

Emancipazione degli schiavi nella Somalia del sud: fonti scritte e fonti orali tra mito e realtà¹

Francesca Declich
Università di Urbino Carlo Bo

Introduzione

Una parte della discussione sull'emancipazione e sulla resistenza alla colonizzazione da parte degli schiavi della Somalia meridionale svolta da storici in epoche e contesti culturali diversi è stata catalizzata attorno alla figura storica di Nassib Bundo, capo difensore delle colonie di schiavi fuggiti o liberati di Goscia (sud della Somalia) alla fine del diciannovesimo secolo. La storia del leader ha nutrito l'immaginario di generazioni di esploratori o incaricati governativi nella colonia somala (Pantano 1910: 92; Rossetti 1900), di colonialisti del periodo fascista (Bargoni 1931; Consociazione Turistica Italiana 1938) ma anche degli indipendentisti somali della Lega dei Giovani Somali negli anni Sessanta del secolo scorso (Lega dei Giovani Somali 1960). Per gli Italiani Nassib Bundo ripercorreva le tracce della forma di ribellione che lo schiavo Spartaco aveva capeggiato nell'Impero Romano, ed era dunque identificato come Spartaco africano, ma per gli indipendentisti somali era simbolo di libertà, un uomo che si era rivoltato contro la schiavitù e il colonialismo e che per questo faceva parte degli eroi dell'indipendenza. Il leader destava interesse anche in studiosi anglofoni più recentemente attivi (Hess 1978; Cassanelli 1987; Morton 1990: 185). Ma le prime narrazioni sulla sua storia tramandate sia dalle fonti orali che da quelle scritte, se analizzate in profondità, lasciano intendere l'esistenza di relazioni sociali e giuridiche complesse tra schiavi, liberti e padroni che non coincidono con l'immaginario di libertà e di schiavitù che gli autori dei testi assumono.

In questo saggio intendo chiarire con maggiore articolazione di quanto non sia stato fatto in precedenza le dinamiche sociali di emancipazione dalla schiavitù nella Somalia meridionale a cavallo tra diciannovesimo e

ventesimo secolo, tenendo in considerazione ciò che sappiamo sul sistema giuridico usato nella Somalia meridionale in quell'epoca.

Schiavitù e dipendenza nei territori somali meridionali

Tra il XVIII e XIX secolo il sud della Somalia era attraversato da ondate di popolazioni che praticavano la pastorizia, mentre nelle terre tra i fiumi Scebeli e Giuba si praticava l'agricoltura.

I conflitti che sorgevano continuamente tra queste popolazioni, in competizione per le risorse e il territorio, si risolvevano nell'integrazione, per non dire acquisizione, delle popolazioni sconfitte in forma subordinata o, talvolta, in forma di schiavitù (Cerulli 1957; Colucci 1924; Grottanelli 1976; Lewis 1966; Piga-De Carolis 1980: 34-38; Turton 1975). Tra i gruppi subordinati si annoverano anche le popolazioni di cacciatori e raccoglitori di lingue cuscitiche e altri gruppi minoritari, considerati come "paria" e identificati in base ai mestieri (Cerulli 1964: 90; Grottanelli 1976: 196-219). Se al fiorente traffico di schiavi si aggiungono questi movimenti di popolazione interni quale ulteriore fattore propulsivo per la stratificazione della dipendenza è evidente che il quadro delle gerarchie di dipendenza esistenti nel paese non poteva che essere complesso e articolato. La letteratura pone l'enfasi sul fatto che gli individui godessero di diritti politici solo in base all'appartenenza ad alcuni gruppi e quindi la libertà individuale viene presentata come comunque modulata in termini di appartenenza ad un gruppo di parentela, che fosse nobile o meno. In questo articolo è sufficiente chiarire che molte persone vivevano in condizioni di dipendenza e di schiavitù secondo una stratificazione sociale all'interno della quale esistevano varie forme di mobilità per categorie di persone, per sesso ed età (Declich, *forthcoming*). Vi erano inoltre diverse modalità per effetto delle quali si diveniva schiavi e diverse modalità attraverso le quali si poteva essere affrancati, riscattati o si poteva pagare in prima persona il riscatto per la propria libertà; di queste modalità c'è scarsissima traccia nelle fonti scritte. In questo quadro, come si vedrà in seguito, nelle fonti si trovano descrizioni di forme di clientela politica, ma c'è meno informazione sull'importanza del ruolo della clientela in senso commerciale. Partiremo dunque dalle tre categorie maggiormente trattate nelle fonti: i liberi, i liberti e gli schiavi.

La terra era lavorata sostanzialmente da schiavi o liberti che mettevano a produzione campi appartenenti a padroni di lignaggi somali dominanti. Gli schiavi erano elemento imprescindibile del sistema di produzione agricolo. All'inizio del 1900 tale sistema basato sul lavoro degli schiavi era ampiamente diffuso ed i somali non intendevano rinunciarvi, come risulta anche da interviste svolte da Gustavo Chiesi all'inizio del novecento. Gli

anziani intervistati asserivano che, se fossero stati liberati tutti gli schiavi come l'intervistatore anticipava, le terre sarebbero divenute incolte ed essi stessi sarebbero finiti in miseria (Chiesi & Travelli 1904: 291-292). Gli schiavi erano usati anche per il sistema produttivo pastorale nel quale venivano canalizzati coloro che erano stati catturati dai somali nel corso di razzie o quelle popolazioni che contavano un numero esiguo di membri in certi territori di pascolo. Il sistema prevedeva varie forme di clientela².

Gli schiavi nel Benadir erano sostanzialmente di due tipi etnici: coloro che parlavano lingue bantu e provenivano dal traffico dall'Africa attraverso l'Oceano Indiano, impiegati soprattutto in agricoltura, e coloro che parlavano lingue cuscitiche, Oromo, provenienti dall'interno del paese dei somali e dall'odierna Etiopia, più spesso impiegati nella pastorizia. Per entrambi i gruppi vi erano attività diverse richieste agli uomini e alle donne, ma le donne di entrambi i gruppi erano spesso obbligate tra le altre attività a prestare servizi sessuali o al concubinaggio. Alcuni autori che si sono occupati della schiavitù in Somalia si sono divisi sull'asserzione che nell'interno del Benadir esistesse un sistema produttivo schiavistico che aveva superato forme di produzione basate sulla parentela e dunque aveva favorito un'accumulazione tale da promuovere la nascita di un'élite di ricchi proprietari di schiavi (Alpers 1983: 452; Cassanelli 1982). Qualsiasi fosse il grado di stratificazione sociale prodotto dall'esistenza della schiavitù nel Benadir, dalle relazioni sulla schiavitù dell'inizio del novecento risulta chiaro che in alcune zone, soprattutto in quelle di produzione agricola più intensiva dell'interno tra Merca e Brava, il trattamento degli schiavi dedicati al lavoro agricolo era più duro: essi talvolta venivano incatenati durante le attività produttive perché non fuggissero (Robecchi Bricchetti 1904).

La varietà del trattamento più o meno crudele degli schiavi a seconda dei diversi lignaggi somali dei quali abbiamo notizia pone molte questioni su quali fossero le reali opzioni degli schiavi e delle schiave nelle diverse nicchie sociali in cui vivevano, nel contesto socio-economico e nel quadro giuridico locale ed è circa questi aspetti che il presente articolo intende apportare un contributo originale.

Gli schiavi godevano di gradi di indipendenza differenti secondo le mansioni che venivano loro affidate. Va inoltre riconosciuta una soggettività agli schiavi: alcuni di essi fuggivano, ma molti altri non lo facevano. Alcuni, una volta emancipatisi, acquistavano schiavi per se stessi (Chiesi & Travelli 1904: 304). Per capire i motivi di queste scelte ci si può domandare, in linea con quanto discusso da Jonathon Glassman (1995), quali fossero i modelli di emancipazione possibili per quegli uomini e quelle donne e se ci fossero cammini di emancipazione dalla schiavitù localmente accettati e sperimentati. Vari osservatori dell'inizio del nostro secolo notavano che lungo il fiume Scebeli vivevano gruppi considerati discendenti di schiavi,

ma che godevano di autonomia politica. Se lo status di schiavo fosse stato fisso e immutabile, come sarebbe stata possibile questa forma di emancipazione? È dunque necessario interrogare le fonti sulle caratteristiche dei vari status di dipendenza di quel periodo storico alla luce dei vincoli giuridici esistenti nel contesto somalo, che è più corretto comparare con quello mussulmano medievale del medio-oriente che non con il sistema schiavistico sviluppatosi con la tratta nel continente americano.

In questo quadro analizzare di nuovo la storia di Nassib Bundo (c. 1835-1906), capo della comunità di schiavi emancipatisi di Goscia nella Somalia meridionale, e le strategie da lui messe in atto nel governo delle comunità di fuggitivi rivela alcune di queste caratteristiche e non può essere letta unicamente come il risultato di un innato desiderio di libertà insito nella natura umana. Un'analisi meticolosa e sistematica di fonti scritte italiane e inglesi in interazione con le fonti orali offre invece spunti chiave per la comprensione dello spettro di relazioni sociali di dipendenza esistenti in Somalia a fine ottocento-inizio novecento e delle sfumature nelle forme possibili di emancipazione dalla schiavitù.

Sulle origini del Nassib

Il modo in cui sono state costruite le narrazioni storiche scritte sulle origini di Nassib Bundo costituisce una prima buona fonte di riflessione sulle forme di emancipazione possibili in un territorio nel quale, a quei tempi, giungeva soprattutto l'eco delle politiche antischiavistiche poste in atto in altre parti dell'Africa orientale.

Della storia delle origini di Nassib Bundo esistono almeno tre differenti versioni. Una, che per convenzione indicheremo come la prima, è raccontata dal capitano Ugo Ferrandi (1892a), dal capitano Giuseppe Ferrari³ (1910: 1232), i parlamentari Gustavo Chiesi ed Enrico Travelli (1904: 628) e dallo scrittore Umberto Bargoni (1931), la seconda versione è narrata dal tenente di vascello Carlo Rossetti (1900: 31-33) in seguito divenuto capo dell'Ufficio di Studi Coloniali del MAAEE e dall'ingegnere Luigi Robecchi Bricchetti (1904: 141-143). Una terza, infine, dal commissario e console generale britannico Arthur Hardinge⁴. Esistono poi versioni diverse riportate da fonti orali. A parte la narrazione dello svolgersi di alcuni eventi della vita del giovane Nassib, la differenza sostanziale tra le tre versioni scritte riguarda il problema di chi fossero i padroni dello schiavo Nassib Bundo prima che venisse liberato divenendo così liberto. Al tempo in cui questi personaggi scrivono, Nassib Bundo era già un potente capo locale, leader di numerosi villaggi di Goscia, protetto dai Tunni⁵ nella persona del notevole tunni dafaradhi Faqi bin haji Awisa di Brava, e con accordi con il sultano di Zanzibar. Queste versioni scritte quindi possono rispondere

alla verità ma anche essere state costruite per motivi politici, cosa che ne spiegherebbe le differenze. Diversamente da quanto si potrebbe pensare secondo una sensibilità odierna, i liberti mantenevano legami giuridici con il benefattore che li aveva liberati, anche nel caso che questi fosse il loro ex padrone; essi entravano nel suo asse ereditario (Sachau 1906: 29-30)⁶. Liberare uno schiavo significava legarlo a sé per sempre e vantare alcuni diritti sulle sue generazioni future. Pertanto asserire chi fosse il padrone iniziale di questo liberto divenuto tanto potente o chi lo avesse liberato era già un'affermazione importante.

La prima versione italiana di Ferrandi sostiene che

Nazib Bunda era uno schiavo dei Cablalla⁷, che fuggì a Goscia; quivi raggiunto dai Cablalla, venne legato. Trovavasi colà Schek Osman, un Tuni, che lo acquistò per 30 talleri e lo rese libero. Dotato d'intelligenza, coraggio e un naturale buon senso, alla morte del capo venne eletto lui a capo di Goscia. Il suo nome di schiavo era *Macangira*, come ancora viene da molti chiamato (Ferrandi 1892b: 9).

La buona relazione di Nassib Bundo con i Tunni di Brava in questo caso viene fatta derivare dalla buona azione di liberarlo da parte del Tunni sheekh Osman. C'è un'enfasi in questa versione sull'importante ruolo svolto dal capo liberto nella difesa contro i Somali Cablalla, acerrimi nemici anche dei Tunni.

Fece Nazib Bunda varie guerre, sia al nord lungo il Giuba contro i Rahanuin, sia coi Cablalla, che occupano la sponda opposta del Giuba. Coi Cablalla l'odio è inestinguibile: un Cablalla se vede uno di Goscia lo uccide, e così uno di Goscia uccide un Cablalla. Coi Tuni invece vivono in buon'armonia, e i Tuni, salvo casi rarissimi, non reclamano mai i loro schiavi fuggitivi a Goscia, e neppure muovono guerra. Anzi per i Tuni gli abitanti di Goscia sono una salvaguardia contro le irruzioni dei Cablalla (Ferrandi 1892a: 9).

Giunto a Tukulle nell'agosto del 1891, a tre ore di cammino dal Giuba e a sei da Goscia, Ugo Ferrandi inviò tre corrieri a informare Nassib Bundo che stava arrivando con una lettera del wali di Zanzibar e che gli richiedeva due guide che lo scortassero a nord lungo il fiume Giuba (Ferrandi 1892a: 278). Due giorni dopo, il 22 agosto – scrive Ferrandi –, i due corrieri «ritornarono, con Schek Osman, un Tuni che si trova presso il capo di Goscia, il quale mi disse che Nazib Bunda, il capo di queste terre, mi attendeva alla sua residenza in Goscia» (Ferrandi 1892a: 9). Sheekh Osman, cadi tunni dafaradhi, giunge con otto soldati, tre altri uomini tunni e una vecchia schiava fuggita a Goscia che quegli uomini stanno riportando a Brava (Ferrandi 1892b: 278).

La descrizione chiarisce la relazione tra il somalo tunni sheekh Osman della città di Brava e Nassib Bundo: il primo è alle dipendenze del secon-

do, che è il capo di quelle terre. Sheekh Osman era un giudice musulmano di Brava trasferitosi nella Goscia. Questa circostanza è un elemento rivelatore, perché i Tunni erano stati padroni delle terre fertili attorno al fiume Giuba (Ferrari 1910) mentre, da questa descrizione, un ex schiavo è il capo di quelle stesse terre ed è sostenuto da un giudice tunni, che però assicura la risoluzione delle dispute secondo la scuola giuridica mussulmana seguita a Brava. Che significa quest'alleanza e come Nassib Bundo, un liberto, era potuto arrivare a gestire tanto potere? Torneremo su questo interrogativo più avanti.

Inoltre Nassib Bundo dimostra di essere colui che detiene il potere e di essere interessato a non perdere l'occasione di incontrare personalmente l'italiano Ferrandi, esibendo in tale occasione il sostegno armato alla sua autorità. Infatti, poiché Ferrandi non si poteva inoltrare nella foresta con i cammelli della carovana che si sarebbero potuti ammalare a causa della mosca tse-tse, Nassib Bundo si recò ad incontrarlo appena fuori dalla foresta a Tukulle e vi arrivò con una cinquantina di uomini armati (Ferrandi 1892a: 9).

Umberto Bargoni, in viaggio nella Somalia meridionale tra il 1920 e il 1921 per attività commerciali, incontra Ugo Ferrandi a Baidoa e pubblica il proprio diario di viaggio in pieno periodo fascista. Nella sua descrizione conferma la versione secondo la quale Nassib Bundo era schiavo dei Cablalla, ma aggiunge molti particolari a lui raccontati da un vecchio compagno di schiavitù del giovane Nassib Bundo e ne racconta l'intervista. Bargoni incontra il vecchio nel villaggio di Cuttogori sulla sponda sinistra del Giuba, non gli dà un nome proprio ma ne riporta una fotografia. L'anziano aveva conosciuto anche Enrico Perducchi, il residente italiano a Gumbo in carica a partire dal 1897 (Chiesi & Travelli 1904: 303) fino a quando Nassib fu portato in prigionia.

L'anziano gli racconta le vicende del suo viaggio vissuto insieme con Nassib Bundo in catene in un sambuco dopo che Tibbu Tip⁸ li aveva catturati distruggendo i loro villaggi. Evidentemente poi venduti, i due si trovavano in prigionia tra i Cablalla. Entrambi erano fuggiti di notte aprendo un varco tra i rami del recinto dove erano rinchiusi (Bargoni 1931: 128), ma Macangira, vero nome di Nassib Bundo, fu riacchiappato mentre tentava di rubare una piroga per scappare lungo il fiume Scebeli. Una volta preso, fu legato ad un albero e bruciato in varie parti del corpo con un ferro rovente; poi di nuovo legato "col viso verso il sole per accecarlo e finirlo lentamente" (Bargoni 1931: 129). Fu lì che sheekh Osman, che si trovava nei paraggi con la sua carovana, volle offrire a Dio la vita di Macangira e pagò per liberarlo (Bargoni 1931: 128). In seguito Nassib Bundo avrebbe ricercato l'amico con il quale era fuggito dalla zeriba⁹ ed insieme avrebbero rubato una barca con la quale discendere il fiume Scebeli fino a Balli,

dove il fiume si interra, e da lì si sarebbero recati a Goscia, dove sapevano trovarsi sheekh Osman che aveva liberato Macangira (Bargoni 1931: 130). Qui Bargoni introduce addirittura una nuova versione dei rapporti tra sheekh Osman e Macangira.

... per tanti [anni] che visse sheik Osman, Macangira fu suo consigliere: tutti gli schiavi che riuscirono a fuggire furono da lui aiutati, né vi fu evasione ch'egli non preparasse; e tutti i fuggiaschi, li nascondeva nella grande foresta, istradandoli per sentieri a lui solo noti, e formandone aggruppamenti vastissimi e forti... Nella foresta, i Cablalla, i Rahanuin, gli Ogaden non andavano certo a inseguirli: sapevano che colui che vi si fosse avventurato sarebbe morto... (Bargoni 1931: 130).

Trattandosi di un resoconto di viaggi fatto non per fornire informazioni storiche ma con l'obiettivo di nutrire lo spirito di avventura nella gioventù fascista (Bargoni 1931: 9-10), vi si trovano pochi dettagli sul modo in cui l'intervista si svolse, sebbene il testo sia inframezzato da parole in swahili che rendono l'idea di una conversazione svolta in italiano con qualcuno che conosceva poco la lingua. Certamente con questa versione si rinforza l'importanza dei Somali Tunni, che a quel tempo erano in buoni rapporti con gli Italiani, nel sostenere l'impresa di liberazione degli schiavi come se l'attività di Nassib Bundo fosse stata nel ruolo di consigliere di sheekh Osman, peraltro diversamente da ciò che si percepisce dal racconto dell'incontro di Ferrandi con entrambi (Ferrandi 1892b: 9, 278-279). Secondo quanto detto dall'intervistato a Bargoni, Macangira cambiò nome dopo la grande rivolta degli Ogaadeen¹⁰ contro gli inglesi.

L'anno che gli Ogaden fecero *Iubwa maasi* (grande rivolta) contro gli inglesi, Sceik Osman morì... Tutti i villaggi, tutte le comunità Wa Goscia vollero Macangira a loro Capo, ed egli, fra grandi feste, prese il comando, dichiarandosi apertamente difensore e liberatore degli schiavi, di tutti gli schiavi e fuggiaschi... Si fece chiamare Nassib Bunda... (Bargoni 1931: 130-131).

Rossetti, che raccolse i dati che pubblicò sui Goscia a Gumbo presso l'allora residente italiano Enrico Perducchi, offre una versione molto diversa che è sostanzialmente equivalente a quella di Robecchi Bricchetti. In essa Nassib Bundo era schiavo e poi liberto dei Tunni.

Fino all'età di vent'anni Nassib Bundo visse a Brava, ove forse nacque, schiavo di uno zio dell'attuale sultano dei Somali, Tuni Sceik Faghi ben Hagi Awiss, per nome Abdul Nadir Aldi. Il giovane Bunda, in allora conosciuto col nome di Ma-kaugira¹¹, si dimostrò sempre attento e scrupoloso osservatore del proprio dovere; fedele ed affezionato al padrone, era da questi assai stimato, e nella casa di Abdul Nadir viveva egli più come un figlio che non come schiavo (Rossetti 1900: 31).

La descrizione di Rossetti continua con il racconto delle motivazioni che spinsero il padrone a liberare Macangira.

Viaggiando un giorno verso l'interno per incarico avuto dal padrone, egli ebbe la strana ventura di rinvenire in uno scavo accidentalmente da lui iniziato, forse per procurarsi dell'acqua, una grande quantità di avorio ivi sepolto presumibilmente da una carovana di Borán. Contrariamente a quanto molti altri neri (per non parlare che di loro) avrebbero fatto al suo posto, Nassib Bunda raccolse l'avorio e lo portò al padrone che si può ben immaginare con qual gioia lo ricevesse. In compenso di un tal atto di fedeltà Abdul Nadir non tardò ad affrancare lo schiavo Nassib Bunda, finalmente libero e quindi in grado di volgere a proprio vantaggio quell'intelligenza ed operosità che sempre lo avevano distinto, lasciò definitivamente Brava. Da questo punto incomincia l'opera sua a favore del Goscia (Rossetti 1900: 31; Robecchi Bricchetti 1904: 141-142).

Le vicissitudini suggerite da Rossetti per la liberazione di Nassib Bundo avvalorano ancora di più i suoi stretti legami con i Tunni, ma non con sheekh Osman bensì con uno zio dell'allora sultano dei somali tunni sheekh Faqi bin Awisa. Haji Awisa era un uomo di potere, il capo dei Tunni durante la permanenza dell'esploratore Charles Guillain che visitò Brava a metà del diciannovesimo secolo (Guillain 1856: 161-162). Secondo Guillain il tunni dafaradhi haji Awisa era stato anche rappresentante del sultano di Zanzibar a Brava e capo delle sue dogane nei primi anni del 1840. Faqi, figlio di haji Awisa, era un notevole importante a Brava tra il 1893 e il 1900 e figura tra i testimoni di casi giudiziari civili quale *shaykh al-balad*, ovvero, sheekh della città di Brava¹². La versione di Rossetti dunque, ripresa anche da Robecchi Bricchetti, sembra voler legittimare maggiormente, rispetto a quella di Ferrandi, il controllo di Goscia da parte dei Tunni e anche la sorta di patronato che gli Italiani avevano riconosciuto ad sheik Faqi haji Awisa sul territorio di Goscia. Un dettaglio non irrilevante sulla liberazione di Nassib Bundo, riportato da Rossetti e Robecchi Bricchetti, è che costui sarebbe stato affrancato non solo per la benevolenza del suo padrone, ma anche tramite la consegna allo stesso di un'enorme quantità di ricchezza che rendeva Nassib Bundo in qualche modo quasi libero da ulteriori pendenze. Tali pendenze, invece, avrebbero pesato notevolmente se i suoi padroni avessero semplicemente rinunciato a lui liberandolo gratuitamente. In ogni caso l'ex schiavo rimaneva in ottimi rapporti con i Tunni. Inoltre, secondo la versione appena citata, Nassib Bundo era ancor più legato ai Tunni di Brava che nella versione precedente, poiché era vissuto in una famiglia di potenti tunni bravani che l'avevano trattato come un figlio e poi anche liberato. Poiché Rossetti alimenta il dubbio che il capo possa essere addirittura nato a Brava, il lettore può legittimamente essere spinto a pensare che egli fosse persino figlio illegittimo di un uomo

ricco della famiglia nato da una schiava di lingua Yao che gli avrebbe dato il nome Makanjila¹³, nome di un importante dominio Yao della regione del Nyasa, nel nord dell'attuale Mozambico (Langworthy 1971: 578-579, cit. in Medeiros 1997: 74).

Il commissario britannico Hardinge invece sostiene che Nassib Bundo era uno schiavo del sultano ogaadeen "Murgan bin Yusuf"¹⁴. Il sultano Murgan Yussuf, che aveva fatto atto di sottomissione agli inglesi, morì nel maggio del 1897 e il suo erede minorenne confermò l'atto nel settembre dello stesso anno (Zoli 1927: 157). Questa versione sembra legittimare una rivendicazione inglese rispetto anche ai territori controllati da Nassib Bundo sulla sinistra del Giuba oltre a quelli della destra del fiume di loro pertinenza, ovvero il Jubaland, in parte controllato dai somali ogaadeen.

In conclusione queste fonti dimostrano, ognuna a suo modo, una conoscenza del fatto che un liberto o schiavo fuggito, volente o nolente, mantenesse un legame giuridico con gli ex padroni o con coloro che lo avevano liberato e che in seguito alla liberazione si sviluppasse relazioni e obblighi di clientela. Ciò è ben diverso dal pensare che chi diventava liberto fosse totalmente libero dal padrone. Individuare chi aveva posseduto e chi aveva liberato Nassib Bundo significava affermare in qualche modo relazioni preferenziali con il territorio che i suoi mentori controllavano e che gli europei intendevano controllare seppure in forma indiretta tramite i capi locali. I Tunni risiedevano ormai nei territori lontani dal fiume sulla riva sinistra dello stesso¹⁵, controllata dagli italiani, mentre gli Ogaadeen stavano in maggioranza sulla riva destra controllata dagli inglesi. Difficilmente si spiegherebbero altrimenti versioni così sostanzialmente differenti.

L'impresa di Nassib Bundo nella Goscia deve essere cominciata, seguendo queste fonti, approssimativamente nel 1855 perché Ferrandi incontrò Nassib Bundo nel 1891, quando era un uomo di circa 56 anni e portava una barba bianca colorata con la henna (Ferrandi 1903: 279). Si può datare la nascita di Nassib Bundo più o meno nel 1835.

Il fatto che il nome yao Makanjila di Nassib Bundo sia riportato da molte fonti fa pensare che questo fosse il nome che aveva quando fu reso schiavo in età sufficientemente adulta per ricordarlo, e che egli effettivamente fosse nato tra gli Yao e poi vittima di retate o di vendita a schiavisti; agli schiavi venivano dati nomi personali dai padroni e questi nomi spesso erano di origine mussulmana o somala (Vianello & Khassim 2006: 41). Dalle fonti orali risulta inoltre che comunicasse in lingua yao con i suoi conterranei.

La versione delle origini di Nassib Bundo, da me raccolta nel 1988 tra i suoi discendenti, tra gli Yao di Goscia ed tra alcuni Zigula, è più

colorita di dettagli e di nomi. Au¹⁶ Majuluka del villaggio di Kumpereera, appartenente al sottogruppo Makale degli Yao¹⁷ – e dunque non parente di Nassib Bundo il quale faceva parte invece del sottogruppo Machinga –, sostiene che egli non nacque in queste zone, ma venne al seguito del gruppo dei somali Talamuga¹⁸ del sultano Abdi Hibrahim dal Kenya. Questi ultimi fecero guerra con il *reer*¹⁹ Hersi del sultano Megan Yussuf, ma persero, furono costretti a scappare e Nassib Bundo rimase sul posto²⁰. Questa versione orale, dunque, combacerebbe con le fonti scritte inglesi di cui sopra. In seguito alla disfatta dei Talamuga, inizialmente Makanjila andò da Bundo, uno Zigula²¹. A quanto pare si accorse che tra gli Zigula gli Yao non erano ben visti, poiché gli Zigula ne prendevano le donne e i figli, eliminando i mariti. Così Makanjila, che era cacciatore ed aveva un fucile, si recò tre volte in segreto dal vecchio Au Gheddu Thes, un santone yao makale già rispettato nella zona, col quale discusse ampiamente. Gli raccontò del territorio dal quale arrivava e Au Gheddu gli avrebbe detto: «Quel territorio in cui abiti dove ci sono gli Zigula non è il tuo territorio; dove sono io è il tuo territorio, io ti darò la terra e tu ti stabilirai qui»²².

Sempre secondo Au Majuluka, il vero nome di Nassib Bundo era *Makanjila Ismaili mwanaje Che Msanga*²³, ovvero Makanjila Ismaili figlio del capo Msanga, o forse appartenente a un matrilineaggio il cui capo era nominato Msanga. Au Muktar Yussuf Nassib Bundo, pronipote di Nassib Bundo, afferma che fosse anche chiamato con l'appellativo *Machinga Achemsanga*, ovvero Yao della sezione Machinga delle terre di Msanga²⁴. La sua discendenza si indicava come *Machinga mlujenda kulijenda ku chemakanjila*, ovvero proveniva dal territorio sulle rive del fiume Lujendo, affluente del Rovuma che scorre nell'attuale Mozambico, il cui sultano era Che Makanjila²⁵. Un suo nome usato nei canti rituali era *Che Likanje*²⁶. Secondo Au Muktar Yussuf Nassib, durante il suo governo il capo di Goscia sarebbe andato in visita nel suo paese di nascita, ove avrebbe incontrato il proprio padre e il capo Mataka²⁷; con questi avrebbe stretto alcuni accordi ricevendone l'esortazione a rimanere alleato con il sultano di Zanzibar (Declich 2002: 114-115).

La versione zigula delle origini di Nassib Bundo è ancora diversa. Un cacciatore zigula, Bundo, che non aveva figli, lo avrebbe trovato, portato a casa sua, adottato e trattato come un figlio, fatti da cui viene il suo nome Nassib Bundo, ovvero “la fortuna di Bundo”²⁸. Bundo, oltre ad essere un cacciatore, era un grande *mganga*, cioè stregone e curatore, e Nassib Bundo dopo aver appreso da lui tali arti gli sarebbe succeduto²⁹. Divenuto adulto, andò a vivere al villaggio di Hindi e poi da lì si spostò sulla riva opposta del fiume, per sfuggire alle scorrerie di somali che facevano strage di liberti e schiavi fuggiti³⁰.

Schiavi fuggiti, liberi o clienti?

Secondo le fonti scritte, è invece in seguito alla sua liberazione operata da un somalo tunni, suo padrone o semplice benefattore, che il liberto Makanjila sarebbe andato a Hindi, sulla riva sinistra del fiume Giuba, dove erano già insediati dei gruppi zigula. Da Hindi – secondo le fonti scritte – dovette scappare perché infastidiva le mogli di altri uomini (Rossetti 1900: 31)³¹. Nella fuga fu accompagnato da un certo numero di schiavi fuggiti del suo gruppo yao, che lo scelsero come capo, e andò ad insediarsi dall'altra parte del fiume Giuba, sulla riva destra, più o meno di fronte a quella che sarebbe stata la cittadina di Jilib (Rossetti 1900: 31). Con il diffondersi della fama del gruppo di fuggiti costituitisi in gruppo di liberi, attorno a Nassib Bundo si formò un gruppo nutrito e nuovi schiavi, o forse anche liberi, fuggivano verso queste zone (Robecchi Bricchetti 1904: 142). Fonti orali parlano anche di emissari da lui inviati a schiavi appartenenti al suo gruppo Yao perché lo raggiungessero in Goscia³². Le narrazioni descrivono Nassib Bundo come uno spirito libero che, una volta lasciata Brava, tentò e, tra mille difficoltà, riuscì a costituire una comunità di ex schiavi fuggiti o emancipati.

Queste descrizioni però riportano notizie poco chiare sul livello di dipendenza dai padroni dei fuggiaschi in quel periodo. La domanda precipua che si pone è quale status avessero coloro che si riunivano nella Goscia e di che livello di indipendenza godessero nei confronti dei padroni, soprattutto dal momento che dalle fonti scritte italiane Nassib Bundo risulta un ex schiavo liberato, dunque un liberto. Lo status di liberto era uno status di dipendenza piuttosto articolato e con diverse possibili sfumature, come risulta dalla documentazione sui diritti alla terra dei liberi raccolta da Colucci, secondo la quale il liberto non era proprietario della terra alla stessa stregua del libero. Il liberto “ripete sempre il suo diritto da altri, sia un individuo sia un gruppo che esercita singolarmente o collettivamente il patronato su di lui” (Colucci 1924: 214). Tutto ciò non determinava che il diritto del liberto alla terra fosse precario: anzi lo si poteva ritenere stabile se si considera che i liberi esercitavano l'agricoltura a vantaggio sia proprio che dei liberi (Colucci 1924: 214).

Dalle fonti di diritto consuetudinario italiane, in Somalia esistevano diverse categorie di liberi, stratificate per distanza generazionale dal momento della liberazione del o della capostipite. Colucci riferisce che

lo schiavo liberato è detto *hor* (che, se non erro, è parola di origine araba). *Habàsc* è il liberto figlio di liberto; ed è chiamato *habàsc gob* (liberto basso) nel caso che il suo antenato uscito di schiavitù risalga a poche generazioni prima. Negli *Helài* il termine *luburò*i indica lo schiavo manomesso. (Colucci 1924: 214 nota 2).

Tuttavia egli riporta anche il caso di villaggi di antichi liberti molto emancipati, come gli Scidle dei paesi di Golwin e Bulu Mererta sul fiume Scebeli o gli Eelaay della città di Baidoa, che avevano proprie unità politiche e quindi erano quasi del tutto emancipati da forme di soggezione nei confronti degli iniziali padroni (Colucci 1924: 214, 214 nota 3). Secondo gli studi di Colucci, andava fatta una distinzione dei liberti secondo l'“intensità del vincolo di patronato” che li legava agli antichi padroni, poiché esistevano anche gruppi e villaggi considerati liberti di un certo lignaggio, per i quali il momento in cui erano stati liberati si perdeva in epoche lontane (Colucci 1924: 214 nota 3). Sempre sul fiume Scebeli Colucci aveva notato casi di questo genere, in cui risultava che un lignaggio era costituito da liberti di un certo gruppo, ma si era persa memoria di quando fosse stato fatto l'atto di affrancamento. Questo era il caso del rapporto tra il sottogruppo denominato *reer Barre* del gruppo degli Scidle rispetto ai somali Mobileen o quello dei somali Eelaay della città di Baidoa nei confronti dei somali Eelaay di Bur Hacaba. Nel corso di alcune rivendicazioni relative ai limiti delle coltivazioni dei liberti scidle e dei pascoli frequentati dai Somali liberi del sottogruppo Abgaal, alcuni Scidle avevano sostenuto che i somali Abgaal liberi avevano richiesto la protezione dei liberti scidle in qualità di *arifa*³³ (Colucci 1924: 2015 nota 3). E questo, ovviamente, indicava il pieno possesso dei diritti politici di quei cosiddetti liberti scidle nonostante fossero chiamati *xabash*. *Xabash* è un termine che indica lo status opposto a quello di nobile; i nobili hanno ancora oggi forme di discriminazione nei confronti degli *xabash* e, in alcuni casi, il termine *xabash* è etichetta di discendenza da schiavi, nonostante alcuni *xabash* in passato acquistassero essi stessi degli schiavi (Latin 1977: 29-30).

In sostanza, nella Somalia di quei tempi vigeva una stratificazione sociale articolata su vari livelli di dipendenza. Il retaggio dello status di schiavo rimaneva sulla progenie di un liberto per molte generazioni successive alla sua liberazione, ma vi erano anche stirpi discendenti da liberti che acquisivano un potere e un'autorità politica autonomi. In diversi casi questo tipo di relazione aveva somiglianze con quella sviluppatasi dai sistemi di clientela dell'Islam medievale.

Virginia Luling negli anni Sessanta del secolo scorso testimoniava dell'esistenza di una stratificazione sociale tripartita della zona di Afgoo-ye, dove la popolazione era divisa in *bilis*, ovvero, nobili, *lightskin*, cioè, di pelle chiara, e *xabash* (Luling 1976: 493-494). Tra gli *xabash* a tratti venivano ricompresi sia i liberti che i clienti liberi, che dunque non avevano un passato memorabile di schiavitù. Inoltre tra diversi gruppi somali quali i Wa'dan e i Gheledi la classificazione di *xabash* comprendeva individui di status diversi. Tra i Gheledi i lignaggi *xabash* erano indipendenti, almeno da un punto di vista formale, e avevano lo stesso status giuridico dei *bilis*,

mentre tra i Wa'dan gli *xabash* erano gli schiavi liberati e i loro discendenti (Luling 1971: 47). Così come Massimo Colucci, anche Virginia Luling nei suoi studi aveva intravisto il fatto che processi di emancipazione da uno status giuridico inferiore all'acquisizione di uno status giuridico di piechezza di poteri politici erano già occorsi in passato e che, col passare delle generazioni, tendevano ad occorrere ancora (Luling 1971: 47). Nell'ambito di questo tipo di forme di mobilità sociale può essere inquadrato almeno il primo periodo delle attività di Nassib Bundo in Goscia.

Coloro che si unirono inizialmente a Nassib Bundo sembra dalle fonti che fossero schiavi del suo stesso gruppo etnico yao, fuggiti, non specificamente liberi. Ma la documentazione del tempo sullo status di coloro che andavano a fondare comunità *watoro*, in kiswahili fuggitivi, tende ad essere confusa e talvolta si parla di schiavi di un certo gruppo senza chiarire se fossero effettivamente ancora schiavi, se fossero stati liberati, dunque liberi, o se si fossero ribellati ed emancipati. Evidentemente in diverse situazioni la ribellione avveniva e i gruppi che si ribellavano o emancipavano, difendendosi con le armi, acquisivano autorità politica. Ma gli informatori somali degli europei che scrivono i rapporti tendono a presentare determinati territori nei quali risiedono comunità di liberi come territori sotto il loro controllo. Un chiaro esempio di questa confusione sullo status dei fondatori di comunità di schiavi fuggiti c'è anche per le comunità di Hawai, a nove ore di marcia a nord ovest da Brava lungo il fiume Scebeli, secondo Chiesi e Travelli costituitasi circa attorno al 1874 (Chiesi & Travelli 1904). La comunità di fuggitivi di Hawai, formata da più villaggi, era un luogo importante dove venivano inviati gli schiavi affrancati dalle autorità italiane.

Queste comunità, descritte da Robecchi Bricchetti, Gustavo Chiesi ed Ernesto Travelli, appaiono come nate sostanzialmente dall'azione iniziale di Macrani, schiavo ribelle degli Eelaay, secondo Robecchi Bricchetti (Robecchi Bricchetti 1904: 145), e invece "liberto, profugo dei Gherra, reduce dalla Goscia" secondo il residente Eugenio Cappello citato da Chiesi e Travelli (Chiesi & Travelli 1904: 298)³⁴. Dunque non è chiaro se Macrani fosse schiavo o liberto al momento della fuga o quali fossero le circostanze precise della sua ribellione.

In sostanza le fonti, anche qui come per Nassib Bundo, non dicono con precisione se le comunità di fuggitivi fossero fondate da liberi o da schiavi e trattano queste due categorie come se fossero sostanzialmente equivalenti. Ovvero, se alcuni individui liberi o schiavi fuggivano e costruivano un villaggio, questo villaggio è indicato nelle fonti come se fosse appartenente ai loro padroni o patroni. Quindi uno schiavo, che venisse liberato o che fuggisse, non era mai considerato libero dal legame con gli ex padroni o con chi lo aveva riscattato.

Così, il capo Macrani, una volta insediatosi per costituire un territorio di schiavi ribellati – come afferma Robecchi Bricchetti –, sarebbe stato raggiunto da Ao Dao e Songollo Abibu, due schiavi del gruppo dei Ghera (Robecchi Bricchetti 1904: 145, 148). Questi ultimi due, tre pagine dopo nello stesso testo di Robecchi Bricchetti, vengono definiti liberti dei Ghera (Robecchi Bricchetti 1904: 148), e i sei villaggi che erano stati strenuamente difesi con le armi dai rivoltosi (Chiesi & Travelli 1904: 298) vengono indicati come appartenenti ognuno ad un gruppo somalo, in quanto abitati da discendenti di liberti di tali gruppi somali.

D'altronde che esistesse una differenza tra liberti accondiscendenti al loro status e comunità di fuggitivi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo era chiaro. È riportato, infatti, che nell'intera zona di Hawaï, vivevano in totale circa 2.500 individui, liberti di antichissima origine degli Eelaay, mentre i sei villaggi dei fuggitivi contavano circa un migliaio di anime (Chiesi & Travelli 1904: 299).

Se Hawaï era una comunità di schiavi che si erano auto-affrancati, dei quali si descrivono anche alcuni atti di ribellione violenti, come mai nel rapporto del residente Cappello viene definita come colonia di liberti? (Chiesi & Travelli 1904: 298). La parola “liberto” in italiano deriva dal termine usato nel diritto romano e significa “schiavo liberato con forme previste dal diritto civile” (Zingarelli 1990: 1043). Ma nell'antica Roma i liberti erano gli schiavi emancipati che spesso continuavano a vivere nella casa del patrono come clienti e mantenevano nei confronti di costui “un dovere di rispetto e vari obblighi di natura economica” (Battaglia 1975: 29). Se per l'antica Roma esiste una documentazione su tali doveri e obblighi, molto meno si conosce di situazioni analoghe nell'ambiente somalo della fine del XIX secolo. Sappiamo che nel contesto dell'Islam medievale del Medio Oriente i rapporti tra liberto e padrone in arabo erano definiti *ma-walâ* e la parola *walâ* di solito è tradotta come ‘patronato’, ma è usata per entrambe le parti della relazione. Sono inoltre definiti sia i diritti dell'una che i doveri dell'altra (Sunil 2017b). Un liberto non era libero di muoversi sul territorio in quanto aveva doveri nei confronti del patrono; però, se riusciva ad aumentare in vari modi la sua capacità negoziale, le relazioni di dipendenza dal patrono potevano mutare sostanzialmente (Sunil 2017a). Secondo la scuola giuridica *shafita*, seguita nella città di Brava, esisteva inoltre la forma di “liberazione per contratto” nella quale erano definite le rate che uno schiavo doveva pagare al padrone per il suo riscatto e lo schiavo non diventava liberto fino al pagamento del totale pattuito. Per ciò che riguarda la Somalia, alcune informazioni si deducono dagli statuti della proprietà della terra nei territori del Sud raccolti dal giurista esperto di diritto coloniale Massimo Colucci: solo l'uomo libero poteva essere proprietario a pieno diritto della terra. Essendo considerato lo schiavo

“esso stesso oggetto di proprietà, quello che lo schiavo possedesse entrerebbe nel patrimonio del padrone” (Colucci 1924: 213). Persone non libere dalla nascita godevano della proprietà e dell’uso della terra solo in base alla loro appartenenza ad un gruppo (Colucci 1924: 214) e dunque gli ex padroni potevano rivendicare, comunque, i terreni che gli ex schiavi occupavano. Tra alcuni gruppi vi erano forme di uso della terra secondo le quali il padrone dava

allo schiavo un appezzamento di terra che egli coltiva per conto proprio. Negli Helai di Bûr Hâcaba è assai comune l’uso del *kabâr muddò* (signif. Piccola terra dello schiavo) che lo schiavo lavora nel venerdì, facendo suoi i prodotti. Lo schiavo può così formarsi un peculio del quale può far l’uso che vuole: comprar bestiame o terra, diventandone proprietario esclusivo con piena facoltà di alienazione. La terra che lo schiavo acquista in tal modo si chiama *ber muddò*, campo dello schiavo” (Colucci 1924: 213-214).

Si potrebbe obiettare che l’istituzione del “campo dello schiavo” potesse valere anche in regimi non di status di dipendenza misti derivanti da forme di emancipazione, ma di schiavitù tout court stabilizzata, in cui comunque allo schiavo veniva lasciato qualche mezzo per mantenersi autonomamente. Nel territorio somalo, tuttavia, dove le migrazioni di popolazioni pastorali alla ricerca di territori di pascolo in conflitto tra loro erano continue, si può pensare che l’acquisizione di proprietà tramite questa istituzione riconosciuta abbia permesso anche un processo di emancipazione politica di alcuni gruppi di liberti.

Un’altra domanda che ci si pone rispetto alle comunità di liberti fuggitivi è la seguente: se costoro erano liberti, perché venivano ricercati dai patroni, come risulta dalle fonti, dato che essi potevano esserne clienti e, dunque, avere libertà di muoversi sul territorio? Plausibilmente, come d’altronde avveniva in altri contesti di schiavitù e dipendenza secondo la *sharia*³⁵, i liberti non avevano la libertà di muoversi a proprio agio sul territorio, ma dovevano rispettare norme ben precise, perché erano ancora legati legalmente a chi li aveva riscattati. Nel Benadir, molto probabilmente, i liberti dovevano svolgere ancora dei lavori per gli ex padroni e potevano essere considerati fuggitivi se se ne sottraevano completamente. La differenza tra gli status di schiavo, di liberto e di cliente non è chiaramente definita in molte delle fonti somale e questo rende a volte apparentemente confusa la documentazione dell’epoca³⁶. Quando si parla di antichissime comunità di liberti degli Eelaay per la zona di Hawai possiamo ragionevolmente pensare che questi liberti inviassero parte dei raccolti ai loro patroni eelaay. Quindi è chiaro che, se Nassib Bundo era un liberto dei Tunni, dal momento in cui fu liberato aveva maturato nuovi legami giuridici e di clientela con gli ex padroni o con chi lo aveva riscattato da costo-

ro. Di fatto nel corso dei circa quarant'anni nei quali visse lontano dagli ex padroni nella Goscia, Nassib Bundo acquisì sempre maggior potere negoziale nei confronti dei Tunni, invertendo a suo favore il rapporto di clientela. Neanche va sottovalutato il ruolo chiave che potevano ricoprire gli schiavi e i liberti nelle forze armate (Sunil 1994).

I somali Tunni avevano perso il controllo di Goscia attorno alla metà del 1800 in seguito a conflitti con alcuni somali Ogaadeen, Dir e Harti (Ferrari 1910: 1232) ad alcuni dei quali inizialmente avevano prestato accoglienza. Un uomo come Nassib, schiavo fuggito, abbandonato o liberto che fosse, che organizzava commerci dei prodotti di Goscia verso la città di Brava e che con le sue milizie nella Goscia proteggeva il territorio dei Tunni a nord del fiume Giuba, era un ottimo alleato per i Tunni della città di Brava contro le incursioni degli acerrimi nemici somali Cablalla. Se poi Nassib Bundo era stato schiavo, mai affrancato, degli Ogaadeen capeggiati dal sultano Murgan Yussuf, per molto tempo egli stesso ebbe buoni motivi per combattere contro gli Ogaadeen della riva destra e per non far loro attraversare il fiume verso nord, zona che egli controllava, proteggendo di conseguenza i Tunni dell'altra sponda.

Il peso dell'alleanza di Nassib Bundo con i Tunni aumentò radicalmente nel 1875 quando, nell'incontro con la spedizione di occupazione egiziana del Kedivè sul fiume Giuba, i Tunni appoggiarono la sua fortuita elezione come capo del territorio di Goscia a scapito di Faraxan Makua (Ferrari 1910: 1111; Zoli 1927: 150; Grottanelli 1953, 257). Questi era il capo degli schiavi o liberti Macua che i Tunni avevano lasciato sui territori di Goscia a gestire le produzioni agricole e che si erano ribellati contro i loro ex padroni (Zoli 1927: 150), sebbene non siano ben chiari i termini di tale rivolta (Declich, s.d.). Con questo evento l'autorità politica di Nassib Bundo fu maggiormente legittimata anche sul piano internazionale e l'alleanza politica con lui divenne più appetibile per le potenze straniere. Lo stesso sultano di Zanzibar, spinto a rinforzare le sue posizioni sulla costa del Benadir per proteggerlo da ingerenze straniere come quella egiziana (Vianello & Kassim 2006: 11), diveniva per tal motivo fortemente interessato a stringere accordi con Nassib Bundo.

A cavallo tra il XIX e il XX secolo le comunità di fuggitivi facevano comodo anche agli italiani che risiedevano a Brava, città governata dai Tunni. Quando gli italiani affrancavano gli schiavi, non li prendevano in carico quali clienti, come avrebbero fatto i somali che li avessero riscattati, né avevano, come altre nazioni, istituzioni deputate a prenderli in carico. Li inviavano a Goscia, sotto la protezione di Nassib Bundo o ad Hawai, presso le comunità di fuggitivi riunite inizialmente attorno al capo Macrani (Chiesi & Travelli, 1904: 298). Non sempre questo avveniva per le schiave giovani affrancate che invece restavano a servire nei pressi della

residenza italiana, come lamentato da alcuni anziani somali (Chiesi 1909: 270, 285-286).

A queste comunità, che fossero inizialmente di schiavi, schiavi emancipati, liberti o fuggiti, si aggiungevano progressivamente ulteriori fuggiaschi, schiavi o liberti, alcuni dei quali anche schiavi richiamati dai leader delle comunità. Per la Goscia emissari di Nassib Bundo svolsero questo ruolo. Questo rendeva i villaggi comunitari vulnerabili nei confronti di attacchi da parte degli ex padroni che venivano a ricercarli o che comunque vantavano ancora qualche sorta di diritto acquisito su di loro e sul loro lavoro anche dopo l'affrancamento. Nella comunità di Macrani furono addirittura vietati i commerci con i Somali circostanti (Chiesi & Travelli 1904: 298), cosa che, evidentemente, avrebbe potuto favorire il mantenimento di contatti con gli ex padroni e con i patroni con il rischio che fosse minata l'autorità dei capi dei fuggitivi. Una situazione di instabilità di questo genere venutasi a creare nella Goscia attorno al finire del XIX secolo è evidenziata da Zoli, che descrive le regole ivi istituite per l'accettazione dei nuovi venuti all'interno dei vari villaggi ai quali veniva assegnato un ruolo subordinato nel gruppo dei *magiorio*. Questo gruppo raccoglieva gli ultimi arrivati che si aggregavano al paese e che erano rappresentati da capi chiamati *sagale*. I membri dei *magiorio* non avevano diritto di rappresentanza politica nei confronti dei gruppi di lignaggio somali circostanti; invece gli appartenenti ai *gamas*, istituzioni che riunivano gli appartenenti ai gruppi etnici originari, avevano pieni diritti politici (Zoli 1927: 181). Assegnare un ruolo politico subordinato ai nuovi venuti era peraltro una pratica politica consolidata nella zona anche tra i Somali e gli Oromo dove questo avveniva anche tramite accordi di tipo *arifa*.

Conclusioni

Questa documentazione permette di riflettere sulla differenza tra il concetto di libertà usato localmente in Somalia tra il XIX e l'inizio del XX secolo e l'idea di libertà su cui si sono basati negli anni successivi la maggior parte degli studi sulla schiavitù in Somalia. Secondo la consuetudine locale, in consonanza con i principi del diritto mussulmano, i liberti rimanevano largamente legati ai patroni o ex padroni e questi ultimi continuavano a considerarli propri dipendenti. La odierna parola "schiavo" non rispecchia le sfumature legali legate ai vari possibili "status" del "liberto" e della "liberta" in Somalia, sia che i liberti fossero appena affrancati sia che fossero discendenti di liberti di generazioni più lontane. Lo studio di queste sfumature legali può far luce su diverse forme di dipendenza osservate da Virginia Luling e da altri osservatori negli anni sessanta dello scorso secolo nella Somalia centrale.

La letteratura recente sulle zone della Somalia meridionale, dove nel XIX secolo era comune la schiavitù e dove si trovavano comunità di schiavi o schiavi fuggitivi, ha lasciato aperti diversi interrogativi sui legami esistenti tra i padroni e gli ex schiavi o tra i patroni e i liberti (Casanelli 1987; 1988: 316; Grottanelli 1976: 302-338; Menkhaus 1989; Piga De Carolis 1980). Alcuni studi etnografici hanno avanzato importanti quesiti al riguardo (Luling 1976; Luling 2002) verificando, tramite la ricerca sul campo, il retaggio delle forme di dipendenza previste dalle istituzioni giuridiche locali descritte da Cerulli (1959) e Colucci (1924). C'è chi ha esplorato il tipo di legame di clientela che si formava tra gli ex schiavi usati nella pastorizia e i patroni somali nomadi, giungendo alla conclusione che le fonti orali lasciano imprecisata la vera natura della relazione, ma che questa poteva dare luogo a veri e propri abusi nei confronti degli ex schiavi (Besteman 1999: 80-81, 83, 140-142). I discorsi dei tempi odierni sulla libertà dalla schiavitù seguiti alle battaglie contro la segregazione razziale nel continente americano, ma anche le retoriche usate nel periodo fascista, fanno apparire l'idea di emancipazione dalla schiavitù tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo come assimilabile a quella di acquisizione di una libertà individuale slegata da qualsiasi vincolo. In realtà il vincolo c'era ed era definito giuridicamente secondo la scuola giuridica mussulmana vigente.

La documentazione presentata in questo testo mostra come, invece, alla fine del XIX secolo le possibili rivendicazioni di ex padroni nei confronti degli ex schiavi o di coloro che costoro avevano affrancato dalla schiavitù costituivano leve politiche importanti per il controllo di territori e di commerci, leve che venivano usate in periodo coloniale. Una buona base analitica per osservare a ritroso gli eventi di allora sono le fonti giuridiche sui rapporti di clientela a tempo indefinito che si instauravano tra liberti e padroni nell'Islam medievale (Sunil 1994).

Sebbene le fonti sulla Somalia non siano esplicite rispetto ai ruoli di padroni/schiavi, patroni/liberti e patroni/clienti, i primi che riportarono per scritto le tradizioni orali relative alle origini del capo Nassib Bundo avevano invece chiara l'importanza di tali relazioni dal punto di vista del controllo sia del territorio che dei canali commerciali. Solo un riconoscimento di questi legami di dipendenza gerarchici, ma anche delle potenziali alleanze politiche e commerciali, che persistevano in seguito all'affrancamento dalla schiavitù, permettono di dare un senso ai contenuti di fonti scritte e fonti orali altrimenti contrastanti fra loro. La soggettività dei liberti o dei fuggitivi, come quella di Nassib Bundo, si giocava all'interno di regole ben precise e non a caso il tunni sheekh Osman, giudice di diritto mussulmano, viveva nella Goscia e collaborava con il capo dei fuggitivi. Certamente la fuga di molti schiavi verso la Goscia attorno alla

fine del XIX secolo, legata anche alle iniziative internazionali di prevenzione del traffico degli schiavi, fu un'occasione che Nassib Bundo non si lasciò sfuggire per negoziare un incremento della propria autorità e per ribaltare il rapporto di clientela che evidentemente aveva con gli abitanti di Brava. La traiettoria della sua vita, dunque, non fu semplicemente il risultato di un istinto di libertà espresso ai massimi livelli che lo portò alla fuga dalla schiavitù, come è stata dipinta. Fu un continuo intessere relazioni commerciali e negoziati politici con i Tunni di Brava, con i quali aveva relazioni privilegiate di clientela – sia che ne fosse liberto o meno –, con il sultano di Zanzibar e, in seguito, con i colonizzatori italiani ed inglesi. Certamente tali relazioni diplomatiche si univano anche al controllo di forze militari che difendevano il territorio di Goscia contro le popolazioni circostanti.

Note

1. Questo articolo si fonda sia su documentazione scritta e di archivio che su fonti orali raccolte in Somalia prima della guerra scoppiata alla fine del 1990. Molto altro si potrebbe scrivere che non trova spazio in un solo articolo e, soprattutto, sulle fonti orali. Ringrazio Alessandra Vianello la quale, conoscendo bene il contesto sociale di Brava ed avendo curato la pubblicazione in inglese del registro civile dei Qadi di Brava del 1893-1900, ha sempre validi consigli. La responsabilità di quanto scritto resta mia.

2. Secondo gli studi di Caterine Besteman nel Medio Giuba, tra le popolazioni discendenti da ex schiavi dediti alla pastorizia, questo rapporto era chiamato in somalo *ku tirsan*, cioè “appoggiarsi”, o anche *sheegad* (Besteman 1999: 80, 140-141). Le popolazioni divenute più deboli per i motivi più svariati entravano in questo rapporto affiliandosi a gruppi più forti per goderne la protezione, ma, in sostanza, ne diventavano clienti. Secondo Besteman nell'area da lei studiata tale rapporto, anche chiamato *sheegad*, poteva portare a forme estreme di sottomissione. Per Bernard Helander (1997: 135), invece, tra i Rahanweyn questa forma di accordo, a lungo andare, portava ad una integrazione quasi paritaria degli affiliati nel gruppo che offriva protezione. Il tema dell'aggregazione di un gruppo ad un altro è trattato anche da Cerulli (1964: 67-68), da Zoli (1927: 139-142, 148) e da Colucci (1924: 2015 nota 3) che ne discutono in termini di adozione tra gruppi denominate *arifa*. Le relazioni di clientelato *arifa* risultavano da accordi formali con i quali un gruppo richiedeva la protezione di un altro e a questo si sottometteva. Questa istituzione presente nella Somalia meridionale è la versione somala dell'istituzione araba *hilf*, una forma di contratto o trattato stabilita tra due gruppi che si può ritrovare nei contesti mussulmani medievali.

3. Residente di Gumbo dal dicembre 1905 al novembre 1909.

4. Arthur Hardinge, Lettre au Commissaire Royal d'Italie à Mogadiscio, Mombasa, 14 Mars, 1899. ASMAI Pos. 68 Fasc. 13.

5. I Tunni erano il gruppo somalo maggioritario nella città di Brava ed erano divisi in cinque sottogruppi, tra i quali quello dei Dafaradhi.

6. Questo avveniva, ad esempio, a Zanzibar.

7. I Cablalla appartengono al gruppo dei somali Darood e migrarono verso il fiume Giuba insieme ai somali Marrexan, altra suddivisione lignatica dei Darood (Zoli 1927: 141).

8. Tibbu Tip era il soprannome di Hamad bin Muhammad bin Juma bin Rajab el Murjebi, il più famoso trafficante di schiavi dell'Africa orientale e del suo interno nella

seconda metà del diciannovesimo secolo e anche commerciante di avorio, esploratore e proprietario di piantagioni.

9. Recinto costituito variamente di pali, canne, piante spinose e rovi che serve a proteggere un insediamento umano o un branco di animali.

10. Gli Ogaadeen sono una suddivisione del clan dei Darood.

11. La stampa Macaigira invece di Macangira sembra un fraintendimento dovuto a trascrizione da note scritte in corsivo.

12. Per esempio il lunedì 27 del mese di Shawwāl 1315 (21 marzo 1898) (Vianello & Kasim 2006: 31-819). L'appellativo Haji si premette al nome personale di individui che si sono recati alla Mecca.

13. Grafia del nome Yao usata tra Malawi e Mozambico. Macaigira citato in alcune fonti è quasi certamente una trascrizione sbagliata da calligrafia scritta a mano Macangira. L'uso nelle fonti italiane della "r" al posto della "l" può indicare la pronuncia di una labiale che agli italofoeni sembrava "r" mentre agli anglofoeni sembrava "l".

14. Arthur Hardinge, Lettre au Commissaire Royal d'Italie à Mogadiscio, Mombasa, 14 Mars, 1899. ASMAI Pos. 68 Fasc. 13.

15. Le vicissitudini degli spostamenti dei Tunni sono stati raccontati in vari scritti. Sostanzialmente da poco dopo metà del diciannovesimo secolo il loro territorio era confinato sulla sinistra del fiume Giuba e da El Duaad verso nord sulla costa (Declich, n.d.).

16. Au è un termine che si usa prima del nome proprio degli uomini anziani e indica rispettabilità.

17. Le sottodivisioni degli Yao in sottogruppi Makale, Machinga Massaninga erano anche marcate da alcune differenze linguistiche oltre che rituali. Nassib Bundo era della sottodivisione Machinga degli Yao.

18. I Talamuga, sottodivisione dei Somali ogaadeen, abitavano nella zona del Lorian district (Elliott 1913).

19. In Somalia per *reer* si intende un gruppo familiare dipendente da un capostipite morto da più o meno generazioni. La parola *reer* viene però anche usata nel senso di "gente" che abita in un certo territorio e sottostà ad un certo capo. Gli abitanti di Goscia si autodefinivano in somalo *reer goled* ovvero, gente della foresta.

20. Intervista a Au Majuluka Salamin Kapanga, Kumpereera 4 ottobre 1988, Note di campo 1988, p/sto:198-199. Au Majuluka era novantaduenne nel 1988. Questa versione orale confermerebbe la versione dell'inglese Hardinge, nel senso che Makanjila, essendo fuggiti i suoi padroni, sarebbe rimasto o come fuggitivo o forse come bottino di guerra al sultano ogaadeen Megan (variazione di Murgan) Yussuf.

21. Intervista a Au Majuluka Salamin Kapanga, Kumpereera 4 ottobre 1988, note di campo 1988, p/sto: 197.

22. Intervista a Au Majuluka Salamin Kapanga, Kumpereera 4 ottobre 1988, note di campo 1988, p/sto: 198.

23. Intervista a Au Majuluka Salamin Kapanga, Kumpereera 4 ottobre 1988, Note di campo 1988, p/sto: 197.

24. Intervista a Au Muktar Yussuf Nassib Bundo e Sharif Baraka Nassib, Nassib Bundo 12 ottobre 1988, Note di campo 1988, q/sto: 211. Tra i gruppi matrilineari Yao della regione Nyassa dell'attuale Mozambico, il matrilignaggio controlla un territorio e spesso il territorio viene indicato con un nome proprio che viene anche assegnato ai casi che si succedono alla direzione del territorio.

25. Intervista a Au Majuluka Salamin Kapanga, Kumpereera 4 ottobre 1988, note di campo 1988, p/sto: 193-194.

26. Intervista Au Muktar Yussuf Nassib Bundo e Sharif Baraka Nassib, Nassib Bundo 12 ottobre 1988, Note di campo 1988, q/sto: 99.

27. “Mataka” in lingua yao significa anche re, ma è esistito anche un commerciante yao, fondatore della dinastia dei Mataka, Mataka I Nyambi (anche detto Che Mataka), nato circa nel 1805 e morto attorno al 1878. La sua dinastia ebbe un importante ruolo storico nel territorio tra Mozambico settentrionale a Tanzania nella lotta per l'indipendenza. Era in contatto con i Swahili con i quali commerciava. È difficile comprovare da questa fonte orale con quale re o membro della dinastia dei Mataka Nassib Bundo può avere avuto contatti.
28. Intervista con Awes Jama, Mogadiscio 13 maggio 1988. Note di campo, 1988, o/sto: 143.
29. Intervista con Simba Mkomwa Mgolo, Mugambo 15 ottobre 1988. Note di campo, 1988, o/sto: 114. (Declich 2002: 123).
30. Intervista con Awes Jama, Mogadiscio 13 maggio 1988. Note di campo, 1988, o/sto: 143.
31. Intervista con Simba Mkomwa Mgolo, Mugambo 15 ottobre 1988. Note di campo, 1988, o/sto: 114.
32. Il dettaglio del Nassib che infastidisce le donne altrui e continuamente alla ricerca di un numero sempre maggiore di donne che costella le descrizioni della sua vita sia da fonti orali che scritte, curiosamente potrebbe suggerire che sia stato venduto come schiavo. In diverse interviste condotte nell'ambito della Missione Etnologica in Mozambico e Malawi nel 2007 nella regione del Nyasa molti intervistati indicavano che una motivazione per vendere individui come schiavi era la punizione per crimini di adulterio.
33. Au Majuluka Salamin Kapanga, intervista a Kumpereera 4 ottobre 1988, note di campo 1988, p/sto: 196.
34. Le relazioni di clientelato *arifa* derivavano da accordi formali con i quali un gruppo richiedeva la protezione di un altro. L'accordo veniva suggellato nel corso di una cerimonia che prevedeva piccoli doni da parte del richiedente. Si veda nota 2.
35. Chiesi e Travelli citano il rapporto del residente di Brava tenente di vascello cav. Eugenio Cappello.
36. Conversazioni con Kumar Sunil, Nuova Delhi, 16-18 febbraio 2017.
37. Questo è notato anche da Cassanelli (1988, 316) che però vede la difficoltà dei primi osservatori coloniali di distinguere tra i liberti e gli schiavi come il risultato di un processo di assimilazione avanzato degli schiavi nella popolazione dei coltivatori clienti liberi.

Bibliografia

- Alpers, E. A. 1983. Muqdisho in the Nineteenth Century: A Regional Perspective. *Journal of African History*, 24 (4): 441-459.
- Bargoni, U. 1931. *Nel Regno di Nassib Bunda. Lo Spartaco dell'Africa Italiana*. Livorno: Marzocco Editore.
- Besteman, C. 1999. *Unraveling Somalia. Race, Violence, and the Legacy of Slavery*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Battaglia, S. 1975. *Grande dizionario della lingua italiana*. Roma: UTET.
- Cassanelli, L. V. 1982. *The Shaping of Somali Society. Reconstructing the History of a Pastoral People 1600-1900*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cassanelli, L. V. 1987. “Bantu Former Slave Communities (Somali)”, in *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, edited by I. Kopytoff, pp. 214-238. Bloomington: Indiana University Press.
- Cassanelli, L. V. 1988. “The Ending of Slavery in Italian Somalia: Liberty and the Control of Labor, 1890-1935”, in *The End of Slavery in Africa*, edited by Roberts, R. L. & S. Miers, pp. 308-331. Madison: Wisconsin University Press.

- Cerulli, E. 1957. *Somalia. Scritti vari editi e inediti. Vol 1.* Rome: Istituto Poligrafico dello Stato.
- Cerulli, E. 1959. *Somalia. Diritto ed etnografia, linguistica, come viveva una tribù Hawiyya, Vol. 2*, a cura della Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- Cerulli, E. 1964. *Somalia. La poesia dei Somali, la tribù somala, lingua in somala in caratteri arabi ed altri saggi. Vol 3.* Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- Chiesi, G. 1909. *La colonizzazione europea nell'Est Africa: Italia, Inghilterra, Germania.* Torino: Unione Torinese Editrice.
- Chiesi, G. & E. Travelli 1904. *Le questioni del Benadir. Atti e relazioni dei commissari della società.* Milano: Premiato Stabilimento Tipografico Bellini.
- Colucci, M. 1924. *Principi di diritto consuetudinario nella Somalia Italiana Meridionale. I gruppi sociali: la proprietà.* Firenze: La Voce.
- Consociazione Turistica Italiana, 1938. *Africa Orientale Italiana.* Milano.
- Declich, F. n.d. "Slaves, Escaped Slaves, Freed Slaves (Liberti) and Clients in Southern Somalia: The Case of the Makhwua", in *Global Perspectives on Slavery in the African World*, edited by K. Konadu. Rochester: Rochester University Press.
- Declich, F. forthcoming. "Translocal Links and Women Slaves in the Nineteenth Century Somalia", in *Translocal Connections across the Indian Ocean. Swahili Speaking Networks on the Move*, edited by F. Declich. Leiden: Brill.
- Declich, F. 2002. *I Bantu della Somalia. Etnogenesi e rituali mviko.* Milano: Franco Angeli.
- Elliott, F. 1913. Jubaland and Its Inhabitants. *The Geographical Journal*, 14 (6): 554-561.
- Ferrandi, U. 1892a. Diario di Ugo Ferrandi. Viaggio nelle regioni del Giuba. *L'Esplorazione Commerciale*, 7 (9): 278-283.
- Ferrandi, U. 1892b. Nella regione del Giuba attraverso i Rahanuin. *L'Esplorazione Commerciale*, 7 (1): 5-20.
- Ferrandi, U. 1903. *Lugh. Emporio commerciale sul Giuba.* Roma: Società Geografica Italiana.
- Ferrari, G. 1910. Il Basso Giuba italiano e le concessioni agricole nella Goscia. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, XLIV (XLVII): 1079-1328.
- Glassman, J. 1995. No Words of Their Own. *Slavery and Abolition*, 16 (1): 131-145.
- Grottanelli, V. L. 1953. I Bantu del Giuba nelle tradizioni dei Wazegua. *Geographica Helvetica*, 8: 249-260.
- Grottanelli, V. L. 1976. *Gerarchie etniche e conflitto culturale. Saggi di etnologia nordest-africana.* Milano: Franco Angeli.
- Guillain, C. 1856. *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale.* Paris: Bouchard-Huzard.
- Helander, B. 1997. "Clanship, Kinship and Community among the Rahanweyn: A Model for Other Somalis?", in *Mending Rips in the Sky. Options for Somali Communities in the 21st Century*, edited by Hussein, M. A. & R. Ford. Lawrenceville: Red Sea Press.
- Hess, R. L. 1978. "Towards an Historical Reconstruction of Nassib Bunda and the Wagosha of Southern Somalia", in *Proceedings of the Fifth International Conference on Ethiopian Studies.* Chicago: University of Illinois at Chicago Circle.

- Langworthy, H. W. 1971. Swahili Influence in the Area between Lake Malawi and the Luangwa River. *African Historical Studies*, 4 (3): 575-602.
- Latin, D. 1977. *Politics, Language, and Thought: The Somali Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lega dei Giovani Somali 1960. *L'Indipendenza*. Mogadiscio: Edizione speciale in occasione dell'Indipendenza.
- Lewis, H. S. 1966. The Origins of the Galla and Somali. *The Journal of African History*, 7, 1: 27-46.
- Luling, V. 1971. *The Social Structure of Southern Somali Tribes*. PhD thesis, University of London.
- Luling, V. 1976. Colonial and Postcolonial Influences on a South Somali Community. *Journal of African Studies*, 3 (4): 491-511.
- Luling, V. 2002. *A Somali Sultanate: The Geledi City-State over 150 Years*. London: Haan.
- Medeiros, da Conceição E. 1997. *História de Cabo Delgado e do Niassa, c. 1836-1929*. Maputo: Central Impressora.
- Menkhaus, K. 1989. *Rural Transformation and the Roots of Underdevelopment in Somalia's Lower Jubba Valley*. PhD thesis, Columbia: University of South Carolina.
- Morton, F. 1990. *Children of Ham: Freed Slaves, Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907*. Westview Press.
- Pantano, G. 1910. *Nel Benadir. La città di Merca e la regione Bimaal*. Livorno: Belforte Editore.
- Piga, De Carolis A. 1980. Il quadro etnico tradizionale nelle prospettive di sviluppo della valle del Giuba. *Africa*, 35 (1): 17-42.
- Robecchi Brichetti, L. 1904. *Dal Benadir. Lettere illustrate alla Società Antischiavistica*. Milano: Polistampa.
- Rossetti, C. 1900. Nassib Bunda, sultano di Goscia. *L'Italia Coloniale*, 1 (10): 29-37.
- Sachau, E. 1906. *Il Diritto ereditario musulmano secondo la dottrina degli Arabi Ibaditi di Zanzibar e dell'Africa Orientale*. Roma: Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice.
- Sunil, K. 1994. When Slaves Were Nobles: The Shamsi Bandagan in the Early Delhi Sultanate. *Studies in History*, 10 (1): 23-52.
- Sunil, K. 2017a. "Communication in the Round table 'Across Temporalities'", in *Servants Past, 16th to 20th Century*. New Delhi: International Conference, ERC, 16-18 febbraio, Centre for the Study of Developing Societies.
- Sunil, K. 2017b. *Personal Communication*, 17 febbraio. New Delhi.
- Turton, E. R. 1975. Bantu, Galla and Somali migration in the Horn of Africa: a Reassessment of the Tana-Juba Area. *The Journal of African History*, 16, 4.
- Vianello, A. & M. Kassim 2006. *Servants of the Sharia. The Civil Register of the Qadis' Court of Brava 1893-1900*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Zingarelli, N. 1985. *Il nuovo zingarelli. Vocabolario della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli.
- Zoli, C. 1927. *Oltre Giuba*. Roma: Sindacato Italiano Arti Grafiche.

Riassunto

La discussione sull'emancipazione e resistenza alla colonizzazione degli schiavi della Somalia meridionale è stata catalizzata attorno alla figura storica di Nassib Bundo, capo difensore delle colonie di schiavi fuggiti o liberati di Goscia (sud della Somalia) alla fine del diciannovesimo secolo. Tuttavia anche nelle fonti scritte, oltre che in quelle orali, si trovano notevoli discrepanze su alcuni eventi cruciali che lo portarono prima all'affrancamento dalla schiavitù e poi al governo delle comunità di liberi e fuggitivi. I motivi di queste discrepanze si rendono comprensibili sulla base di informazioni provenienti da una ricerca antropologica sul campo. In questo articolo cercherò di ripercorrere alcuni momenti salienti della sua vita e delle comunità che lo circondarono tramite un'analisi delle fonti inserite e interpretate nel contesto storico-sociale in cui sono state prodotte. I gradi di libertà che gli individui potevano godere da metà a fine ottocento nella Somalia del centro-sud si intersecavano con dinamiche di dipendenza, da quelle più estreme della schiavitù in catene nelle aziende agricole a forme di clientela nella quale il patrono e il cliente godevano entrambi di specifici vantaggi. Per svincolare l'immagine di Nassib Bundo e degli schiavi fuggiti di Goscia dalle interpretazioni stereotipate che li vedono solamente come paladini della libertà intesa secondo i canoni odierni è indispensabile comprendere le diverse sfaccettature della stratificazione sociale del tempo e le forme locali esistenti di emancipazione dalla servitù.

Parole chiave: schiavitù, dipendenza, affrancamento, Somalia, libertà, liberi.

Abstract

Discussion about the emancipation and resistance to colonization of the slaves of southern Somalia has been catalysed on the historical figure of Nassib Bundo. He was a chief who defended the colonies of the runaways and freed slaves of Gosha (Southern Somalia) at the end of the nineteenth century. However also written sources in addition to the oral ones present serious discrepancies as regards the crucial events that brought Nassib Bundo to emancipation from slavery and eventually to the headship of the communities of the escaped and freed slaves of Gosha. The reasons underlying these discrepancies become decipherable only on the base of information gathered during a long anthropological fieldwork. In this article, I shall try to retrace some of the salient moments of his life and the life of the communities who surrounded him through an analysis of the source as embedded in the socio-historical moment they were produced. The degrees of freedom that people could enjoy in the mid-end of the nineteenth century in central southern Somalia intersected with local dynamics of dependence; these ranged from the most extreme of slavery in the agricultural farms where slaves were enchained to forms of clientship in which the patron and the client both received specific benefits. To disentangle the image of Nassib Bundo and of the runaways' slaves of Gosha from stereotypical interpretations which sees them as defenders of freedom seen according to present standards two aspects must be taken into account: the different facets of the social stratification of the time, and the local existing forms of emancipation from slavery.

Key words: slavery, dependence, manumission, Somalia, freedom, liberi.

Articolo ricevuto il 19 febbraio 2017; accettato in via definitiva per la pubblicazione il 28 novembre 2017.