in cui gli influssi gnostici, cabalistici ed esoterici provenienti dall'area ellenistica o dal Vicino Oriente sono stati fusi e riassorbiti dalla cultura etiopica. Molti amuleti sono basati su testi quali l'*Ḥasurä mäsqäl* (il Baluardo della Croce), il *Märbäbtä sälonon* (La Rete di Salomone) o il *Təmħärtä ḥəbu'at* (gli Insegnamenti degli Arcani o *Mystagogyä*), noti testi magico-religiosi etiopici.

L'*Ḥasurä mäsqäl* è un gruppo canonico di testi magici incentrati sul potere di redenzione della croce simili agli *Stauros* quali “*In venerabilem crucem*” che poggia sul potere apotropaico del segno della croce proprio a tutto il mondo cristiano (BURTEA in UHLIG 2003). L'*Ḥasurä mäsqäl* è composto da un inno o una lunga preghiera, generalmente attribuita al Profeta Geremia che l'avrebbe inscritta sulla pietra accanto all'altare dell'acqua (BURTEA 2012; LIFCHYTZ 1940).

Un secondo testo magico-religioso a cui molti amuleti scritti s'ispirano è il *Märbäbtä sälonon* (BURTEA in UHLIG 2003), la rete di Salomone<sup>6</sup>. Le parole usate da Salomone per imprigionare i demoni “*lofham mäḥafilon nēmlos Sälonon*” s'inscrivono in un quadrato magico<sup>7</sup>, in virtù della loro

---

6 La figura di Salomone richiama la tradizione nota in tutto il mondo antico legata alla saggezza del famoso re e, al tempo stesso, il *Kəbrä nägäšt* sulla cui autorità testuale le stirpe dei reali d'Etiopia hanno fondato la propria discendenza a partire dal XIII secolo.

7 I quadrati magici, senza un uso pratico immediato, sono risultati di grande valore e influenza nell'essere “ l'istanza palpabile della simmetria della matematica” (CARUS 1906: 139). Secondo questa prospettiva il quadrato magico è forse tra le forme speculative più antiche note all'uomo, le quali richiamano la tradizione pitagorica del VI secolo a.C.

palindromicità. Nella versione originale, prendendo in considerazione le sole consonanti, possono infatti essere lette in entrambe le direzioni (LOGFREN 1962, cit. in UHLIG 2007). Nella tradizione etiopica del quadrato magico i termini *Sador, Alador, Danat, Adera, Rodas* corrispondono evidentemente al latino *Sator Arepo Tenet Opera Rotas*<sup>8</sup>.

Da ultimo il *Təmhərtä ḥəbu'at*, gli Insegnamenti degli Arcani è un breve trattato teologico noto in due recensioni, quella di provenienza greca e quella araba, meno nota. Il testo è caratterizzato dal tema della discesa di Cristo agli Inferi, tema che è presente nella storia della letteratura in moltissime tradizioni (BURTEA in UHLIG 2003). Questa sorta di preghiera ha sia un uso liturgico che un uso magico. Nonostante l'uso liturgico stia andando via via scomparendo, è possibile che questo testo, nella versione recitata come in quella cantata, figuri ancora nella messa della prima domenica del mese di Dicembre / Gennaio (*Tahśas*), per la festa dell'Epifania e soprattutto per il Giovedì Santo, la domenica di Pasqua e quella di Pentecoste. Per ciò che concerne l'uso magico, si attribuisce al testo un generale uso propiziatorio, in particolare contro la malattia e la morte occorsa prima del termine assegnato da Dio stesso.

Se è già complesso tracciare una cartografia più esatta dell'intertesto identificandone tutte le componenti ed i testi originali da cui gli altri sono stati in seguito ricopiati, è impossibile ripercorrere a ritroso la scia di scambi e transazioni testuali tramite cui l'intertesto è attualizzato negli amuleti. È imprescindibile tenere conto di questa situazione scrittoria primariamente basata sulla copiatura: la natura di copia scritta consente d'ipotizzare che alcuni contenuti possano essere particolarmente antichi e che siano transitati per molti anni di mano in mano o da un ricettario all'altro. Ciò comporta che mentre ovviamente esistono scritture contemporanee di amuleti, non esistono scritti "nuovi" i cui contenuti siano il frutto della creatività direttamente connessa alla situazione scrittoria.

### 3.1 La dimensione pragmatica dell'amuleto

### 3.2 Scritture protettive e scritture offensive

Nel dare giusto peso agli aspetti sociali in cui l'amuleto e la scrittura si trovano inevitabilmente immersi, emerge la rilevanza dell'esistenza di differenti tipologie di amuleti scritti: *ʾašān kətab* e *təfāt*. Da un lato ci sono amuleti connessi alla religione ed adoperati per apportare guarigioni e dall'altro quelli connessi alla magia che sono invece usati per ottenere benefici materiali o per infliggere danno agli altri. Parlando delle indicazioni di cura di un amuleto un'informatrice afferma

«*təfāt* si usa per evitare e per guarire da una malattia, ma *ʾašān kətab* è qualcosa legato alla stregoneria, fatto intenzionalmente per danneggiare e colpire gli altri. *ʾašān kətab* significa qualcosa fatto con cattiva intenzione per far sì che altri divengano pazzi e abbandonino il proprio posto, che cadano in un pozzo profondo e muoiano, in generale per far sì che altri affrontino qualcosa di estremamente negativo; *təfāt* significa qualcosa scritto allo scopo di guarire da una malattia, per essere aiutati a riguardo di svariati problemi di salute e generalmente qualcosa di buono per l'essere umano»<sup>9</sup>.

---

Goody lo collega all'idea della scrittura come tecnologia dell'intelletto, come evoluzione della tabella, affermando che «[...] è la scrittura a renderlo possibile e gli attori possono ritenerlo altrettanto utile, sia pure per ragioni che chiameremmo magiche o religiose. Li aiuta a comprendere il mondo e in una certa misura lo si può considerare sottinteso in una serie di tecniche come il cruciverba, che è gioco e non magia ma può comunque essere ricollegato allo sviluppo delle capacità di risolvere problemi.» (GOODY [2000] 2002: 161).

<sup>8</sup> L'ipotesi sostenuta da Schwartz è che il quadrato sia transitato dall'area d'influenza greca verso l'Egitto e che il rapporto simbolico con la croce sarebbe di qui stato esteso per indicare anche i cinque chiodi della croce del Cristo e la formula *Sator* sarebbe passata in alcune formule liturgiche, per poi imbastardirsi negli amuleti copti (SCHWARTZ 1957).

<sup>9</sup> Le successive dichiarazioni sono state rilasciate da due informatori nel Novembre 2014. Il dialogo è avvenuto in

Si delinea chiaramente una contrapposizione tra due diverse concezioni degli oggetti scritti *tafät* e *ʾašän kätab*, entrambi però accomunati dalla loro derivazione dal termine scrittura. Mentre nel dizionario (DÄSTA 1962) i termini sono intesi essenzialmente come sinonimi, le osservazioni dirette e le interviste confermano il carattere oppositivo che invece si evince dall'uso della parola in contesto.

*Tafät* risulta così rivolto essenzialmente verso la dimensione interiore per evitare o per guarire da una malattia. Il termine esprime un potenziale guaritivo e protettivo e non magico, fondato sulla sua natura di scrittura. In maniera decisiva è la singolarità a connaturarlo come medicina a cui si ricorre nel momento del bisogno, evocando dunque un'assenza d'intenzionalità ed un uso maggiormente dettato dal bisogno contingente. Per contro *ʾašän kätab* risulta essere rivolto verso la dimensione esteriore, nella tensione a provocare un danneggiamento altrui. Qui l'intenzionalità è segno di accessorietà, di un uso materiale che non segue la necessità di un bisogno. Nel termine è infatti assente il risvolto connesso alla guarigione ed alla protezione ed esso è negativamente valutato come stregoneria. Parallelamente alla singolarità di *tafät*, il vocabolo è caratterizzato dalla molteplicità<sup>10</sup> che indica l'uso magico di tali scritture, come armi con le quali infliggere danni. Estendendo queste riflessioni ad una lettura semantica più ampia, *tafät* richiama alla mente l'idea di una scrittura etiopica, culturalmente desiderabile, mentre in *ʾašän kätab* si ritrova il sèma /arabico/ che evoca una cultura estranea e richiama anche una profonda differenza nell'identità culturale e religiosa.

### 3.3 La scrittura nel suo contesto d'uso: l'amuleto come pelle simbolica

L'analisi del comportamento quotidiano, esibito o descritto, è un punto di convergenza tra la semiotica e l'etnografia, accomunate da una concezione della cultura come un insieme di testi interconnessi. Afferma Geertz che

«fare etnografia è come tentare di leggere (nel senso di “costruire una lettura di”) un manoscritto straniero, quasi cancellato, pieno di elissi, incoerenze, correzioni sospette, e commentari tendenziosi, scritto non nei grafi convenzionalizzati del suono, ma in effimeri esempi di comportamenti organizzati.» (GEERTZ 1973: 10).

La problematica insorge dalle difficoltà di “lettura”, poiché il comportamento quotidiano si caratterizza per la sua fuggevolezza segnica, dato che esso è marcato da abitudinarietà e ripetizione di schemi d'azione pressoché invariabili. In questo flusso soltanto un momento di rottura mette in luce il valore dei gesti e dei comportamenti organizzati, opponendoli alla loro fase di stasi in cui appaiono come non-significativi. Dato che è universalmente noto che l'amuleto non agisce a distanza, ma solo a patto di essere a stretto contatto con i corpi da proteggere e guarire (SEPPILLI 1989), esso è sempre indossato come una seconda pelle e in apparenza non ci sono variazioni che lo coinvolgono, trovandosi a contatto con il corpo ed essendo automaticamente trasportato ovunque esso si muova<sup>11</sup>. Indossare un amuleto diviene un evento significativo solo tramite l'osservazione della rottura dell'equilibrio quotidiano, rappresentata dal comportamento di non indossarlo che

---

amarico grazie all'intervento del mediatore culturale e l'audio è stato registrato in formato digitale e successivamente trascritto.

<sup>10</sup> *ʾašän* è un prestito dal mondo naturale, significando un particolare insetto la cui specie in alcuni periodi dell'anno si trova sul terreno in gran numero: di qui l'uso per indicare una moltitudine.

<sup>11</sup> Una concezione del corpo come testo si ritrova anche nella cultura giudaica dove in effetti si registrano «[...] tutta una serie di pratiche rituali che puntano a trasformare il corpo fisico del mistico in testo vero e proprio. L'ebreo, nella sua prassi religiosa quotidiana, tende a divenire lui stesso testo. Forse è anche ciò che fa la specificità del misticismo ebraico» (GANDELMAN & GANDELMAN 1994: 94).



per riallacciarsi alle posizioni evolucionistiche già propuginate dalla grammatologia di Gelb (1952).

## **Bibliografia**

BARTHES, Roland (1994), *Variations sur l'écriture*, Paris, Seuil (trad. it. 1999, *Variazioni sulla scrittura seguite da Il piacere del testo*, Torino, Einaudi).

BAUSI, Alessandro (2004), *Il testo, il supporto, la funzione: alcune osservazioni sul caso dell'Etiopia* in *Studia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

BAUSI, Alessandro (2008), *La tradizione scrittoria etiopica* in *Segno e testo*, n. 6, pp. 507-557.

BURTEA, Bogdan & PAPAHAĞI, Adrian (2012), *An Ethiopian Magical Manuscript at the University Library of Cluj, Romania (BCU, MS 681)* in *International Journal of African Historical Studies*, vol. 45, n. 1, pp.103-111.

BUTTITTA, Antonino ([1979] 1996), *Dei segni e dei miti: una introduzione alla antropologia simbolica*, Palermo, Sellerio.

CARDONA, Giorgio Raimondo ([1981] 2009), *Antropologia della scrittura*, Novara, De Agostini.

CARDONA, Giorgio Raimondo (1983), *Gli amuleti scritti: un excursus comparativo*, in «La ricerca folklorica», n. 8, pp. 91-97.

CARDONA, Giorgio Raimondo (1986), *Storia universale della scrittura*, Milano, Mondadori.

CARDONA, Giorgio Raimondo ([1990] 2006), *I linguaggi del sapere*, Bari, Laterza.

CARUS, Paul (1906), *Reflections on magic squares* in *The Monist*, vol. 16, n. 1, pp. 123-147.

CHRISTIN, Anne Marie (1995), *L'image écrite ou la déraison graphique*, Paris, Flammarion.

CHRISTIN, Anne Marie (2001), *De l'espace iconique à l'écriture* in *L'Anthropologie*, vol. 105, n. 4, pp. 627-636.

CONTI-ROSSINI, Carlo (1937), *Etiopia e genti d'Etiopia*, Firenze, Bemporad.

CONTI-ROSSINI, Carlo (1941), *Lo 'awda nagast scritto divinatorio etiopico*, in *Rassegna di studi etiopici*, anno I, n. 2, pp. 4-24.

DANIELS, Peter T. (1997), *Scripts of Semitic languages* in HETZRON, Robert (1997), [a cura di], *The semitic languages*, London, Routledge.

DANIELS, Peter T. (2001), *Writing systems* in ARONOFF Mark & REES-MILLER Janie (2001), [a cura di], *Handbook of linguistics*, Oxford, Blackwell.

DÄSTA, Tekle Wolde (1962), *addis yamarāña mägäbä qalat*, Addis Ababa, Artistic Printing Press.

DIRINGER, David ([1948] 1968), *The Alphabet: a key to the history of mankind*, London, Hutchinson (trad. it. 1969 *L'alfabeto nella storia della civiltà*, Firenze, Giunti).

FÉVRIER, James Germain (1984), *Histoire de l'écriture*, Paris, Édition Payot (trad. it 1992 *Storia*

*della scrittura*, Genova, ECIG).

GANDELMAN Claude & GANDELMAN Tsili D. 1994, *Corps-texte/texte-corps: des rites juifs comme rites textuels* in *L'Homme*, tome 34, n.129, pp. 93-108.

GELB, Ignace Jay ([1952] 1963), *The study of writing*, Chicago, The University of Chicago Press.

GEERTZ Clifford (1973), *The interpretation of cultures*, New York, Basic books.

GINZBURG, Carlo ([1979] 2004), *Spie. Radici di un paradigma indiziario* in ECO, Umberto, SEBEOK, Thomas Albert (2004), [a cura di] *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano, Bompiani.

GORI, Alessandro (2015), *Between manuscript and books: Islamic printing in Ethiopia* in DAVIS Caroline & JOHNSON David (2015), [a cura di], *The book in Africa: critical debates*, Palgrave Macmillan, London.

GOODY, Jack (2000), *The power of the written tradition*, Washington, Smithsonian Institution Press (trad. it. 2002 *Il potere della tradizione scritta*, Torino, Bollati Boringhieri).

HARRIS, Roy (2000), *Rethinking writing*, London, The Athlone Press (trad. it. 2003, *La tirannia dell'alfabeto*, Viterbo, Nuovi equilibri).

ISENBERG, Carl Wilhelm (1841), *Dictionary of the Amharic language*, London, The Church Missionary Society.

LEVINE, Donald N. [1965] 1972, *Wax and Gold*, Chicago, The University of Chicago Press.

LIFCHYTZ, Deborah (1940), *Textes éthiopiens magico-religieux*, Paris, Travaux et memoires de l'institut d'ethnologie.

MANCINI, Marco & TURCHETTA, Barbara (2014), [a cura di], *Etnografia della scrittura*, Roma, Carocci.

MANETTI, Giovanni (2013), *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*, Milano, Bompiani.

MERCIER, Jacques (1975), *Les Dabtara et le vocabulaire de la magie et de la médecine* in CNRS: Travaux de la recherche coopérative sur le programme 230 (1970-1977).

MERCIER, Jacques (1992), [a cura di], *Le roi Salomon et les maîtres du regard*, Paris, Musée national des arts d'Afrique et d'Océanie.

MEYER, Ronny (2006), *Amharic as lingua franca in Ethiopia* in *Lissan Journal of African languages and linguistics*, vol XX, n.1-2, pp.117-131.

OLSON, David R. (1992), *How writing represents speech* in *Language & Communication*, t. XII n°4, pp. 27-52.

RAINERI, Osvaldo (2007), [a cura di], *La Historia d'Ethiopia di Francesco Alvarez*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

SAUSSURE, Ferdinand, (2002), *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard (trad. it. 2005, *Scritti inediti di linguistica generale*, Bari, Laterza).

SCHWARTZ, J. (1957), *À propos du carré Sator chez les Éthiopiens*, in *Annales d'Ethiopie*, vol. 2, pp. 219-223.

SCRIVANO, Fabrizio (2007), *Re-lab: immagini parole: seminario sulle scritture*, Perugia, Morlacchi.

SEPPILLI, Tullio (1989), *Gli amuleti: la collezione Giuseppe Bellucci di Perugia*, in SEPPILLI, Tullio (1989), [a cura di], *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e Magie*, Milano, Electa.

STYLIANOUDI, Maria-Georgia (1984), *Ser'ata Mangest: analyse semiotique d'un texte juridique ethiopien*, Tesi dottorale, Université de Paris I – Pantheon-Sorbonne.

TADESSE, Bantalem (2010), *A guide to the intangible treasures of Ethiopian Orthodox Tewahido Church: Historic perspectives and symbolic interpretations of the Festivals*, Addis Abeba, Kalu Printing Press.

TADDESSE, Tamrat (1972), *A short note on the traditions of pagan resistance to the Ethiopian church (14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> Centuries)*, in *Journal of Ethiopian Studies*, n.10, pp. 137-150.

TILLEY Chris, KEANE Webb, KUECHLER Susanne, SPYER Patricia & ROWLANDS Mike (2006), [a cura di], *Handbook of material culture*, London, Sage.

UHLIG, Siegbert et al. (2003), [a cura di], *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1: A-C. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

UHLIG, Siegbert et al. (2007), [a cura di], *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 3: He-N. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

WALKER, Craven Howell (1933), *The Abyssinian at home*, London, the Sheldon press.

WENINGER, Stefan (2011), *The Semitic languages. An international handbook*, Berlin, De Gruyter/Mouton.

YOUNG, Allan (1975), *Magic as "Quasi-Profession": the organization of magic and magical healing among Amhara*, in *Ethnology*, vol. XIV, n.3, pp. 245-265.

ZAGANELLI, Giovanna (2008), *Itinerari dell'immagine. Per una semiotica della scrittura*, Milano, Lupetti.