

# Lingue e parlanti dell' *Abissinia* precoloniale: testimonianze etnolinguistiche nei resoconti di viaggio italiani.

Luisa Revelli – Università della Valle d'Aosta  
l.revelli@univda.it

## ABSTRACT

Starting from the testimonies documented in a corpus of travel reports belonging to very different textual genres but united by their temporal collocation in the first forty years of the second half of the 19th century, the contribution proposes to focus on the images of Italian travellers in contact with the linguistic-communicative universes of pre-colonial Abyssinia. Representations, attitudes, meta- and epilinguistic annotations about the local repertory realities are analysed through the use of indicators deemed representative of subjectively perceived linguistic-communicative diversity and at the same time of the ethnolinguistic sensibilities of the time. The final aim is to outline the effects of the contact between Italian travellers and the languages and peoples of the Horn of Africa at a time still immune to, or barely touched by, the ideological and cultural conditioning that in the immediately following phases would lead to support policies inspired by principles of linguistic substitution.

**Keywords:** *resoconti di viaggio, Abissinia precoloniale, contatto interlinguistico.*

DOI: 10.23814/ethn.19.23.rev

“L'Abissinia, o meglio secondo me l'Avascinia, è la regione elevata, che forma gli ultimi gradini del Terrazzo immenso dell'Africa [...] Il nome d'Habash dato all'Abissinia è troppo moderno e circoscritto, per doverlo estendere a tutto il paese su di cui teniamo ragionamento. Il nome anticamente usato a significare l'Abissinia, secondo i Missionari gesuiti, il Ludolf e altri, è Etiopia, il quale nome fu tanto conosciuto da Omero, quanto da Erodoto e dagli altri scrittori successivi greci e latini. Non so però con quanta ragione e gli uni e gli altri abbiano dato questo nome all'Abissinia, e quanto le convenisse”

Sapeto 1857

## 1. Introduzione

Riferendosi ai racconti di viaggio d'epoca rinascimentale nell' *Africa Nera*, Minervini (1992: 577) osserva che “le varietà linguistiche delle popolazioni indigene figurano, in posizione certo non centrale, fra gli oggetti di descrizione delle ‘altre’ culture; e i viaggiatori, eterogenei per estrazione e attività, affrontano in modi assai diversi il problema comune della rappresentazione di un universo espressivo totalmente ignoto e radicalmente estraneo al pubblico dei potenziali lettori”. Una generalizzata eterogeneità degli atteggiamenti verso gli altrui idiomi, o una loro stereotipizzata quando non deliberatamente caricaturale rappresentazione (Cardona 2006: 15 sgg), caratterizza tipicamente gli immaginari del contatto interlinguistico. Sulla fenomenologia degli effetti dell'incontro con differenti sonorità e stili comunicativi incidono certamente le sensibilità individuali e il bagaglio culturale di cui il parlante è portatore, ma le variabili in gioco hanno a che fare anche con dinamiche plasmate sulle tensioni tra le rappresentazioni collettive di identità e alterità (Faloppa 2012).

Il caso qui esaminato si concentra su un contesto di contatto solo apparentemente molto circoscritto: le fonti prese in considerazione fanno parte di un corpus di resoconti di viaggio redatti in italiano da parlanti che, per periodi di durata variabile e con differenti obiettivi (missione religiosa, esplorazione scientifica, ambizioni professionali, spirito d'avventura), hanno condiviso nel periodo compreso tra gli anni Cinquanta e gli anni Ottanta dell'Ottocento esperienze di viaggio nell'area geografica da loro stessi identificata – nei titoli dei loro resoconti o attraverso riferimenti presenti all'interno degli stessi – come *Abissinia*.

All'eterogeneità delle tipologie testuali rappresentate nel corpus considerato – corrispondenti a veri e propri diari di viaggio, a resoconti d'impostazione scientifica o anche a memorie semicolte – corrisponde una marcata disparità della natura qualitativa e quantitativa delle informazioni fornite a riguardo degli idiomi incontrati. Se da un lato, in un momento storico in cui la conoscenza della configurazione delle lingue d'Africa era ancora molto lacunosa,<sup>1</sup> c'è chi – senza necessariamente essere linguista o erudito – si propone di finalizzare il proprio viaggio anche alla raccolta di dati e informazioni che possano soddisfare le attese degli sponsorizzatori e del pubblico cui il proprio scritto si rivolge, d'altro lato c'è chi rinuncia invece a qualunque osservazione sistematica di natura linguistica, e lascia trasparire soltanto occasionali informazioni inserite in commenti tangenziali, note impressionistiche o episodici racconti aneddotici.

Qualunque compito di descrizione linguistica o socio-linguistica si rivela d'altra parte insidioso nell'intricata complessità che caratterizza un'area geografica la cui stessa denominazione risulta esposta a interpretazioni mutevoli: il coronimo *Abissinia* si presenta all'epoca, in effetti, come significante fluttuante, contenitore in larga misura simbolico e certamente generico per un territorio ancora esente da quel processo di sacralizzazione dei confini che la spartizione imperialistica imporrà solo successivamente (Guazzini 2002: 228).

Citandone denominazioni storiche e pseudo-sinonimi, i viaggiatori usano per questa ragione volentieri nei loro resoconti il topos dell'impossibilità di definire l'*Abissinia* come unità geografica precisamente delimitata,<sup>2</sup> e anche quando si propongono di descriverne le ripartizioni interne si vedono costretti a introdurre formulazioni cautelative, che fanno riferimento al continuo modificarsi dei confini interni ed esterni, “essendo questo paese in continue guerre con le vicine popolazioni” (Massaia 1857: 2-3, n.1).<sup>3</sup>

L'aleatorietà delle frontiere si somma agli ampi margini di una soggettività descrittiva che a seconda delle prospettive culturali degli osservatori può attribuire configurazioni diverse all'intera area geografica: come osserva Issel (1872: 21) mentre “i cartografi inglesi sogliono comprendere generalmente sotto la denominazione di *Abissinia* tutta la regione che si estende fra il Nilo Azzurro ed il mare, e da Massaua a Zeila,

<sup>1</sup> “Per quanto sia grande l'importanza delle scoperte geografiche fatte negli ultimi tempi”, scrive Cust (1885: 22), “non possiamo ancora asserire di possedere una idea generale di tutta l'arca linguistica [...] Le lingue d'Africa non hanno ancora preso il loro vero posto fra quelle del mondo. Nessuna descrizione soddisfacente, nessuna classificazione basata sopra dati scientifici è stata ancora offerta al pubblico, benché qualche ricerca di qualche genere sia stata già fatta nel vastissimo campo”.

<sup>2</sup> Ad esempio, Vigoni (1881: 114): “è cosa assai difficile delineare con una certa precisione i confini geografici dell'Abissinia, ma si può ritenere sotto questo nome la zona che si estende dal 9° al 16° di latitudine nord e dal 36° al 40° di longitudine orientale”.

<sup>3</sup> “Nessuno è che conosca ove, dal lato del Settentrione o del Ponente, cominci l'Abissinia: nessuno segnò i limiti de' Ginjar, de' Sinasa, dei Dalla, dei Nara, de' Bilen, de' Melitkena, degli Asgidè, e forse di ben altre tribù, che - varie di lingua, di costumi e di religione - si vivono tra l'Abissinia e la Nubia nella solitudine, per causa dei deserti, delle infermità e delle guerre continue” (Massaia 1857: 7).

includendovi i paesi dei Galla, dei Danachil, degli Adaiel”, per i tedeschi “l’Abissinia propriamente detta non arriva fino al mare, o soltanto abbraccia le tre grandi provincie del Tigré, dell’Amara e di Scioa”.

Le rappresentazioni astratte di cartografi, scienziati ed esploratori devono, d’altra parte, fare i conti anche con i punti d’osservazione legati alla collocazione interna o esterna dei parlanti, perché le designazioni autonome ed eteronime raramente coincidono. Così, “nell’Egitto e nella Nubia, l’Abissinia si chiama *Baled el-Habasc* o *Baled el-Habascia*. Gli Abissini però respingono questa denominazione; o la adottano a malincuore, preferendo chiamarsi *Amhariani*, *Tigrini*, ecc.” e “nei loro libri sono detti *Etiopi (Itiopiavian)*” (Biasutti 1885: 436-437).<sup>4</sup>

Nel gioco di specchi che attribuisce alle denominazioni di *Abissinia* ed *Etiopia* vicendevoli ruoli di *pars pro toto* e *totum pro parte*, variabili storico-politiche possono ulteriormente complicare le gerarchie: anche alla denominazione di *Eritrea*, infatti, può all’occorrenza essere attribuito un ruolo iperonimico, come mostra l’impostazione adottata da Biasutti (1885) nel suo *Trattato sull’Africa*, in cui l’area comprensiva di *Abissinia*, *Colonia eritrea*, *Sudan* e *Guinea* prende il nome di *Africa eritrea*.

In questo quadro generale, i viaggiatori che si avventurano in zone spesso ancora completamente inesplorate dagli occidentali si devono orientare in una realtà proliferante di designazioni relative a territori, lingue e popoli moltiplicate dalla coesistenza dei molti esiti plurilingui, dalla presenza di varianti locali per le medesime forme e anche dalle specificità delle pronunce individuali degli informatori locali.<sup>5</sup>

Anche gli etnonimi e i glottonimi più generici e diffusi risultano ancora privi di una trafila scritta che in ambito italofono ne validi univocamente le rese: così – in un’alternanza di varianti che consente la convivenza di forme alternative come *abissino*, *abissinese* e *abissinese* o come *amarico*, *amarigna* e *amarignà* – le denominazioni attribuite a popoli e lingue oscillano quanto i confini geografici in cui si collocano, confini che così i viaggiatori – nella loro veste di osservatori esterni – si trovano a tentare di definire affidandosi alla mediazione del filtro delle proprie personali immagini e rappresentazioni della diversità linguistica, culturale ed etnica.

## 2. Questioni teoriche e metodologiche

Molti di coloro che hanno raggiunto l’*Abissinia* nella seconda metà dell’Ottocento hanno raccolto le loro testimonianze di viaggio in resoconti, relazioni, memorie, lettere, diari: la produzione che ne è scaturita comprende al proprio interno materiali e codici narrativi molto eterogenei, inscrivibili in alcuni casi nella categoria della letteratura odepórica propriamente intesa, riconducibili in altri casi alla trattazione scientifica o all’opposto alla diaristica.

Le fonti qui considerate comprendono pertanto generi e sottogeneri testuali molto diversi fra di loro e presentano, conseguentemente, caratteristiche differenti su diversi piani. Il presupposto qui assunto è che proprio l’eterogeneità delle forme scritte consenta di individuare alcune costanti che, a prescindere da culture, stili e sensibilità

<sup>4</sup> Anche Massaia (1857: 15) precisa che gli abitanti di quelle terre “assegnano da sé medesimi il nome d’Etiopia alla loro patria”.

<sup>5</sup> Come evidenza d’Abbadie (1890, p. 8) a proposito della corretta trascrizione dei toponimi indicati dagli abitanti locali, alla difficoltà di decodificare correttamente i suoni di una lingua straniera si aggiungono le variabili individuali di pronuncia dei differenti parlanti: « il n’est pas généralement facile de bien entendre les mots d’une langue étrangère ; comme dans toute recherche, l’oreille a besoin d’apprentissage et doit s’y perfectionner peu à peu. Même quand elle a pris l’habitude de bien percevoir les sons indigènes on hésite souvent entre des prononciations différentes selon le narrateur ».

individuali, accomunano le rappresentazioni delle lingue e dei popoli dell'area geografica considerata nel periodo storico prescelto. L'arco temporale su cui si concentra l'attenzione consente di porre il focus dell'indagine in una fase in cui le memorie di viaggio erano, da un lato, soltanto sfiorate da ideologie linguistiche di matrice coloniale; in cui, d'altro lato, la lingua italiana non si era ancora diffusa nel Corno d'Africa come sarebbe poi avvenuto con le migrazioni dall'Italia dei decenni successivi. La mancanza di comunità e la rarità di parlanti italofoeni sul territorio rendeva indispensabile per i viaggiatori un confronto quotidiano ed esteso con le lingue locali; richiedeva d'altra parte la conoscenza di un numero quanto più elevato possibile di lingue europee: il francese e l'inglese, soprattutto, consentivano di comunicare con interlocutori provenienti da altri Paesi occidentali e al contempo di interagire con dragomanni nel cui repertorio non fosse compresa la lingua della Penisola.

Nell'ottica di considerare questi non secondari aspetti del tendenziale plurilinguismo di partenza dei viaggiatori e con l'obiettivo di tenere conto degli effetti del contatto dell'italiano al contempo con le lingue indigene e con altre lingue occidentali, il corpus comprende anche alcune opere originariamente scritte in codici diversi dall'italiano e in alcuni casi in italiano tradotte in seconda battuta. Il raffronto con scritti di viaggiatori non italofoeni consente di cogliere alcune differenze legate alle culture di provenienza degli autori e alle sensibilità derivanti dalle loro lingue materne: in quest'ottica, sebbene qui solo marginalmente presa in considerazione, molto interessante appare anche una prospettiva comparativa fra le opere originali e quelle tradotte in italiano.<sup>6</sup>

Obiettivi comparativi, in questo caso di prospettiva diacronica, motivano anche l'inclusione nel corpus di *fonti secondarie* rappresentate da resoconti di viaggio redatti successivamente, e principalmente nell'ultimo quindicennio del secolo, periodo in cui – secondo l'ipotesi di lavoro alla base del contributo – le lingue locali cominciano ad essere osservate in un'ottica capovolta, che attraverso una retorica di progressiva delegittimazione prefigura sempre più esplicite mire di sostituzione linguistica.

Va precisato che il criterio temporale adottato per la categorizzazione delle fonti in *primarie* e *secondarie* non può tenere conto delle sensibilità e posizioni dei singoli autori e presenta per certi aspetti contorni intricati. Molti degli scritti che fanno riferimento a esplorazioni compiute entro i primi anni Ottanta sono, in effetti, stati redatti a posteriori, a conclusione dei viaggi, e pubblicati successivamente. Non si tratta, pertanto, di testimonianze diaristiche, registrate in tempo reale, ma invece di narrazioni esposte agli effetti potenzialmente distorsivi della distanza, temporale e spaziale: la possibilità per gli autori di selezionare a posteriori i contenuti, sottoponendoli all'occorrenza a revisioni e rielaborazioni, introduce quindi margini di artificialità a differenti livelli. Il fatto che i viaggiatori che si avventuravano nell'Africa precoloniale facessero di norma parte di spedizioni strutturate e sponsorizzate implica, ad esempio, che i loro racconti destinati a pubblicazione fossero almeno in una certa misura condizionati dalle aspettative dei referenti istituzionali e della comunità scientifica: dall'apprezzamento dei resoconti forniti, dipendevano, infatti, anche gli investimenti per le esplorazioni successive (Puccini 1999).

---

<sup>6</sup> La consultazione di opere scritte in altre lingue occidentali e la comparazione tra i testi in lingua originale e le versioni tradotte in italiano (ad esempio Blanc 1868 e 1870; Lejean 1866 e 1872; Rohlf's 1883 e 1885) fanno emergere aspetti d'interesse per esempio in relazione al differente trattamento dei prestiti dalle lingue indigene, delle rese di toponimi, glottonimi ed etnonimi ecc.

Nella prospettiva qui assunta, tuttavia, i filtri introdotti dalla narrazione a distanza possono essere colti in positivo, come indizi utili a identificare scelte deliberate, meditate e consapevoli. Attraverso un racconto a posteriori l'autore non soltanto aveva la possibilità di selezionare quanto e che cosa delle esperienze linguistiche vissute meritasse di essere considerato significativo, ma anche di decidere in che termini dovesse essere segnalato e menzionato, ovvero di scegliere intenzionalmente attraverso quali soluzioni linguistiche, denominazioni onomastiche, rese grafiche, ecc. fosse più opportuno documentarne la presenza.

È in questa prospettiva, e con le premesse e riserve esposte, che il contributo si propone di assumere i resoconti di viaggio d'epoca precoloniale come fonti dense di informazioni non soltanto in direzioni di ricerca d'ambito storico, geografico, antropologico e interdisciplinare (Surdich 2003, 2015), ma anche di taglio specificamente linguistico ed etnolinguistico.

### 3. Indicatori della sensibilità etnolinguistica

Quando, nel nebuloso contesto dell'Abissinia precoloniale, un viaggiatore percepisce – nella sua veste di parlante e portatore di un proprio specifico vissuto linguistico – un punto di passaggio fra entità diverse, sente la necessità di annotare, descrivere, commentare, denominare o comunque di registrare la rilevazione di un confine. Si tratta dell'innescio di un dispositivo simile a quello descritto, in chiave geografica, da Papotti (2003: 402), il quale osserva come nelle pratiche narrative odepatiche sia spesso implicitamente contenuta una “regionalizzazione personale dell'autore, che ordina e registra le proprie impressioni in un sistema di identificazione, attraverso rilevamento sensoriale e cognitivo, delle diverse caratteristiche delle differenti regioni che si trova ad attraversare”. La percezione di un confine etnolinguistico non comprende soltanto il generico riconoscimento di alterità tra il sé e l'altro, ma riflette anche la percezione della presenza di frontiere immateriali o punti di stacco tra le differenti lingue e le differenti culture dei popoli *altri*. L'individuazione di questi punti di frontiera presuppone da parte del viaggiatore una comparazione che implicitamente, anche se non necessariamente in modo consapevole, sottende un riconoscimento di differenze attivato dalla propria sensibilità linguistica: il presupposto di partenza del presente lavoro è che tale sensibilità si manifesti negli scritti dei viaggiatori attraverso indizi indagabili attraverso indicatori simbolici della diversità linguistico-comunicativa percepita. La potenziale ampia gamma di tali indicatori è ricondotta qui a cinque macro-categorie, che vengono quindi assunte come classi rappresentative degli atteggiamenti e delle competenze meta-etnolinguistiche dei viaggiatori.

All'interno della prima di tali classi possono essere compresi indicatori rappresentativi degli atteggiamenti dei viaggiatori nei confronti dei suoni presenti nelle lingue indigene ed estranei al sistema fonologico dell'italiano. Di fronte al compito di riproduzione scritta di parole contenenti sequenze sonore inconsuete, le sensibilità individuali possono indirizzare verso scelte di più o meno invasivo adattamento, oppure, all'opposto, verso sforzi di fedele riproduzione dell'input sonoro attraverso l'alfabeto latino e il sistema grafo-ortografico dell'italiano: a un'analisi delle scelte documentate nel corpus e alla discussione delle immagini che da tale analisi complessivamente emergono è dedicato il prossimo paragrafo (§4. *Rese grafo-ortografiche delle sonorità indigene*).

Gli indicatori adottati per la messa a fuoco di una seconda classe categoriale (§5. *Atteggiamenti verso le polimorfie onomastiche*) fanno riferimento alle posizioni assunte

dai viaggiatori nei confronti delle polimorfie legate ai plurilinguismi locali. Le scelte maggiormente rappresentative di quest'ambito riguardano i frequenti casi in cui le denominazioni multiple – coincidenti con differenti etichette onomastiche attribuite e lingue e popoli – spingono gli autori a glossare attraverso note di commento, disambiguazione, definizione; a motivare le proprie preferenze e scelte d'uso; a contestare e stigmatizzare quelle adottate da altri; a mettere in guardia da soluzioni vaghe o inesatte o ambigue; a cogliere le differenze tra endo-denominazioni ed esodenominazioni; a documentare e interpretare la presenza di soprannomi e blasoni popolari.

Un terzo gruppo di indicatori (§6. *Ipotesi metalinguistiche ed epilinguistiche*) riguarda le ipotesi e teorizzazioni di natura linguistica che i viaggiatori formulano in modo esplicito a partire da evidenze e dati osservati. Più delle pur presenti dissertazioni scientifiche ed erudite a proposito di strutture e genealogie linguistiche, rientrano in quest'ambito le osservazioni o anche teorie ingenue formulate occasionalmente per descrivere fenomeni, congetturare etimologie, individuare somiglianze con realtà più vicine, rappresentare la complessità dei processi di apprendimento di idiomi distanti, descrivere esiti del contatto interlinguistico.

Gli indicatori che riflettono le rappresentazioni dei plurilinguismi locali e delle modalità della comunicazione interetnica sono ricondotte a una quarta classe (§7. *Immagine dei plurilinguismi e dell'interazione interetnica*) che si concentra sui giudizi espressi attraverso il racconto di aneddoti ed episodi emblematici delle pratiche dell'interazione esolingue, delle necessità di ricorso a intermediari non sempre affidabili e delle manifestazioni di frustrazione o equivocità dei dispositivi comunicativi. Le dichiarazioni relative alla maggiore efficacia veicolare di alcuni codici rispetto ad altri consentono di ricavare informazioni a proposito della percezione delle gerarchie fra i diversi idiomi del territorio, del ruolo di mediazione attribuito ad alcuni di questi, della maggiore o minore diffusione delle lingue europee, e fra queste dell'italiano.

L'ultima classe di indicatori qui considerata (§8. *Rappresentazioni degli stili comunicativi e dell'interazione non verbale*) fa riferimento alle osservazioni dedicate alle specificità degli stili comunicativi verbali e non verbali, tipicamente osservati non solo rispetto al sé ma anche attraverso la caratterizzazione comparativa di lingue e popolazioni indigene. Gli indicatori fanno riferimento in questo caso a identificazioni etnolinguistiche in cui la diversità è rappresentata attraverso stereotipizzazioni, attribuzioni di ruolo standardizzate e anche atteggiamenti giudicanti. Non mancano quindi gli esempi di presa di distanza rispetto a rituali di saluto ritenute grottesche, a stili d'eloquio reputati fastidiosi, a espressioni mimico-gestuali e fisiche di cultura popolare avvertite come rozze e indecorose, cui tuttavia si affiancano anche emozionali manifestazioni di empatia.

La discussione di esempi appartenenti alle diverse classi categoriali si propone di considerare anche i differenti gradi di consapevolezza che emergono dalle testimonianze, gradi che si collocano tra un polo di massima intenzionalità, manifestata attraverso commenti espliciti e osservazioni argomentate, o invece di almeno apparente automatismo, individuabile nei casi in cui la sensibilità etnolinguistica di chi scrive affiora soltanto attraverso osservazioni estemporanee, giudizi impliciti o reazioni innescate dall'applicazione inconsapevole di propri paradigmi culturali.

L'obiettivo conclusivo è di evidenziare come un'analisi condotta attraverso l'impiego di indicatori della sensibilità meta-etnolinguistica possa consentire di identificare le categorizzazioni sulla base delle quali ciascun viaggiatore ha elaborato le

rappresentazioni delle realtà linguistiche con cui è venuto in contatto; di raffigurare, o almeno delineare, le coordinate dell'immaginario comune che ha plasmato gli atteggiamenti dei viaggiatori italiani verso gli universi linguistico-comunicativi dell'Abissinia prima che la genuinità delle percezioni individuali venisse contaminata o compromessa dalle ideologie imperanti nei decenni seguenti.

#### 4. Rese grafo-ortografiche delle sonorità indigene

Se nelle opere a stampa del periodo esaminato le convenzioni grafiche adottate per il trattamento dei prestiti onomastici rispondono in modo uniforme alle consuetudini dell'epoca – con gli etnonimi, ma non sempre i glottonimi, introdotti con lettera iniziale maiuscola e, a differenza di quanto avviene per i prestiti lessicali, stampati in tondo anziché in corsivo – piuttosto oscillanti si presentano le rese grafo-ortografiche adottate dai singoli autori per la riproduzione di sequenze sonore estranee al sistema dell'italiano.

Il proposito che traspare in modo trasversale nelle soluzioni adottate è tuttavia quello di riprodurre le forme indigene senza adattamenti e italianizzazioni: sono quindi sempre mantenute le terminazioni consonantiche (ad es. *bilen*<sup>7</sup>), l'*h* può essere introdotta con valore fonologico e in circostanze non convenzionali (ad es. *Dahlac*), sono conservati nessi consonantici estranei alla fonotassi dell'italiano (*Aksum*) e i cosiddetti *grafemi stranieri* sono spesso privilegiati anche in presenza di soluzioni alternative (ad es. *Arkiko*).<sup>8</sup>

La consapevolezza delle possibili oscillazioni nelle rese grafiche è ben presente ad alcuni autori, come Massaia (1885, I: XI) che nella *Prefazione* alle sue corpose memorie scrive:

“Quanto ai nomi di città, regioni, provincie e persone di quei luoghi, i miei lettori osserveranno una qualche differenza tra il modo con cui si vedranno da me scritti, e tra quello che leggeranno in altre simili narrazioni e carte geografiche. Ciò, com'è chiaro, dipende dal diverso modo con cui le varie nazioni pronunziano e scrivono; poiché ciascuna, avendo un linguaggio e un'ortografia particolare, non pronunzia e non iscrive le voci forestiere che secondo l'indole della propria lingua. Io pertanto mi attenni, per quanto potei, alla pronunzia e scrittura italiana, pur conservando talvolta certe consonanti e raddoppiamenti di vocali, tra noi poco in uso; ma che credetti necessarie per esprimere le aspirazioni gutturali e labiali, che vi danno quei popoli, e noi con essi”.

La volontà di riprodurre in modo quanto più possibile fedele i suoni uditi è confermata da frequenti glosse esplicative, che possono fare esplicito riferimento alla pronuncia dei parlanti indigeni (Vigoni 1881: 115: “Abissinia, deriverebbe invece da *Habesc*, che così infatti si pronuncia in paese”); indicare la presenza di varianti locali (Bianchi 1884: 423, n. 1, in nota a Adà: “O Hadà, come taluni pronunciavano con l'*h* aspirata”), fornire corrispondenze con i sistemi di rappresentazione grafica (Bianchi 1884: 313, n.1: “Gli Amarici non hanno nel loro alfabeto il monosillabo *ve*: scrivono sempre *be*. Molte volte pronunziano indifferentemente *be* e *ve* ora con l'*e* aperta ora con l'*e* muta nel corpo della parola”), suggerire paragoni con suoni assenti nell'italiano ma disponibili in altre lingue europee (Bianchi 1884: 103, n.1: “*Azage* va pronunciato col *ge* francese”) o anche mettere in guardia da pronunce interferite impiegate da viaggiatori

<sup>7</sup> Può essere utile osservare che già a inizio Novecento diventano invece usuali le forme italianizzate con inserimento di vocale finale, come *bileno* (cfr. Bizzoni 1897, Paoli 1908, ecc.).

<sup>8</sup> In una *Memoria* presentata nel 1886 dal Ministro degli Affari esteri di Robilant alla Camera dei Deputati toponimi come *Archico*, *Massaua*, ecc. compaiono invece già con grafia italianizzata.

di altra nazionalità (Sapeto 1857, 9: “galla” in nota: “Così si deve pronunciare e scrivere e non Gallas, come fanno i Francesi, cui noi stoltamente imitiamo”).

L’impiego di grafemi estranei all’italiano viene motivata in relazione alla necessità di colmare lacune dell’alfabeto latino: così, ad esempio, al primo utilizzo del grafema <w> introdotto per riprodurre l’antroponimo *Walde*, Massaia (1885, I: 52) precisa: “Io mi servo di questa W settentrionale in mancanza di altro segno più adatto per rappresentare alla meglio il suono del UA aspirato della lingua abissina, il quale in principio di parola suona come *uí*, onde *Uualde*”.

Una scelta di conservatività delle rese corrisponde a preferenze stilistiche che trovano conferma nelle convenzioni codificate dalla redazione del *Bollettino della Società Geografica Italiana* (d’ora in poi BSGI), come dimostra una nota introdotta a commento della grafia *Danàchili* impiegata da Giovanni Battista Licata (1884) nella trascrizione del proprio discorso tenuto dopo il suo primo viaggio ad Assab:

“(1) Nella presente conferenza si conserva la grafia dei nomi geografici preferita dall’A., sebbene discordi qualche volta da quella adottata nel BOLLETTINO. (N.d.R.)”

Conferma convenzioni rispettose delle forme locali e una consuetudine validata dalle rese grafiche adottate nel BSGI Antonio Checchi (1886: XXXII), che nell’*Introduzione* al primo dei suoi volumi precisa:

“Il lettore rileverà che i nomi indigeni, come io li ho trascritti nella narrazione, si troveranno talora indicati con diverse lettere di quelle che sono nei vocabolari. La ragione di tale differenza sta in ciò, che io posi a fondamento della mia scrittura la pronuncia locale, come ricordavo d’averla intesa, mentre al volume terzo fu introdotta una trascrizione che si vuole più rigorosamente filologica, locchè il lettore troverà affermato nelle avvertenze premesse alla grammatica oromonica; in conseguenza di che fu evitato nei due primi volumi l’uso della lettera straniera *k* ogni qualvolta questa lettera è seguita da *a*, *o*, *u*, perché non vi aveva ragione, per la pronuncia, di rinunciare all’uso della nostra *c*. Si conservò invece il *k* quando era seguito dalle vocali *e*, *i*, perché il sostituirla in tali casi avrebbe portato il bisogno di inserire un *h* tra la *c* e la vocale. Noterò anche, che mentre alcuni sogliono nei casi di suoni schiacciati della *c*, della *g* e della *sc*, aggiungere una *e*, che nella parola non esiste e che non deve essere pronunciata, scrivendo ad es: *Degiace-mace*, *Hauasce*, io attenendomi all’uso seguito da molti anni nel Bollettino della Società Geografica, ho adottato i segni *ć*, *ǵ*, *sh*, scrivendo *Degiaćmac*, *Hauash*”.

Alterazioni, approssimazioni o adattamenti cui la rappresentazione delle lingue d’Africa è sottoposta in ambito italiano provocano sentimenti di fastidio o indignazione fino a fine secolo, e soprattutto in chi dispone di conoscenze più approfondite delle lingue in questione. È il caso di Ruffillo Perini, autore di un *Manuale teorico-pratico della lingua tigré* (1893), che in una nota pubblicata sul BSGI (1894) lamenta la frequente faciloneria con cui vengono resi i toponimi nelle rappresentazioni cartografiche e la loro difformità rispetto alle convenzioni da lui proposte, ispirate al tentativo di “rendere per quanto possibile con la grafia italiana i suoni dell’idioma locale” anche cercando “di risalire all’etimologia del nome e d’intenderne il significato”. Così Perini (in nota, a p. 622) supporta la sua convinzione che “in tal guisa si vengano ad evitare molti errori di trascrizione e che si possano acquistare utili cognizioni sul paese”:



“Per citare qualche esempio osservo che la città, stata un tempo metropoli dell' Amasèn e residenza di Deghiàt-Hailù, è scritta sulle Carte «Zazega». A parte che le due «Z» possono esser lette in due o tre modi differenti, la parola non ha significato. Ma se s'interrogano in proposito gl'indigeni e si vuol conoscere il valore di questo nome, ben presto si vede che esso è composto di due parti *Sad* e *Dzèga*, riunite insieme. Ora la prima è un aggettivo, che significa «bianco» e la seconda è un nome comune che indica «paese grande, città, luogo prospero che è mèta di carovane», nome che si trova ripetuto assai volte, sia tal quale, sia con la modificazione di *Dzàga*, sulla superficie del territorio della Colonia. Cosicché nel suo complesso il nome di «Sad-dzèga» viene a significare «Città bianca» come per un processo simile in Italia vi è *Biancavilla*; e vi sono le sue buone ragioni. Così pure un villaggio, non molto distante da Asmara, fu nelle Carte più recenti indicato col nome di «Tatemaulè» che non ha alcun significato, mentre che, se si procura d'imitare la pronunzia indigena e s'indaga l'etimologia del vocabolo, scriveremo «Chitim-aulèh» che significa «posto, luogo, sito di olivi» e se ne cava una buona indicazione”.

Al di là dell'eterogeneità delle soluzioni individuate, la propensione ad adottare tutti gli accorgimenti grafo-ortografici utili a riprodurre le forme autoctone in modo quanto più possibile fedele risulta condivisa da tutti gli autori delle fonti primarie qui considerate: per questa ragione, gli atteggiamenti testimoniati nel corpus sembrano collocarsi in una dimensione molto distante da quelle “formes d'appropriation symbolique de l'espace auxquelles l'exploration donne lieu, en particulier à travers l'acte de nommer les espaces en les naturalisant” (Surun 2006: 24) che rappresentano, secondo l'approccio di molti studi postcoloniali, uno dei postulati della causalità tra esplorazione dei continenti e cultura imperialista.

Si tratta d'altra parte di atteggiamenti destinati a tramontare pochi anni dopo, quando gli indirizzi assunti dalle politiche coloniali veicoleranno modelli di standardizzazione di matrice italo-fona che il ventennio fascista provvederà risolutamente a imporre. Indizi del radicale imminente cambio di sensibilità verso la riproduzione delle sonorità indigene affiorano d'altra parte già a fine Ottocento, quando le osservazioni relative a fenomeni di pronuncia cominciano ad assumere una prospettiva capovolta, e quindi a essere rivolte verso la scarsa accuratezza nel parlato italiano da parte dei locali, come nel seguente esempio, in cui Nicoletti Altimari (1897: 140), attribuendo a un ascario la battuta “*Buon ghiorno, tenent'*”, scrive in nota: “*Buon giorno, tenente*: che è pronunziato così dagli abissini in italiano”.

In quest'ottica – con il progressivo diffondersi della conoscenza dell'italiano fra i parlanti locali – cominceranno a trovare sempre maggiore spazio rappresentazioni macchiettistiche o schiettamente malevole basate sulla generalizzazione di stereotipi sulle interlingue degli indigeni, genericamente rappresentati attraverso fenomeni come la sonorizzazione di /p/ e l'uso sovraesteso dei verbi all'infinito.

Il cambio riscontrabile nella sensibilità dei viaggiatori troverà d'altra parte parallela corrispondenza nella progressiva revisione delle convenzioni precedentemente privilegiate per la rappresentazione scritta delle voci indigene: i provvedimenti contro l'adozione di *grafie barbariche* assumeranno indirizzi rivolti alla codificazione delle grafie e accentazioni dell'uso italiano giungendo a suggerire addirittura nel periodo fascista una ridenominazione latina per le antiche province (Ricci 2005: 197).

## 5. Atteggiamenti verso le polimorfie onomastiche

Nella selva di designazioni oscure con cui i viaggiatori italiani si devono confrontare nel corso dei loro percorsi sul suolo abissino non è raro il caso di utilizzo alternato di denominazioni differenti per il medesimo referente o, quello opposto e talvolta parallelo, di impiego di un medesimo significante per referenti diversi.

Il fenomeno è molto frequente in relazione a toponimi ed etnici, come accade ad esempio per la terna *bogos – bilen – sanahit*.<sup>9</sup> Alcuni viaggiatori percepiscono e segnalano la non equivalenza dei termini concorrenti. Secondo Sapeto (1857: 155-156), ad esempio, “abbenchè gli abissini, e que’ di Batzé gli chiamino Bogos o Mogos, essi amano meglio nominarsi Bilen, e Sanahit; e mi è paruto, che i Bogos all’oriente dell’Ain-Saba dicansi più sovente Sanahit, e Bilen gli altri”.<sup>10</sup>

Anche secondo Issel (1872: 84) alla denominazione di *bogos* – che compare peraltro nel titolo del suo volume e prevale per frequenza all’interno del testo – è preferibile quella di *bilen* in quanto autonoma (“I Bogos, o meglio Bilen, come si nominano da sé medesimi”).<sup>11</sup> La gamma delle scelte individuali è comunque variabile, anche a livello individuale: in Cecchi (1886, I: 148), ad esempio, *bilen* è utilizzato come toponimo ma non come etnico e *bogos* compare esclusivamente nella citazione di estratti da una *Relazione* presentata da Antinori e pubblicata nelle *Memorie della Società geografica italiana* (Roma, 1878, vol. 1, parte 2<sup>a</sup>, p. 183). L’alternanza è destinata a protrarsi nel tempo e nelle trafile documentate in diverse lingue occidentali,<sup>12</sup> italiano compreso: assenti nei principali dizionari cartacei, gli etnonimi *bileni* e *bogos* compaiono oggi nel *Dizionario Olivetti OnLine*, che, considerando il primo sostantivo indeclinabile, lo definisce come “che, chi appartiene al popolo dei Bileni, una popolazione dell’Eritrea”, e glossa *bogos* con “lo stesso che *bilen*”.

Tra sinneccchi e iperonimie, la rappresentazione delle gerarchie tra gruppi e sottogruppi trova talvolta soluzione nel riferimento ad appellativi etnici coincidenti con le denominazioni dei territori occupati ed eventualmente anche con i relativi glottonimi. Le intricate dinamiche appellative incidono anche sulle trafile che portano a privilegiare specifiche forme destinate a cristallizzarsi come prestiti adattati nell’italiano. Il tipo *Somaiel* – che per Sapeto (1857) vale al contempo per l’area geografica, per gli abitanti che la popolano e per la lingua utilizzata – bene rappresenta il progressivo processo di semplificazione cui un uso vieppiù frequente degli etnici relativi al Corno d’Africa ha condotto: se lo stesso Sapeto precisa altrove (1871: 69, in nota) che la forma rappresenta il plurale di *Somali*, l’aggettivo con terminazione in *-i* è invece interpretato come invariabile da Cecchi (1886, I: ad es. p. 45 “coltello somali”; p. 46, “donna somali”; p. 48: “orecchini somali”; p. 544: “donne somali”), sistematicamente dai più impiegato come plurale maschile (ad es. da Issel 1872, Matteucci 1880, Vigoni 1881)<sup>13</sup> e già negli anni Novanta risulta iscritto in quel paradigma di coniazione regolarizzante con uscita in *-o* al singolare maschile (Martini 1891, 190: “era un Somalo”) e in *-a* al femminile (Bizzoni 1897, 8: “carovana somala”) oggi universalmente validato dalla lessicografia.

Una trafile destinata a condurre verso un esito adattato a un paradigma morfologico semplificato sul modello italiano può essere identificato anche in relazione al tipo

<sup>9</sup> *Sanahit / Senhait* è peraltro etronimo attribuito al toponimo *Keren* secondo Gatta (1885: 255): “Cheren, o Sanahit, come gli egiziani la chiamano, è la capitale ed anche la sola città della provincia dei Bogos”.

<sup>10</sup> In un’opera successiva (1879: 2) Sapeto precisa in modo più circostanziato la sua impressione, affermando: “il fiume che divide i Bogos-Sanahit dai Bogos-Bilen chiamasi *Ain-Saba*”

<sup>11</sup> L’informazione viene poi validata da Colizza (1889: 129), che aggiunge: “Pare che il nome Bogos sia derivato dal Tigrè, e significa guerriero, conquistatore. Ma il nome, col quale i Bogos nominano se stessi, è propriamente Bilin, la cui origine è oscura”.

<sup>12</sup> Osserva Kifleyesus (2001: 69): “The word that refers to the people and their language is spelled differently in different sources. In sources that use German and Romance languages such as Italian and French it appears as Blin or Bilin. Recently the form Blean appeared in Eritrean literature of English expression. Many authors use Bogos or Bilin to refer either to the region or to the people. The areas where the Bilin survive are conveniently referred to as Bogos in both Bilin and Tegrēña and Sänhit in Tegrä”.

<sup>13</sup> I viaggiatori francesi impiegano invece gli adattamenti *Sômal* (Lejean 1872) e *Somalis* (Raffray 1876).

*dancalo*, oggi indicata senza menzione di varianti nei pochi dizionari italiani che lo lemmatizzano. Ben più nutrita di alternative risulta la tradizione documentata nel corpus degli scritti dei viaggiatori ottocenteschi, in cui la pluralità delle denominazioni articolate sui tipi *danakil* – *adal* – *afar* offre un buon esempio dei potenziali intrecci tra coronimi, etnonimi e glottonimi. Così, Sapeto (1857: 139) denomina *Danakil* sia i membri dell'omonima tribù, sia la lingua da loro utilizzata; Issel (1872: 21) chiama *Danakil* la “stirpe indipendente, ignota ancora agli etnologi”, precisando “al singolare *Dankali*” e indicando l'area da essi occupata come “paese dei *Danaki*” senza avventurarsi in etichette glottonimiche; per Bianchi (1884) *Danakil* e *Adal* si riferiscono a popoli diversi<sup>14</sup>, mentre Massaia (1885, I: 185), dopo aver precisato in una nota che “nell'interno la razza *dankala* è chiamata *Adal*” afferma altrove (1857: 15) che *Afar* è la lingua del “Mara, ovvero paese delle tribù per eccellenza” che occupa “al Sud ed all'Est del Sao lo spazio compreso tra gli alti colli spianati ed il mar Rosso”. Se Rohlf s fa equivalere le denominazioni di *Danakil* e *Afar* sia nella versione tedesca originale (1883) sia nella traduzione italiana (1885), Scaramucci - Giglioli (1884: 24) – dopo aver specificato che la *lingua dei Danakil* “sembra avere caratteri propri ed essere anco ben distinta dalla lingua Amharica; al suono essa è aspirata” – aggiungono a proposito del contesto francofono che “nel *Dictionnaire des Sciences Anthropologiques* che si pubblica attualmente a Parigi quel singolare è usato al plurale e quel nome è dato come di provenienza araba; secondo l'articolista i *Danakil* diconsi *Afar*”.

Le ambiguità terminologiche sono evidenziate da Cecchi (1886, I: 99) che, contestando la credenza che *Danakil* e *Adel* siano due popoli distinti, li considera invece “una sola popolazione avente lingua, tipo, carattere morale e abitudini comuni, ed il cui vero nome è *Afar*, non *Danakili*”. Addebitando l'origine dell'equivoco a un errore del missionario portoghese Francisco Alvarez<sup>15</sup> che visitò l'Abissinia nel 1514, ne motiva il protrarsi nella contemporaneità citando il fatto che “anche oggidì, se il viaggiatore europeo, arrivato in Abissinia per la via di Tagiura o Assab, domanda qual nome ha il popolo da lui attraversato, gli viene risposto ‘Adal’. Ma poiché internandosi dalla costa, gli vien detto che egli entra in mezzo ai Danakili, è tratto a credere di aver attraversato due popoli invece di uno solo...”.

Pochi anni dopo è Giovanni Colizza (1889) – allievo a Vienna di Leo Reinsch, fondatore degli studi sulle lingue cuscitiche – a tentare di dirimere la questione in modo definitivo: “Assai affine alla lingua dei Saho è l'*Afar* parlato dai Danakil, che occupano la vallata ed alcuni gruppi d'isole fra la baia di Adulis ed il golfo di Tegiurah. I Danakil denominano se stessi ‘Afar’ ed in Abissinia il loro territorio è indicato col nome di Adāl da una famiglia di origine ‘Afar’ la quale si stabilì nelle vicinanze di Tegiurah”.

Non si tratta d'altra parte dell'unico caso di pseudo-sinonimia destinato a prolungata durata: anche la coppia *galla* – *oromo* si rivela persistente, e anche sfuggente nella sua alternanza d'uso. Per Massaia (1886, III: 96) – che introduce la maiuscola per distinguere l'uso di *galla* come etnonimo (*apostolato fra i Galla*) dai contesti in cui è invece aggettivo, invariabile (*lingua galla, paesi galla*) – “il vero nome con cui si chiamano quei popoli che noi e tutti i forestieri diciamo *Galla*, è *Oromo*; nome che presero dal loro primo padre, o capo della razza, chiamato *Orma*”. Di opposto avviso è Piccinini (1888: 182), secondo il quale “questo nome di *Galla*” è quello che “si sono

<sup>14</sup> “L'altipiano è separato dalla costa da una vasta plaga, che sempre più larga si apre, popolata da tribù nomadi e indomite degli Assubo-Galla, dei Danakil, degli Adal e dei Somali” (Bianchi 1884: 23).

<sup>15</sup> A riprova della sua intuizione, Cecchi cita il passo incriminato tratto dalla *Description de l'Ethiopie* pubblicata da Francisco Alvarez nel 1540 e successivamente tradotta in cinque lingue.

superbamente voluti dare” perché “vuol dire gli *immigranti*, quelli che sono andati ad occupare nuove terre” ed è infatti utilizzato “nei loro canti di guerra”.

Nelle fonti del corpus la dicitura *oromo* risulta decisamente minoritaria: manca del tutto in Sapeto (1857), Issel (1872), Rohlf (1883), Bianchi (1884) che chiamano esclusivamente *galla* la lingua, il popolo che la utilizza e i relativi territori; Cecchi (1886, I: 203) nei suoi resoconti di viaggio denomina un’unica volta il popolo come *oromò*; Franzoj (1885) utilizza occasionalmente la forma *oromono* come aggettivo (*paesi oromoni, schiava oromona*) e glottonimo (*né sa una parola di oromono*) ma predilige *gallas*; per Canestrini (1886: p. 92) i *galla* sono “detti anche *Wagalla* o *Orma*”, ma non *oromo*; i termini *galla* e *oromo* o *oromò* sono considerati equivalenti da Colizza (1889: 8), Fasolo (1887: 62) e vari altri. Ciò che sembra mancare del tutto nelle testimonianze dei viaggiatori è la consapevolezza della connotazione spregiativa storicamente associata al termine *galla*,<sup>16</sup> connotazione che pure si ritiene all’epoca fosse estesamente condivisa (Ghedini 2023: 201), che a partire dagli anni Settanta del Novecento ha condotto a un’uscita dell’etnonimo dall’uso (Colombara 2019) e che ciò malgrado ancora nella contemporaneità le fonti lessicografiche italiane più autorevoli sembrano ignorare: nel *Supplemento* 2004 del GDLI la voce “galla” è infatti lemmatizzata senza alcun cenno a tale valore negativo.<sup>17</sup>

Sembra probabile che l’accezione spregiativa del termine *galla* non venisse percepita dai viaggiatori italiani, dato che in altri casi la loro sensibilità, non soltanto linguistica, li portava a segnalare, con ferma presa di distanza, esempi di blasoni popolari corrispondenti a etichettature tanto infamanti da dar luogo a persecuzioni. Riferendo che gli abitanti del Goggiàm “son tenuti in tutta l’Abissinia per *budda*, ossia stregoni”, Massaia (1885, I: 134) racconta, ad esempio, di aver dovuto proteggere, in terra galla, “alcuni di questi poveretti, fuggiti dal loro paese per tali persecuzioni; ed anche là venivano molestati non solo dai forestieri, ma dai loro medesimi fratelli Goggiamesi”. L’origine dell’ingiuria viene ricondotta alla forte presenza nel Goggiàm di iene, animali verso i quali sono diffusi “strani pregiudizj, anzi superstizioni” che si tramandano attraverso “molte storielle ridicole”. È la medesima fonte a riferire che il soprannome di *budda* è attribuito anche ad alcune specifiche categorie professionali<sup>18</sup> per il tramite metaforico veicolato da un altro animale: il leopardo. A questo proposito, così Massaia (1885, I:134) interpreta il fenomeno come processo di onomaturgia etnografica:

“il nome che nel Goggiàm si dà a questo animale è *Obbo Sciammàni*. *Obbo* vuol dire signore, *Sciammani* tessitore, cioè fabbricatore di tela. In Abissinia gli artigiani son tenuti in disprezzo ed alcuni, come i tessitori ed i fabbricerrai, si hanno per

<sup>16</sup> Elli (2017: 706), traducendo J. W. Hussein (2006, ‘A critical review of the political and stereotypical portrayals of the Oromo in the Ethiopian historiography’, *Nordic Journal of African Studies*, 15-3), riporta a tale proposito la seguente citazione: “Il termine Galla, la cui origine linguistica è ancora incerta, è un termine peggiorativo usato per imprimere un marchio di inferiorità agli Oromo. Gli Oromo non amano essere chiamati Galla. Questo è il nome che i dominatori Amhara usarono per condurre una guerra psicologica contro gli Oromo. Come termine, la parola Galla porta con sé un significato di razza e di schiavitù e l’accusa di mancanza di civiltà. Il termine Galla è stato utilizzato come una campagna di diffamazione per frustrare, umiliare e alienare gli Oromo dalla loro consapevolezza e per renderli stranieri nel loro proprio Paese”.

<sup>17</sup> “agg. Invar. Etnol. Che appartiene a un popolo cuscitico dell’Africa orientale, suddiviso in numerose tribù e sottogruppi” e “Sm. Invar. Ling. Lingua cuscitica parlata da tale popolo, appartenente alla famiglia camitica. = Adattamento di una voce indigena”.

<sup>18</sup> Lejean (1872: 8) riferisce che il villaggio di Gafat, messo da Teodoro a disposizione degli europei al suo servizio, « avait été, il y a longtemps, habité par une population de forgerons qui passaient pour *bouda*, sorciers. Je ne sais quel négus, dans un jour de zèle pieux, a fait bruler en masse ces pauvres gens et raser le village. A l’appui de celle histoire, les habitants montrent force scories où ils voient des résidus de forges, mais qui sont bel et bien des scories volcaniques. La colline voisine, dite du Petit-Gafat, en est aussi couverte ».

*budda*, ossia stregoni, che mangiano gli uomini, come noi diciamo alle streghe del Medio Evo. Quindi i Goggiamesi danno al leopardo il titolo di Signore (*Obbo*) per timore che hanno di lui, e lo chiamano tessitore (*Sciammàn*), perché divora gli uomini”.

L'epiteto più rappresentativo della stereotipizzazione per categorizzazioni etniche e maggiormente citato nel corpus è però quello attribuito agli occidentali, etichettati nei diversi contesti descritti dai viaggiatori italiani come *frangi* (Piccinini 1888), *frengi* (in entrambe le versioni di Rohlf 1883, 1885), *frengis* (Issel 1872) *afraangi* (Naretti) e varianti ulteriori. Molti viaggiatori riconducono genericamente l'epiteto al colore della pelle (Wolinski 1903: 17: “*frengi* (bianchi)”) o alla provenienza europea (Sapeto 1857: 210: “*Franco* è il nome dato agli europei in Oriente”; Issel 1872, p. 70: “*frengis* (Europei)”; Piaggia 1879: 170: “il Frangi, cioè l'Europeo”), altri ne imputano l'accezione sprezzante a rivalità religiosa (Massaia 1885, I: 164, n.1: “Frangi: nome che si dà per disprezzo dagli Arabi e dai Mussulmani ad un Europeo, e nella loro lingua significa un uomo senza fede e senza religione!”). Il termine ricorre soprattutto nei discorsi riportati, con funzione di mimesi del parlato indigeno, e incarna tipicamente quella diffidenza dei locali verso lo *straniero* come *diverso* che Matteucci (1880: 243) così rappresenta attraverso il racconto di una propria personale esperienza:

“La curiosità nutrita dal popolo del Goggiam per vedere un *Bianco* si spiega col sapere che di Europei ne hanno veduti pochissimi, ed in epoche molto distanti. Noi, bianchi, per quel popolo eminentemente pacifico siamo qualche cosa di temibile, e ricordo che a Mota essendomi levato dall'ombra dell'albero, sprovvisto di armi, con le mani in tasca per fare due passi nel mercato, appena mi mossi, tutti, uomini, donne, fanciulli, fuggivano come io fossi uno spirito maligno. Provai di accarezzare i bambini, ma questi fuggivano, e le mamme piangevano, timorose come erano che io volessi rubarli”.

## 6. Ipotesi metalinguistiche ed epilinguistiche

All'interno della variegata gamma di opere e autori qui presa in considerazione, i procedimenti euristici che i viaggiatori sviluppano a proposito degli idiomi che incontrano nelle loro esperienze su terreno si snodano fra approssimazioni e teorie ingenue, fra dotti tentativi di interpretazione glottogenetica e accorati appelli ai filologi dai quali si attendono teorie e strumenti di supporto.

Alcuni autori si avventurano cautamente nella descrizione dei repertori sociolinguistici locali, o per lo meno ne citano gli idiomi che ritengono più diffusi. Così fa Vigoni (1881: 113-114), che dopo aver enumerato e brevemente descritto “le provincie in cui è diviso” il grande Stato dell'Abissinia<sup>19</sup> scrive:

“Quasi ognuna di queste provincie usa una lingua speciale, e cioè: il Tigré, il tigrigna, l'Amara l'amarico od amarigna, e le altre il galligna o lingua dei Gallas: lingue tutte che credo però si possano considerare come altrettanti dialetti, ritenuta lingua madre il gheez, od antico idioma del paese, che ora resta solo scritto nei libri sacri e raramente usato nelle divine funzioni”.

Molto più approfondito è l'approccio descrittivo di chi, come Sapeto, nei lunghissimi periodi di permanenza sul territorio africano, si propone di colmare lacune scientifiche

<sup>19</sup> Le aree che Vigoni (1881) cita come *provincie dell'Abissinia* sono Tigré, Amara, Lasta, Goggiam, Scioa e, sul confine, Gallas. Di ciascuna di essa l'autore definisce i contorni geografici facendo riferimento a caratteristiche morfologiche del territorio.

e documentarie. Presentando nell'erudito proemio l'area geografica in cui si colloca la sua missione apostolica e prima di fornire un *Prospetto generale* "delle posizioni geografiche delle provincie dell'Abissinia con il loro nome genuino [...] e la nomenclatura loro in Gheez" scrive introduttivamente (1857: p. 9 sgg.):

"l'Abissinia Etiopica si divide in tre gradini, o terrazzi, che vanno dal nord est al sud ovest; ciò sono il Tigré (il quale appartiene alla Troglodite per la sua Metropoli di Aksum), l'Amhara e i paesi Galla [...]. Queste tre divisioni geografiche rispondono a tre altre filologiche; cioè il Tigré alla lingua Gheez, (Lessana Gheez) lingua dei liberi; l'Amhara alla lingua Autotona Amharegna, e l'Abissinia incognita alla lingua Galla (Afan Galla)".

Anche quando giungono a identificare una precisa associazione fra territori e lingue, e individuano specifiche etichette per denominare gli uni e le altre, molti viaggiatori percepiscono comunque la presenza di zone intermedie, di aree di transizione in cui vengono utilizzati idiomi che non corrispondono a quelli delle aree confinanti. È in circostanze di questo tipo che viene utilizzato il termine *dialetto*:

Il Tacazzè limita i confini del Tigrè con l'Amhara. Il cambiamento di reame è sensibile perché al di qua come al di là non si parla né la lingua del Tigrè, né la lingua dell'Amhara, ma un dialetto che tiene dell'uno e dell'altro. (Matteucci 1880: 149)<sup>20</sup>

Gli idiomi identificati come *dialetti* sono tipicamente considerati come esiti corrotti delle lingue principali, non sempre con queste intercomprensibili,<sup>21</sup> eventualmente comunque conosciute e utilizzate dai parlanti locali, come nel seguente caso descritto da Bianchi (1884: 288):

I Guraghè hanno una lingua propria, della quale si servono quasi esclusivamente, sebbene parlino, in generale, anche la lingua galla. La lor lingua, che per l'appunto si chiama guraghè, non ha nessunissima affinità col gergo o dialetto di Kabèna, come ne ha pochissima con la lingua galla, mentre il dialetto di Kabèna non è altro che una corruzione della lingua galla, cosa conosciuta agli stessi indigeni e altrettanto facile a essere riscontrata.

Spesso gli autori si lamentano del fatto che chi li ha preceduti abbia trascurato di raccogliere dati e informazioni utili ai successivi viaggiatori.<sup>22</sup> Per evitare di cadere nel medesimo errore, anche chi non ambisce a raccogliere una documentazione esaustiva o a colmare lacune scientifiche mostra comunque una sensibilità linguistica che lo induce ad esempio a impiegare intenzionalmente prestiti da voci indigene glossati attraverso definizioni o traduzioni o commenti anche estesi. Raramente l'utilizzo di africanismi appare gratuito o motivato da mere ragioni di estetica esotizzante: di norma si tratta invece di inserti collocati all'interno di notizie etnografiche, finalizzati a esemplificare specifiche realtà e a evidenziare differenze interculturali.

<sup>20</sup> Il medesimo autore (ivi: 54) parla di "miscuglio di dialetti importati dalla costa dove ogni tribù ha la sua lingua" in riferimento ai territori di Moncullo e Archico, a pochi chilometri da Massaua.

<sup>21</sup> Ad esempio Cecchi (1886, II: 597) scrive, descrivendo "una tribù cristiana (!!!) di abissinesi" che vive sulle isole del lago di Cialacà, che "il linguaggio è un dialetto amharico corrotto, che pochi fra i Galla comprendono". A proposito di impossibilità di comunicazione con indigeni che parlano esclusivamente il loro idioma Bianchi (1884: 364) racconta il seguente episodio: "questionavano co' miei servi, ma nulla si capiva di quel che dicevano perché parlavano soltanto il dialetto di *Kàbena*. Il mio dragomanno non intendeva quel gergo".

<sup>22</sup> Sapeto (1857: 95) si lamenta ad esempio che i suoi "antecessori nella Missione" abbiano "tralasciato gli studi linguistici, né composte o tradotte opere, in quelle lingue, e fatti Vocabolari, che potessero essere utili ai loro successori".

Alcuni autori si spingono anche oltre, raccogliendo più o meno lunghe liste di termini che affiancano nei loro resoconti alle traduzioni in italiano. Così ad esempio Issel (1872), genero del glottologo Graziadio Isaia Ascoli e forse anche per questa ragione particolarmente attento alla raccolta di dati linguistici, trascrive per la lingua *dankali*, “assai dolce all’orecchio” un elenco di 78 parole “per farne conoscere, se non altro, i suoni predominanti” precisando che “alcuni pochi dei vocaboli precitati sono evidentemente arabi; parecchi provengono dalla lingua galla, e tre o quattro hanno comune il radicale colle corrispondenti parole malesi”. La lista non rispetta l’ordine alfabetico ma si struttura invece per ristretti ambiti tematici di cui è fornita la terminologia ritenuta essenziale. Sono i termini italiani a comparire a lemma, in alcuni casi in forma di plurale (“occhi – *inî*; capelli – *amû*; denti – *buddenî*”) o di definizioni che trovano corrispondenza in soluzioni monorematiche (“amuleto legato alle braccia ed al collo – *chitab*”). I termini sono trascritti secondo le convenzioni ortografiche dell’italiano, con introduzione di <h> per rappresentare suoni aspirati (“buono o bene – *mehé*; cattivo – *nemehé*”) e le rese distintive del valore velare dell’occlusiva sorda realizzate alternativamente con il digramma <ch> (sette – *malchene*; moneta – *lochoiù*) o il grafema <k> (dita del piede – *kebellà*; pesce – *kollunto*).

In altri casi i viaggiatori introducono nei loro testi brevi liste di parole citate a supporto di ipotesi epilinguistiche da loro stessi formulate, come fa Franzoj (1885: 166) che scrive: “Mi pare che le parole gallas siano quasi tutte bisillabe o al più trisillabe. Ne do qui qualcuna perché si possa aver l’idea eufonica di tutte le altre: *beca* (capisco), *anbeca* (non capisco), *gira* (sì o è), *angiro* (no o non è), *mana* (casa), *tulèra* (abbastanza), *cottu* (vieni), *fidi* (portami), *fudi* (porta via) *coràno* (legna), *bissani* (acqua), ecc., ecc.”

L’introduzione di piccoli glossari ha in altri casi scopi più didascalici e pragmatici: Cecchi (1886, I: 390) presenta, ad esempio, l’elenco dei nomi dei giorni della settimana in *lingua abissiniense* ad uso dei viaggiatori; Fasolo (1887: 129), con l’obiettivo di favorire lo scambio delle merci di esportazione e importazione *con l’Abissinia e dintorni*, fornisce un riassunto dei principali prodotti sul mercato accompagnandoli con i nomi locali e presentando in una tabella anche l’elenco dei *semi coltivati in Abissinia* con la denominazione in *volgare amharico* affiancata dal corrispettivo italiano, quando disponibile (ad es. *Snuf – Falso Zaffarano*; *Avresedà – Nigella*; *Avish – Fieno greco*, ecc.).

Decisamente più ambiziosi sono progetti lessicografici come quello di Sapeto (1857: 21), che compone “un lessico, o vocabolario come si vuole, copioso della lingua Amahrica, Etiopica, Saniahr ed Araba, per veder modo di uscire da cotesto labirinto dell’Etnografia dell’alta regione del Nilo”: pubblicato in calce al volume delle sue memorie di viaggio, il glossario comprende più di trecento termini italiani per i quali è fornita, in alfabeto latino o amarico, la traduzione in *bilen o bogos*, *batzé e tigré*, *amharico*, *gheez*.

Sapeto non fornisce informazioni a proposito dei principi adottati per la selezione delle voci e della raccolta dei dati, ma da indizi che occasionalmente emergono nei suoi scritti è possibile presumere che le tecniche usate siano riconducibili a quei metodi d’inchiesta « de la bouche même des indigènes » (Van Den Avenne 2012) che Robecchi-Bricchetti (1890: 4-5) racconta di aver utilizzato per la predisposizione dei suoi *Vocabolarî italiano-harari-somali-galla*:

“Mi misi quindi all’opera, raccogliendo giorno per giorno e notando dapprima i vocaboli più comuni e poi le frasi, i modi di dire usati presso i varî popoli, con cui mi trovavo in contatto. Ed in quest’opera fui dapprima aiutato da un giovane Isa-Somalo della tribù degli

Abr-aval, che avevo preso meco ad Aden, e che mi accompagnò quale servo ed interprete da Zeila all'Harar. Quivi poi, licenziatolo, presi un tale Abdi della tribù mista Somali e Galla dei dintorni d' Harar, che mi era stato raccomandato dalla Missione francese; un giovanotto maligno, testardo, impostore, ma svegliato assai, che parlava e scriveva discretamente il francese, ma in fatto di lavoro non sapeva che servir messa; ond'io lo occupai in un'opera poco faticosa a lui, ma utilissima a me. Ogni giorno io gli assegnavo un buon numero di parole, frasi, modi di dire in francese, ed egli doveva, giovandosi pure dell'ajuto dei suoi amici, portarmene la traduzione nelle lingue dei Somali, dei Galla e degli Harari.

Il molto materiale, disordinato e confuso, raccolto in tal modo dalla viva voce degli indigeni, fu più tardi da me ordinato sul luogo stesso; e mentre da una parte era per me un validissimo ajuto nelle relazioni con quei popoli, dall'altra, appunto, in tali relazioni ebbi agio di verificare da me stesso, confermare, correggere e completare quanto prima altri mi aveva dettato. Questo fu un lavoro per me assai lungo ed arduo; e chi si occupa di studi linguistici può farsi un'idea delle difficoltà, contro cui dovetti lottare nelle condizioni difficili in cui mi trovavo”.

Nei resoconti affiorano spesso anche spontanee osservazioni linguistiche e metalinguistiche, ipotesi etimologiche o paretimologiche basate sulla comparazione tra caratteristiche, fatti e fenomeni dei codici con cui gli autori vengono in contatto e l'italiano. Prototipica in questo senso è l'inclinazione a interpretare e commentare i toponimi locali offrendone eventualmente traduzioni. Così, ad esempio, Bianchi (1884: 158) scrive che “il nome di *Debra-Berhan* è composto dalla prima parola in lingua *ghès*, che significa *monte*, e della seconda in lingua *amarignà* che significa *luce*. Debra-Berhan vuol dire, dunque, *Monte-Luce*, e come noi diremmo, a nostra maniera, *Monte della Luce*” e Issel (1872: 34) spiega che “lo stretto dagli Arabi è giustamente denominato *Porta delle angustie* (Bab-el-Mandeb), perché le onde vi assalgono con più veemenza che in ogni altra parte i loro fragili legni, ed i venti vi soffiano con maggior furore”. Implicitamente assumendo a riferimento le tipologie cognominali occidentali a derivazione detoponomica, Pennazzi (1887, I: 44) discute le ipotesi sull'*origine di Massaua* osservando che “in lingua tigré il nome della città è Basè e non Massaua, nome che crederei derivare da quello dei primi abitatori dell'isola, giacché tutt'ora esiste una modesta famiglia di negozianti indigeni che risponde all'appellativo di Massauani, che al dire di ognuno è la più antica della città. Per rinforzare la mia opinione a tale soggetto, dirò che a differenza degli altri paesi islamici i Massauani posseggono tutti nomi di famiglia che ordinariamente ne indicano l'origine, come, per esempio, Adulai – originario di Aduli, Dankali – singolare di Danakil – tribù della spiaggia eritrea, Yemeni – venuti dallo Yemen, ecc...”.

La comparazione fra gli idiomi indigeni e l'italiano o altre lingue romanze può riguardare tutti i livelli linguistici. Massaia (1885, I: 109) offre un esempio di mancata corrispondenza lessicale quando in una nota osserva: “che in Abissinia non si conosca la neve, ne è prova il non aver voce che la rappresenti, né la lingua amarica, né la gheez; laddove in vece hanno il nome del ghiaccio e della grandine”.

Citando a supporto della sua ipotesi vari esempi, Sapeto (1957: 129) segnala invece ai filologi di aver individuato in alcune parole dell'oromo radici comuni con le lingue neolatine:

“Io conosco pochissimo la lingua Galla, ma dal poco che ne so potrei citare molte parole, che hanno analogia con le lingue romanesche. *Ademi* è analogo dell'*adeamus* dei Latini e vuol dire *andare*, *assé* all'*ici* dei Francesi, *occié* all'*occhio* degli Italiani, *Akassié* al *così* italo e sic latino, *gnatta* al participio *magnato* del



verbo *magnare* degli Italiani. Ciò può essere casualità, ma io ho creduto dover farla conoscere ai filologi, perché la si estende a moltissime parole”

Sottolinea invece la forte distanza strutturale delle lingue etiopiche da quelle occidentali Franzoj (1885: 166), che viaggiando “con poche cognizioni della lingua araba, ma ignorante affatto delle lingue del Tigrè, dei Gallas e dell'Amhara” scrive:

“Per darvi un'idea delle delizie cui deve prepararsi chi vuole studiare le lingue etiopiche, dirò che la tigrina ha 275 lettere dell'alfabeto e che l'amarica ha 12 coniugazioni di verbi e 350 lettere. Dell'oromono poco so, malgrado che io mi sia spinto fino a Ghera, dove il linguaggio gallas perdura, ma con qualche lieve differenza del come lo si parla al di qua del Kebi. Solo so che nulla ha di gutturale, di aspirato, e che tutto vi è piano e dolce come in una delle nostre lingue romanze. Ed a me italiano ricordava il tono saltellante e lo sgranellamento del dialetto veneto”.

La preferenza per alcune lingue del territorio rispetto ad altre si può manifestare attraverso descrizioni che evidenziano un apprezzamento non soltanto estetico. Ne offre un esempio Sapeto (1857: 10) quando scrive che “la lingua Amhara, o Amharegna [...] è cortigiana, civilissima, pieghevole, diminutiva, astratta, con trasporti per vezzo e per natura. Essa sdegnava di chiamarsi come nome aggettivo, e si dice Amharegna e non lingua Amhara”.

Al netto delle differenze dovute alle sensibilità individuali, ciò che può essere trasversalmente osservato è che le annotazioni linguistiche dei viaggiatori dell'epoca non rappresentano mai immagini aprioristicamente negative né contengono giudizi sprezzanti nei confronti delle lingue indigene. I commenti maggiormente critici riguardano, invece e semmai, le interlingue dei connazionali rimasti più stabilmente sul territorio, la cui competenza nella lingua della nazione d'origine può risultare conseguentemente esposta a fenomeni di interferenza ed erosione. Così avviene a Giacomo Naretti, partito dialettologo dall'Italia e vissuto per trent'anni fuori patria, a proposito del quale Bianchi (1884:20) scrive che “parla un misto di piemontese, d'italiano, di francese, d'arabo e d'amarico, che non sempre si capisce”.

In analoga direzione va la testimonianza di Lejean (1866: 146-147) che nella versione italiana del suo *Voyage en Abyssinie* così descrive il repertorio linguistico di un suo connazionale – “armaiolo di Saint-Etienne” a servizio del negus – da molti anni residente in Abissinia con la sua famiglia: “i figliuoli di Bourgaud parlano mirabilmente l'idioma amarinya, ma hanno dimenticato quasi affatto il francese; in compenso, il signore e la signora Bourgaud si sono creata una lingua composta assai divertente: eglino chiamano la mula un *boquelot*, il sacco un *accomodat*, il vecchio Hailu (*kantibà* o sindaco de luogo) *Monsieur Kantiba*, e l'imperatrice *Madame Etronèche*. Ma dopo tutto sono eccellenti creature, ed io fui felicissimo di trovarli a Gafat”.

## **7. Immagini dei plurilinguismi e dell'interazione interetnica**

La sensazione di isolamento linguistico dei viaggiatori italiani immersi in un contesto che pone inevitabili difficoltà comunicative si manifesta variamente nei diversi autori e nelle diverse aree attraversate: l'interazione con altri europei avviene prevalentemente

in francese<sup>23</sup> e rari, fino a fine secolo,<sup>24</sup> sono gli esempi in cui gli autori citano la conoscenza dell'italiano da parte di nativi. Tra i pochi rientrano alcuni casi di religiosi, come ad es. un *prêtre axumite* assoldato a Monkullo da Lejean (1872: 60) «parlant fort bien l'amharique, le tigrinia, le ghez, l'arabe, le latin, l'italien, le français, et probablement aussi le tigré» e un padre missionario nativo dello Scioa ed educato da mons. Massaia, che “parla un poco ma capisce meglio l'italiano” (Franzoi 1885: 292). L'italiano rientra nei repertori dei dragomanni al servizio dei viaggiatori solo occasionalmente, e non sempre con buoni livelli di competenza: Ghebra-Mariam, interprete al servizio di Antinori, è ad esempio descritto da Bianchi (1884: 172) come “giovane galla, simpaticissimo, che parla bene il francese, un poco anche la lingua italiana”.

Conferma la rarità della conoscenza dell'italiano da parte dei parlanti locali anche Vigoni (1881: 108), che dedica il sottotitolo “Un abissino che parla l'italiano” al “signor Zaccaria”, incontrato ad Adua, “cristiano cattolico, [che] in gioventù visse quattordici anni alla missione abissina a Roma, per cui parla perfettamente l'italiano ed ha riportate care memorie del nostro paese”. L'incontro è ritenuto da Vigoni particolarmente significativo perché gli consente finalmente di *discorrere*, senza la fatica di mediazioni linguistiche, per “raggranellare una massa d'importanti nozioni”.

In questo panorama si distingue il caso di Abözönesc Zander, detta Teresa, moglie di Giacomo Naretti, che secondo la testimonianza del marito e di varie altre fonti<sup>25</sup> conosce varie lingue locali ed europee, tra cui l'italiano, che secondo Bianchi (1884:21) “parla meglio del marito, a cui serve d'interprete, traducendo la lingua di lui in arabo, in tigrino e in amarico».

La mancata conoscenza delle lingue locali, o degli specifici idiomi richiesti nelle singole circostanze, crea in molti viaggiatori consapevole frustrazione: “a sapere la loro lingua, a poter parlare direttamente con loro, sono certo che ci sarebbero da imparare molte cose. Così, per mezzo dell'interprete, la conversazione è molto difficile, e poi, messi in suggestione dalla presenza di parecchie persone, si limitano a rispondere strettamente alla domanda, e non c'è da saper altro”, scrive Mantegazza (1888: 226) riferendosi alle proprie interazioni con il gruppo di *basci-buzuc sudanesi* che viaggia con il battaglione a cui si è unito.

L'impossibilità di comunicare adeguatamente produce il disagio più profondo nelle situazioni di maggior tensione, pericolosità o fatica. Racconta ad esempio Pennazzi (1887, I: 121) a proposito del suo arrivo, stremato, al convento sulla cima di Zad'Amba:

“compare ad un finestrino laterale un frate color cioccolate, il cui capo era ornato della berretta bianca che portano i preti abissini; con una voce tremola, egli ci fece un lungo discorso del quale non capimmo una parola, il nostro interlocutore parlando tigrè, lingua che per nulla conoscevamo. L'orazione minacciava di diventare troppo lunga, ed eravamo troppo stanchi per aspettarne la fine, perciò interrompendolo, gli dissi in arabo: Che eravamo affranti, affamati, ed assetati, che eravamo cristiani come lui, che eravamo venuti per visitare il convento, e per poter

<sup>23</sup> Gli europei con cui vengono in contatto i viaggiatori italiani parlano in genere varie lingue, anche locali, come mostra il caso di Alfredo Ing, ingegnere svizzero, progettista di ferrovie e consigliere di Ménelik II, che “oltre al tedesco, sua lingua, all'italiano, al francese, all'inglese parla e scrive l'amarinno come un defterà” (Franzoi 1885: 230).

<sup>24</sup> Ancora a fine secolo, Gamerra (1897: 53-54) riferisce invece che Ata Gabriel, “interprete e segretario particolare del Negus” non parlava l'italiano ma “abbastanza bene il francese”, e quindi “in quell'idioma” a lui si rivolgeva.

<sup>25</sup> Scrive di lei Matteucci (1880: 25) che “parla con molta correttezza il francese, l'italiano, l'arabo, l'amarico, il gallas, il tigrè, la piccola bagatella di sei lingue, quattro delle quali appartengono al ramo orientale”.

proteggere la loro causa nei nostri paesi; aggiungendo poi che se non ci lasciava entrare, saremmo ritornati all'indomani colla nostra scorta, e che allora saremmo entrati per forza. Appena ebbi finito, il frate si ritirò, ma dopo alcuni minuti, ricomparve al finestrino dicendoci (questa volta in arabo), che se giuravamo sul Crocefisso che non venivamo come nemici, la porta ci verrebbe tosto aperta. Alzammo la mano tosto e pronunziammo il giuramento richiesto”.

Si trova in una situazione di sconcertante impotenza comunicativa Massaia (1885, I: 120-121) quando, fatto prigioniero al confine dello Scioa, di fronte ai “giovinastri dissoluti e impertinenti, per lo più mussulmani” che gli fanno da carcerieri, si lamenta:

“almeno fossi stato pratico della loro lingua, avrei potuto rivolger loro qualche buon discorso, e dar loro qualche savia istruzione. Ma venuto da poco tempo dalla costa, non poteva che balbettare qualche parola [...] e quindi io, vedendo e sentendo cose che non poteva tollerare, ignaro del linguaggio, per rimbrottarli faceva qualche atto di sdegno, di cui si ridevano, e più malvagi diventavano”.

Il medesimo Massaia (1885, I: 172) esprime la propria desolazione per il fatto di non poter interagire direttamente coi *selvaggi* in una tappa negli “alpestri terreni abitati dalle tribù nomadi, e dai pastori degli Sciàho”:

“Sgraziatamente io non conosceva il loro dialetto, e per dir loro qualche parola di Dio, doveva servirmi di un dragomanno, ossia di un interprete: ma la mia parola in questo modo non arrivava al loro orecchio che per metà”.

La *parola di Dio* si presenta nelle lingue locali in altri contesti, come riferisce Vigoni (1881: 47) descrivendo una celebrazione liturgica a cui assiste durante la sua visita alla Missione fondata dal padre Stella, allora condotta da lazzaristi francesi:

Il giorno 19 essendo domenica, assistemmo alla messa, che fu per vero dire soggetto di distrazione più che di divozione; era detta da convertiti Abissinesi che recitano le loro orazioni nella lingua madre, e vestono una lunga pellegrina come anticamente si usava nel servizio religioso; i chierici erano pure indigeni e vestiti di rosso; le candele anch'esse nere, perché fatte con cera del paese non purificata. L'insieme era assai originale”.

Se le cerimonie religiose possono essere occasioni di contatto con le realtà linguistiche rituali del territorio, molto rappresentative dei bilinguismi locali risultano i tribunali, come racconta Franzoj (1885: 249-250) di passaggio nel villaggio di Diendi, in viaggio verso Tulludumtu:

In tutti i paesi dove si parla l'amarico ed insieme l'oromono, chi presiede ai tribunali deve dire ed udire il tutto per mezzo degli interpreti, malgrado che egli e le parti comprendano perfettamente le due lingue. Qui, per conseguenza, esistendo questa legge, vedo che ne nasce un baccano, una confusione tale, di cui i tribunali dell'Abissinia e dello Scioa, sebbene disordinatissimi, come già scrissi, sono ben lungi dal darne un'idea.

Ogni giudice, ogni accusato, ogni testimonio, ogni difensore ha il suo turcimanno e tutti gridano insieme tanto da produrre una babele impossibile ad immaginare. Spesso uno degli interessati o arrivato tardi, o diviso dagli urti della folla dal suo interprete, grida come un ossesso da lontano, nulla intendendo di quanto dicono gli altri e nulla lasciando capire di quanto dice lui.

Allora qualcuno della calca gli fa da portavoce; e botta e risposta passano o vorrebbero passare così attraverso a quella massa compatta di curiosi che non cessano di gridare, pigiandosi per essere più vicini al presidente, del quale ripetono e commentano le parole”.

Rappresentazioni eloquenti dei variegati plurilinguismi locali si collocano in località e contesti in cui il contatto tra parlanti di differenti provenienze è abituale, come nel *Bazar di Massaua* che Matteucci (1880: 32-33) così descrive:

“Il Bazar a Massaua come nei paesi arabi è il centro della vita degli indigeni [...]; è al Bazar che uno può farsi un concetto chiaro della razza e dell’attività del popolo: è nel Bazar che si sentono desinenze di lingue e strane nuove [...]. Se passando per quelle botteghe siete abordati da un uomo allegro, nero nel volto [...] se questo uomo vi raccomanda di comprare e vi dice ogni bene della sua merce e vi fa mille onori per trattenervi, quello è un indigeno, un nativo di Massaua che non parla l’arabo ma lo comprende e pronuncia qualche parola delle varie lingue europee imparate dai servi del Console di Francia”.

Gli spazi commerciali sono luoghi simbolici di cosmopolitismo anche quando collocati in paesi più piccoli, come nel caso del villaggio di “Aliù-Amba (amba del sole) [...] posto, come lo dice il suo nome, sopra un’amba, compresa fra i veri Cuollà ed il Uaina-dagà” a proposito del quale Cecchi (1886, I: 301) scrive:

“In questo villaggio, convenendo, specialmente nei giorni di mercato, Galla, Af̄r, Guraghè, Somali e genti dell’Harar, vi si trova il più curioso insieme di tipi, di costumi e di lingue. Vi si parla l’amharico, l’arabo ed il galla: quest’ultima lingua però è la ufficiale, perché appartenente al maggior numero di negozianti”.

In quel contesto, le funzioni di interpretariato vengono secondo Cecchi tipicamente svolte dal “mussulmano del basso Scioa” che attraverso questa attività “busca da vivere”. Ma al di là dei casi di ricorso a traduttori occasionali, i viaggiatori italiani fanno grande riferimento alla presenza di interpreti locali che li affiancano stabilmente, in alcuni casi diventando a tutti gli effetti loro compagni di viaggio. Quando la relazione è costante e duratura si stringono legami di fiducia che consentono di superare le diffidenze implicate nell’affidamento di un proprio messaggio ad una lingua altrà.

Altre volte, all’efficacia della traduzione non viene accordata molta più fiducia di quella concessa alla sola comunicazione gestuale:

“sapevo benissimo che fra me e il bandito abissino la conversazione non sarebbe stata molto vivace: ciò non pertanto mi immaginai che anche il colloquio muto, o con un dialogo fatto per mezzo dell’interprete, sarebbe stato interessante” (Mantegazza 1888: 92).

A rendere insoddisfacenti le intermediazioni degli interpreti sono, a volte più degli ostacoli linguistici, le differenze culturali e gli stili comunicativi. Racconta Cecchi (1886, I: 533-534) un episodio in cui – non riuscendo ad ottenere l’autorizzazione alla partenza per il Caffa – in stato di grande nervosismo e con il supporto del dragomanno Gabra-Mascal “che conosceva abbastanza bene il francese” chiede udienza al principe Masciascià il quale non comprendendo “il mio *amarigna* e non abituato al parlare energico, fece entrare Gabra-Mascal, che era rimasto fuori dal recinto. Ma neppur con questo la cosa migliorò gran fatto; poiché, mentre io ero tutto fuoco per dire al Principe l’affar mio, Gabra-Mascal, temendo invece di mancare di rispetto a S.A. era tutto compunto e traduceva con mellifluo linguaggio le mie parole. Ciò mi infastidiva moltissimo; poiché in tal modo veniva tolta efficacia alla mia domanda”.

Gli equivoci abbondano in caso di traduzione di messaggi scritti da parte di interpreti privi di competenze adeguate al compito. Tra i molti disponibili, può valer la pena di citare un esempio riferito da Franzoj (1885: 225):

“Il *ras* ha risposto alla mia lettera dell'altro ieri con un biglietto pieno di insolenze. Pare però che anche la mia lettera, mal redatta da un povero ignorante di soldato, contenesse insolenze essa stessa. Oggi mi dirigo a un altro segretario, e faccio scrivere una seconda lettera pel *ras* nella quale dico che non sono responsabile di ciò che conteneva la mia prima, stantechè non so né leggere né scrivere la lingua amarica; che però la mia intenzione era di ringraziarlo per l'ospitalità accordatami e di chiedergli il permesso di partire, assicurandolo di tutta la mia riconoscenza.

Stasera mi giunge la risposta tutta gentile del *ras* nella quale, dissipato l'equivoco, egli si mostra dolente della mia ferma decisione, ma mi lascia libero di eseguirla. Meno male. Questa lettera resterà certo fra le migliori cose della mia raccolta etnografica”.

Decisamente problematici, non a causa di ingenuità linguistiche ma piuttosto per intenzionale manipolazione dei contenuti, possono risultare le traduzioni assegnate a dragomanni alle dipendenze dell'interlocutore, e soprattutto quando quest'ultimo abbia un ruolo gerarchicamente elevato. Ritorna ad esempio a più riprese nelle testimonianze del corpus il caso di Maderakal – interprete, segretario e consigliere di *Re Giovanni* – “vissuto parecchi anni in Francia e in Inghilterra” e poi rientrato in patria “parlando passabilmente il francese e un pochino l'inglese” (Vigoni 1881: 184). L'affidabilità delle sue traduzioni è sistematicamente messa in discussione dai viaggiatori che devono fare riferimento alla sua mediazione, come Matteucci (1880: 222) evidenzia:

“Mi avevano avvertito che non conveniva fare molto a fidanza di Madregal, dragomanno del re, che nel tradurre il discorso dei viaggiatori aggiungeva o toglieva a suo capriccio”.

Del medesimo avviso è Naretti, che a più riprese nei suoi diari cita episodi sgradevoli conseguenti alla malevola intermediazione dell'interprete e nel suo faticoso italiano popolare decreta: “il dragomano Madregal Avea un brutto difetto sempre di Agiontare parole piu che quelle che il re diceva”.<sup>26</sup>

Maderakal è indubbiamente personaggio singolare<sup>27</sup> e le competenze linguistiche a sua disposizione molto vaste, per lo meno secondo quanto riferisce Franzoj (1885: 67) raccontando del suo primo incontro con lui:

Vidi entrare nella tenda un tapino tutto malandato nel vestiario, scialbo, sparuto, trascinandosi sulle grucce.

- Mandernò? (Che cosa vuoi?) – gli dissi credendolo un accattone.  
Egli si assise sopra un tappeto, allungò le gambe, vi collocò parallele le grucce, tossì, sputò, poi rispose in francese con molta fierezza:
- Io sono Maderakal. Non mi conoscete?
- Mo. Ma credete che sono contentissimo di fare la vostra conoscenza. Parlate dunque il francese?

---

<sup>26</sup> La citazione è tratta dalla trascrizione originale dei diari, generosamente messami a disposizione da Gino Vernetto, che alla fine degli anni Novanta ha avuto la possibilità di consultare il manoscritto, attualmente irreperibile. Nella rielaborazione linguistica poi pubblicata in Sbacchi-Vernetto (2004: 297) il passo integrale è così riscritto: “Il *dragomano* Madregal aveva un brutto difetto, quello di aggiungere sempre delle parole a quelle che il re diceva; aveva fatto gli studi per sette anni a Parigi al tempo di Luigi Filippo, fu portato dal capo della spedizione francese Lefebvre, preso da *deggiac* Tobie [Wube], governatore di Simen e del Tigrè. La spedizione di Lefebvre entrò in Abissinia nel 1836, uscì nel 1841 e fu trattata bene da *deggiac* Tobie, e portò sette ragazzi abissini agli studi a Parigi, dei quali solo due, Madregal e Buru, sono ritornati, gli altri sono scappati al Cairo. Madregal fece poi ancora cinque anni di studi a Londra, ed era un uomo molto affabile ma leggero di carattere”.

<sup>27</sup> Bianchi (1884: 59) dice di lui che “portato in Europa fanciullo [...] imparò discretamente il francese e un poco d'inglese”, e aggiunge: “la storia della vita di lui è abbastanza curiosa, ricca di avventure, interessante, ma Maderakal ha il torto di non aver conservato neppure un briciolo di quell'educazione che dovette subire in Europa. Tutto volle dimenticare, a eccezione delle lingue, e ritornò in Abissinia più abissino de' suoi connazionali [...] Il re se ne serve perché n'ha bisogno, ma lo conosce a fondo, come conosce tutti quelli che lo circondano, ed ha l'accortezza di tenerlo in pochissima considerazione, quasi in spregio, specialmente quando vi sono alla sua corte Europei”.

- Se parlo il francese! Fui incoronato *bacelliere* a Parigi ed ho insegnato questa lingua a Malta. Parlo l'inglese e fui incoronato *bacelliere* a Londra. Parlo l'arabo e sono stato mandato come ambasciatore in Egitto da Teodoros. Parlo il tedesco e conosco Shiller come un fratello. Parlo il latino e potrei recitarvi tutto Orazio. Parlo il greco antico e sono famigliarissimo con Senofonte. Parlo il gallas di tutti i paesi. Fui professore di tigrino, di amarico e della nostra lingua sacra che è il ghèz. Con Teodoros ero interprete generale e primo segretario per le lingue straniere”

Nell'autobiografia linguistica fatta da Maderakal – che comprende un numero di lingue molto più ampio di quelle che gli vengono attribuite nelle altre testimonianze del corpus – spicca l'assenza dell'italiano. I repertori linguistici dei dragomanni sono d'altra parte molto variabili: legati ai territori di provenienza e a esperienze individuali, possono comprendere diversi codici indigeni e una o più lingue europee (Revelli 2022). Tra queste, l'inglese è quella maggiormente citata<sup>28</sup> e può caratterizzare anche i repertori di specifiche categorie di parlanti, come riferisce Cecchi (1886, I: 53) a proposito dei somali: “la maggior parte di quelli che vissero per molto tempo in Aden, in contatto giornaliero con tutti i popoli civili d'Europa [...] allorché rientrano in seno alla loro tribù, provano molto piacere, incontrandosi con un Europeo, di parlare degli usi e costumi di quella città, servendosi alla meglio della lingua inglese”.

La figura del dragomanno si istituzionalizza in ruolo professionale con l'affermazione politica del controllo italiano: sin dalle prime fasi dell'occupazione il reclutamento di interpreti ufficiali risulta indispensabile per garantire la conversazione fra parlanti di differenti nazionalità, locali ed europee, come riferisce Mantegazza (1888: 15) in relazione al suo arrivo a Massaua nel 1887 a bordo del *Gottardo*, con il generale Gené:

“Nella piccola cameretta, chiamata pomposamente *salon à fumer*, convertita in sala di ricevimento, si trovarono riuniti Europei di parecchie nazionalità [...], Arabi dal colore nero e dal vestiario molto succinto, indigeni di Massaua e dei dintorni, Maomettani col turbante e le vesti bianche; e la conversazione, sebbene non molto vivace, procedeva abbastanza spedita fra quella confusione di razze e di linguaggi, per mezzo di due o tre interpreti, che sono al servizio del nostro Governo”.

Per lo meno nelle circostanze della comunicazione ordinaria il ruolo degli interpreti è tuttavia destinato a perdere centralità con la progressiva diffusione della conoscenza dell'italiano da parte dei parlanti locali, a partire da quelli inquadrati come componenti regolari delle truppe coloniali, come il seguente passo di Bettini (1892: 56) evidenzia:

Nei reparti di truppa indigena [la lingua italiana] poi è già divenuta d'uso comune e vi si fa a meno d'interpreti stipendiati. Infatti ve n'è un solo per ogni comando di battaglione e anche questo è di assai dubbia utilità, poiché in genere non sa che l'Arabo o l'Amarico; mentre non vi è compagnia indigena che non abbia per lo meno dieci o dodici ascari, che intendono appieno l'Italiano e molti dei quali servono a perfezione a interpreti, e con maggiore utilità, perché traducono il pensiero dei comandanti e gli ordini di servizio in tutti gli idiomi parlati dagli uomini del reparto”.

Il parallelo, progressivo calo della disponibilità degli italiani ad apprendere le lingue locali<sup>29</sup> – un vero e proprio *rifiuto* da parte dei coloni, secondo Siebetcheu (2021: 140

<sup>28</sup> Secondo Cust (1885: 40), nell'Africa dell'epoca “la diffusione e l'influenza della lingua inglese cresce ogni giorno, sia come strumento d'istruzione, sia come intermediario di commercio non solo fra Africani e stranieri, ma anche fra tribù africane che parlano dialetti diversi”.

<sup>29</sup> “È cosa ben nota che gli italiani che risiedevano nella ‘colonia primigenia eritrea’ [...] non conoscevano la lingua tigrina come è ovvio, ma non volevano neanche tentare di impararne qualche parola come strumento che serve per

sgg) – costituisce un evidente ulteriore indizio precursore del cambio di sensibilità etno-linguistica delle successive fasi storiche.

## 8. Rappresentazioni degli stili comunicativi e dell'interazione non verbale

I giudizi sulle modalità comunicative dei membri delle comunità locali risentono dei medesimi condizionamenti culturali che contaminano spesso anche le osservazioni relative alle dinamiche delle interazioni non verbali e delle espressioni della gestualità.

Alcune delle annotazioni di quest'ambito si concentrano sulla presenza di segnali discorsivi che vengono etichettati come prototipici del procedere dell'eloquio in alcune popolazioni. Vigoni (1881: 150) registra ad esempio l'uso di “un intercalare, se così si può dire, di tutti gli Abissinesi” rappresentato dalla “parola *Iscì*, che pronunciano in segno di adesione, di aggradimento e quasi di approvazione a quanto dice un altro. È tanto comune e ripetuta questa parola, che subito l'osserva chi si trova in paese, e per questo mi piace ora ricordarla”.

Franzoi (1885: p. 236-237) attribuisce alla medesima espressione la proprietà di rappresentare il *carattere neghittoso* delle popolazioni, funzione incarnata anche dall'espressione *imettal* (“viene, arriva”):

“cercate di mangiare e vi si risponde *imettal*, mentre chi deve procurarvelo è perfino assente dal paese. Desiderate qualche oggetto, pagandolo, che credete si possa trovare nel villaggio mentre realmente non vi esiste. Sarebbe facile rispondere che quell'oggetto è irreperibile. No. Vi si dice: *imettal!* Vi è un'altra parola ancora che è sorella carnale a quella: *escì* (va bene). Implorate un favore, reclamate un diritto, chiedete giustizia e vi si risponde *escì*, senza poter ricevere mai una altra soddisfazione purchessia. *Escì* copre tutte le menzogne possibili, seconda tutte le indifferenze di pensiero, sintetizza tutto il sistema governativo di questi paesi. - *Va bene, va bene*, vi sentite dire per ogni vostra parola; e poi finisce per andar tanto male che peggio non potrebbe andare”.

Costituisce un tratto classicamente registrato per differenza rispetto alle abitudini occidentali quello relativo ai rituali di saluto, a proposito del quale Vigoni (1881: 90) osserva:

“è strano il saluto fra Abissinesi che si rivedono dopo qualche tempo d'assenza: si toccano replicatamente le mani ripetendosi il *buon giorno, come state*, poi si stringono l'un l'altro per appoggiare labbro a labbro e darsi con tutta delicatezza una buona dose di baci”.

Gli atteggiamenti verso le routines di saluto possono evidenziare preferenze culturali e interculturali, come in Paoli (1908: 61) che dopo aver osservato che quando “i saluti si scambiano tra indigeni della stessa lingua, allora non si fa più finita! È una tiritera complicata, un dialogo secondo formulari tradizionali, gonfio d'immagini, ricco di complimenti” afferma di preferire “alle smancerie spagnolesche del tigrino [...] l'olimpico e orgoglioso saluto del beni amer, che si limita a stringere in silenzio la mano, alta la fronte, fissi gli occhi negli occhi, anche ad un bianco, anche al governatore in persona!”.

Molto particolareggiate sono le pagine dedicate da Cecchi (1886, I: 323 sgg) alle “noje imposte dal galateo abissino” che prevede formule di saluto e di commiato diverse “secondo l'ora e le circostanze”, così variate da rendere “alcune volte il viaggiatore

---

entrare a contatto con gli indigeni direttamente. Perciò furono i lavoratori indigeni a decidere di imparare la lingua italiana dalla bocca dei loro datori di lavoro” (Yaqob 2011: 116).

impacciato a scegliere e usare la forma più urbana e confacente alla persona ed al caso, per ricambiarlo”. Raccomandando a chiunque entri nel Paese di apprendere prontamente la formula *esghier imasgǎn* (*siano rese grazie a Dio*) per liberarsi dalle insistenti “interrogazioni che gli Abissini sogliono ripetere 5 o 6 volte”, Cecchi propone in versione italiana molte traduzioni esemplificative delle formule adatte alle diverse circostanze, a seconda che l’interazione si collochi “nel mattino al primo incontrarsi”, “a mezzogiorno”, “dopo mezzodi”, “alla sera, nel punto di separarsi [...] od anche in caso di dubbio di non rivedersi al mattino”, “dopo il desinare”, “dopo una separazione di molti giorni”, “alla partenza”, ecc.. Precisa Cecchi che le formule di saluto cambiano anche a seconda che l’interlocutore sia un uomo o una donna, un pari o un superiore; che il rapporto sia formale o confidenziale; che il saluto sia orientato sul passato o sull’avvenire (nel qual caso si tratta di auguri “che assumono veste imperativa: abbi tu il buongiorno Passino bene la giornata - il buon giorno vi renda prosperi; a questi auguri non è più coll’ *esghier imasgǎn* che si risponde, ma invece col semitico *amien* (così sia))”).

Le espressioni si modificano anche a seconda che gli interlocutori non si vedano da poco o molto tempo. Le routines conversazionali del secondo caso sono simili a quelle riservate ai forestieri, sottoposti a “un’esagerata espansione, del resto più ipocrita che vera” che “vi secca, vi annoja e non di rado vi fa inquietare”. A un contesto di questo tipo fa riferimento il seguente aneddoto, riferito con beffarda ironia (ivi, p. 326):

“un giorno, quando ero occupatissimo per alcuni lavori della Spedizione, mi si fece innanzi un capo, il quale con un accento che, a chiunque ignaro del carattere dell’Abissino, avrebbe potuto sembrare cordiale, anzi sviscerato, prese a chiedermi come stavo. *Esghier imasgǎn, danà* (grazie a dio, bene), risposi subito per liberarmi. Ma egli continuò col: Molto bene? - Moltissimo bene? - Proprio bene? - tanto da seccarmi orribilmente, per guisa che mentre egli si sfiatava a dirmi: Molto? Ma molto bene? - io che ne aveva piene le tasche - Va al diavolo, - gridai a squarciagola, - sto benone. - Non abituato quello a sentirsi rispondere con tanta energia e non comprendendo verbo, si volse al Chiarini, per chiedergli spiegazione della risposta; al che Chiarini, con uno di quei tratti di spirito che gli erano abituali, prontamente rispose in amharico: - Ti ha ringraziato nella nostra lingua e ti ha augurato del bene”.

Un certo sarcasmo verso le pratiche comunicative locali affiora talvolta anche a proposito dell’inclinazione al mutismo o al contrario dell’eccessiva loquacità di alcune popolazioni. Così ad esempio Licata (1884: 294) scrive a proposito degli *afar*:

La lingua che i Danàchili parlano, e che essi chiamano *afar*, somiglia molto al galla e contiene per altro vocaboli arabi, ghez e perfino malesi. Di letteratura scritta nulla, ma è compenso a codesto difetto la chiacchiera. Contrariamente all’opinione di Cicerone, i Danàchili sono oratori nati. Non c’è indigeno il quale non sia egregiamente informato di tutto quanto accade e ciò sorprende in un paese dove non vi sono né giornali, né poste. Gli è che i Danàchili son per sé stessi altrettanti reporters ed incontrandosi vuotano reciprocamente il sacco delle notizie. Come stai? - Le tue bestie stanno bene? Quali questioni sono state decise? (È già difficile che le questioni si decidano presto). - Che cosa fanno gl’Italiani in Assab? - E che cosa fanno i Francesi in Oboc? - Dovendo scrivere adoperano l’arabo, ma la parola parlata ha sempre maggiore efficacia della parola scritta. Il sultano dell’Aussa, quando riceve i corrieri e che si è fatto leggere, rileggere e commentare minutamente le notizie che riceve dallo Scioa, mettiamo, o dalla costa, si rivolge daccapo ai corrieri e dice: sta bene: ora datemi le notizie.

Nelle percezioni di stili e accenti del parlato nelle lingue indigene si mescolano preconcetti e giudizi soggettivi: ispira, secondo Bianchi (1884: 159), una “prima naturale antipatia” che si può “a poco a poco, con l’abitudine, dimenticare [...] la voce fessa



dello Scioano, che parla la lingua amarica con una mollezza tutta sua, e con cadenze in falsetto sue speciali” mentre per Cecchi (1886, I: 323) lo *Scioano appartenente alla classe elevata* “ha maniere e tratti veramente aristocratici col suo parlare contegnoso e pacato, col suo gesticolare dignitoso. Si guarda bene in società dallo sputare innanzi a voi, come pure dal forbirsi il naso con le mani, avendo sempre, per queste circostanze, un fazzoletto di cotone colorato che serve a tutto; e se per caso questo gli manca, lo *sciammà* del suo servo ne fa le veci”.

Fastidiosamente monotona è secondo Mantegazza (1888:38) la cadenza con cui, a Massaua, “i più paurosi e i più superstiziosi pregano”: in caso di bufera “la loro preghiera consiste nel ripetere all’infinito una frase di due o tre parole [...]: Generalmente è una lode a Dio. – Dio è grande, Dio è immenso, Dio è potente... E sembra che il ripetere centinaia e centinaia di volte una di queste frasi, mentre il temporale vieppiù infuria e distrugge la loro casa sia per essi un grande conforto...”. Anche negli scritti maggiormente improntati all’oggettività dello stile scientifico gli stili comunicativi sono spesso descritti con atteggiamento implicitamente giudicante:

“L’espressione dei Danakil, malgrado l’apatia generale che dimostrano, è intelligente e vivace, specialmente quando parlano o discutono, e ciò deriva principalmente dalla mobilità e dalla vivacità dei loro occhi. In tali casi gestiscono ed hanno una mimica facciale, movendo le labbra, le sopracciglia e facendo smorfie espressive. Per dimostrare l’attenzione, chi ascolta scuote la testa insù, alza gli occhi e fa udire continuamente l’atto d’ispirazione. [...]. Il Dankali alza la voce nel parlare, parla lestamente e molto, aiutandosi col gesto” (Scaramucci - Giglioli 1884: 24).

Possono creare imbarazzi interculturali le convenzioni della cortesia, osservate e valutate per differenza rispetto a quelle europee. Si lamenta ad esempio della scarsa riconoscenza manifestata dagli *abissiniesi* di fronte al ricevimento di doni Vigoni (1881: 150), che scrive:

“quando si acconsente a qualche loro richiesta o si fanno dei regali, non fanno mai atti di stupore per la novità dell’oggetto, né segni molto evidenti di riconoscenza. Un paio di inchini, portando la destra da terra al fronte, ma con tutta freddezza, quasi mostrando che la cosa è meno di quanto si aspettavano e che era dover vostro il privarvene per loro”.

L’insistenza nella richiesta di regali ed elargizioni provoca d’altra parte insofferenza quando si associa a prestazioni artistiche non richieste ma a questo scopo finalizzate, come racconta Sapeto (1857: 169) dopo essere stato accolto “all’entrar del contado [...] al suono di pifferi e rustici clarinetti” in una tappa di un suo viaggio da *Massawah* verso i Mensà:

“Tale è l’uso del paese. E la genia di codesti trovatori o menestrelli è senza numero; gentaccia che va a brigate canterellando alle porte de’ caporioni, sciorinando le più strane lodi del mondo, con un profluvio di rime, con un cicaleccio così spedito e buffone da sbellicare dalle risa. Che se loro non è dato un miccino, un’offa, si piantano sull’uscio, e fanno un baccano, un rombazzo così fuor di misura con i loro liuti, salteri, ribecchi e violini, che ne resti intronato, e cambiando di tuono, ti dicono le più maiuscole villanie, che mai dicesse un monello”.

Anche le scene di danza sono spesso giudicate rozze e triviali, troppo distanti dal gusto estetico dei viaggiatori italiani per essere apprezzate. Scrive ad esempio Bianchi (1884: 94):

“Del resto gli Abissini tutti, preti o soldati che siano, chierici o servi, uomini o donne, quando fanno le loro danze, le loro feste, le loro *fantasie*, le cantilene loro, accompagnate sovente da battimani, sono sempre noiosissimi. I movimenti loro osceni, specialmente dei ballerini che stanno al centro del circolo che si forma, sono sempre pronunciatissimi, stucchevoli, insulsi”.

Provocano esplicite manifestazioni di fastidio soprattutto i rituali che prevedono sonorità rumorose e frastornanti. Lamentandosi di aver dovuto subire per un giorno e una notte un chiassoso sottofondo *misto di voci e suoni* di cui non comprendeva il senso, Vigoni (1881: 24-25) racconta ad esempio di essere stato portato all'interno di “una capanna costruita con una intelaiatura di pali ricoperti da sdruscite stuoie” al cui interno di trovavano “otto donne nere, giovani avvolte in una specie di manto di tela bianca con braccialetti in argento e conterie, collane, anelli al naso, agli orecchi e alle dita, tali da coprirle quasi fino all'unghia tinta in rosso”. Così Vigoni descrive la “scena originale e selvaggia” che si ritrova davanti, in un “fracasso infernale” finalizzato a “spaventare e cacciare il diavolo” per guarire un'inferma:

“Accovacciata per terra stava una povera giovane malata, pure avvolta in panni bianchi, col volto mesto e sofferente: ai suoi lati due giovani battevano su rozzi tamburi mentre tutte le donne sedute cantavano a squarciagola una cantilena cadenzata, interrotta di quando in quando da un acutissimo trillo, e il pubblico composto d'una ventina d'altre persone accompagnava con un regolare batter di mani”.

Il *trillo* citato da Vigoni rientra nell'inventario dei vocalizzi femminili che maggiormente e in genere positivamente<sup>30</sup> sorprendono i viaggiatori per la loro particolarità. L'uso è descritto indipendentemente dall'area geografica in cui si trovano i viaggiatori: Bizzoni (1897: 208) colloca genericamente i “trilli delle donne” nei “villaggi abissini”; Licata (1884: 297) scrive che “trillano acutamente [...] le donne danàchili”;<sup>31</sup> Pennazzi (1887, II: 144) cita “le note acute di quel gorgheggio particolare alle donne del Sudan”; Franzoj (1885: 155) assiste nello Scioa a una cerimonia reale in cui “chi non suonava, gridava. Le donne specialmente salivano, nel tono, più alto di tutti con quei loro trilli, per noi europei inimitabili, che emettono nelle occasioni festive”.

Le *zaghareet* – secondo la denominazione oggi circolante in varie lingue occidentali, che tuttavia nessuno dei nostri autori utilizza e che nelle comunità habesha contemporanee prende il nome di *il il il il* – possono essere interpretati come atti di esultanza,<sup>32</sup> manifestazioni di consenso, gesti di saluto e anche performances centrali di improvvisate fantasie riservate alle donne, come Piccinini (1888: 109) racconta:

“da ogni capanna, in un lampo si scorgono accorrere ad un punto della piazzetta tutte le ombre, prima accoccolate sugli usci o vaganti come spettri. È stata data la voce d'una *fantasia*... Per coteste donne è un'attrattiva irresistibile, come il ballo per le nostre. E la *fantasia amarigna* incomincia... Una ragazza principia a dondolarsi come l'orso bianco in gabbia ed intuona un versetto come di litanie, battendo cadenzatamente le mani, le altre in faccia a lei ne imitano i movimenti, le voci, i colpi di mano e, intramezzando ai versetti che sfilano in vario ritmo

<sup>30</sup> Ma in Nicoletti-Altimari (1897: 60): “gridi acuti e lamenti incessanti, suoni di zucche coperte di pelle e trilli alternati con voci di ogni tono che discordavano maledettamente”.

<sup>31</sup> Scrive Licata (1884: 292) che le donne Danàchili “accosciate in disparte, gridano acutamente alla maniera di sciacalli feriti” mentre gli uomini “ballando, giocando, fanno sempre atti di guerra, una scherma, si direbbe, di lancia, di pugnale, di scudo”.

<sup>32</sup> Mantegazza (1888: 195): “Le donne urlavano, pare, di contentezza, emettendo un grido speciale, piuttosto gutturale, che ha qualche punto di rassomiglianza con quello del tacchino”.

monotoni e disarmonici, una alla volta, gorgheggiano un trillo chiaro, limpido, acuto, una nota mirabile altissima, che farebbe la fortuna di una donna civile”.

Il “giulivo canto di benvenuto” delle donne è denominato “elelta” da Blanc, sia nell’originale inglese (1868) che nella traduzione italiana (1870).

Successivamente, anche Martini (1891: 74) adotta il prestito definendo l’*hellelta*<sup>33</sup> come “trillo prolungato del quale è difficile dare un’idea: ha del nitrito del cavallo e del canto del galletto” e fornendo così il modello descrittivo ripreso dal Pascoli in chiave poetica nella sua “La sfogliatura” (*Odi e Inni*, 1906), dedicata ai morti di Adua, in cui è “rigno equino, un canto agro di gallo”.

Le sonorità udite e le modalità articolatorie usate per produrle trovano occasionalmente riscontro in tentativi di riproduzione scritta. Sapeto (1857: 219-220) scrive, ad esempio, che alla partenza da un villaggio bilen in cui si era trovato a soggiornare “tutta la popolazione era uscita a farci i suoi commiati ed auguri pel buon viaggio. Le donne dimenando la lingua gorgheggiavano un *la la la la la la* onorevole e prolungato. Io piangeva”.

Corrispondono invece a segnali di allarme i vocalizzi che Cecchi (1886, I: 21) riproduce graficamente descrivendo i *tumulti prodotti dagli irrequieti somali*: “il segnale ne è sempre dato dalle donne coll’urlo di guerra: «*ehu! ehul ehul*» talmente acuto e gutturale che è impossibile imitarlo. Dio vi salvi, se in una contrada incomincerà a sentirsi quell’urlo; in un attimo vi trovate circondato da centinaia d’uomini armati di lancia e di coltello, che si riuniscono al grido di *ohrià! ohrià!* Al quale rispondono con quello di *hoi, hoi!*”.

Se le sonorità inconsuete possono generare inquietudine, bastano invece ingenue e silenziose forme di espressione non verbale a schiudere una dimensione ludica in cui diffidenze e tensioni interculturali si stemperano in emozioni empatiche, come gli esempi seguenti mettono in luce:

“Fra i mille oggetti veduti, una lanterna magica, di cui Mons. Massaja gli aveva spiegato l’uso, destò più particolarmente la curiosità [del Re] e, per provarla, ci invitò per la stessa sera nella sua capanna. V’andammo: erano con lui i suoi paggi di confidenza. La capanna era ampissima e di forma rettangolare e le pareti, intonacate con uno strato di terra imbiancato, si prestavano magnificamente all’infantile divertimento. Ed il Re, tutto inuzzolito di assistere a questo genere di spettacolo, messa da un canto la sua dignità, come qualsiasi uomo privato, giocava or con l’uno or con l’altro dei suoi servi. Le ridicole figure proiettate dalla lanterna sulle pareti divertirono immensamente il Re e i suoi paggi; ed a giuoco finito S.M. mostrò desiderio di avere la lanterna, e noi glie la cedemmo” (Cecchi 1886, I: 167-168).

Fattosi buio, due dei nostri servi ci fanno una pantomima fingendo lo *sciacal* inseguito dal leone: per imitare questo ultimo un ragazzotto si avvolse di quattro cenci, si aggiustò sul capo una pelle in modo da far cadere i due orecchioni e si prese in bocca due bastoncini che accesi all’altro estremo fingevano gli occhi, ed imitando il passo e il grave respirare del re degli animali, percorreva il campo inseguendo il povero cane che per la paura abbajava.

---

<sup>33</sup> La voce, lemmatizzata dal GDLI come “sm. Invar. Deriv da una voce di Galla” con il significato di “Grido di gioia abissino”, compare successivamente in modo occasionale, ad esempio in Paoli (1908: 231 “le donne applaudiscono cogli *hellelta*, sorta di trillo che ricorda quello delle maschere in carnevale”) e in Gamerra (1897: 8) che glossa in nota: “L’*elelta* è una specie di strillo prolungato acutissimo che emettono le donne abissine in segno di saluto ossequente”.

Sono scherzi semplici per chi legge, ma che hanno del grandioso e dell'originale per chi li ha visti nel loro ambiente. (Vigoni 1881: 67-68)<sup>34</sup>

## 9. Conclusioni

Scegliendo di porre il focus di questo lavoro sulle testimonianze di viaggio immediatamente precedenti la fase coloniale ci si è proposti di individuare una fase storico-linguistica di passaggio o di vero e proprio snodo fra *un prima* e *un dopo*: chi si avventurava nel Corno d'Africa in quel periodo partiva da un'Italia che ancora nei fatti non era uno Stato nazionale e si dirigeva verso una destinazione che ancora non era considerata possesso di tale Stato; scriveva le proprie memorie in una lingua di cultura che in molti casi non coincideva con la propria lingua materna e si trovava immerso in un contesto plurilingue in cui quella lingua di cultura era assente, e di cui poco o nulla sapeva.

In questa prospettiva, si è tentato di identificare e analizzare alcuni indicatori rappresentativi – su diversi piani, ma su uno sfondo integratore di taglio etnolinguistico soprattutto – della diversità linguistico-comunicativa percepita dai viaggiatori dell'epoca.

Ciò che, adottando questo paradigma, sembra emergere nelle testimonianze considerate è la presenza di una sensibilità che trasversalmente si manifesta attraverso un genuino interesse nei confronti delle lingue locali. È una sensibilità che si traduce nello sforzo di apprendere o comprendere, almeno in parte, tali lingue; che induce a cogliere la complessa dialettica tra designazioni plurilingui, ridondanti, ambigue, esogene ed endogene come occasione per la formulazione di ipotesi interpretative di fenomeni linguistici e culturali; che nell'esigenza di tradurre in forma scritta strutture e suoni sconosciuti sollecita soluzioni ispirate a principi di riproduzione quanto più possibile fedele di quanto udito; che, conclusivamente, fa prevalere il desiderio di conoscere e comunicare sul fastidio determinato dalle differenze e dalle problematiche dell'interazione interetnica e interculturale.

Saranno sufficienti pochi anni perché le sensibilità degli italiani nel Corno d'Africa cambino radicalmente orientamento. Già a fine secolo le dinamiche del contatto saranno, infatti, reinterpretate alla luce di strategie di economia linguistica come quelle sintetizzate da Bettini (1892: 55-56), che nel ritenere che l'italiano possa “in pochi anni sostituire assai bene, come lingua ufficiale, tanto l'Arabo quanto l'Amarico” osserva, da un lato, che il *miscuglio delle lingue* risulta “di certo assai utile per la tranquillità nostra, perché rende, se non impossibili, almeno difficili i complotti, gli ammutinamenti e le defezioni di massa”; segnala, d'altro lato, che – data la presenza di *ragazzetti* che “son riusciti, con la rapidità propria della loro età, a comprendere assai bene ed a parlare discretamente l'italiano [...] d'ora in avanti converrà esser molto cauti nel parlare italiano davanti agli indigeni, poiché di tali giovinetti havvene ormai un numero assai rilevante”.

Nella progressiva deriva italo-centrica, i plurilinguismi indigeni saranno sempre più osservati come fenomeni da arginare. Per rimediare alla “caotica confusione” delle lingue locali troveranno legittimazione teorizzazioni politico-linguistiche come quelle proposte dal sergente Decio Wolynski (1903), convinto che i 41 codici (“lingue, idiomi e dialetti”) “parlati al giorno d'oggi” in Eritrea, Etiopia e Somalia siano troppi, dato che

---

<sup>34</sup> A proposito di scherzi dedicati all'imitazione di animali, Piccinini (1888: 38) racconta invece: “Ti pare udire il sibilar d'un serpente, il ruggir d'un leone, il mugghiar d'un bufalo: sono giocolieri che imitano con mirabile diletto degli astanti le voci delle fiere”.

“alcuni sono parlati da tribù aborigene, per lo più molto piccole che d'altra parte parlano un'altra lingua generale e propria alla regione entro la quale si trovano; alcuni sono stati chiamati e col nome primitivo e con quello del popolo che attualmente vi abita, tanto da farli ritenere due distinti idiomi, mentre in realtà sono il medesimo; alcuni altri poi tendono a scomparire, soppiantati da altri idiomi parlati da popoli immigrati in seguito; altri infine sono chiamati con nomi differenti, benché parlati da una stessa tribù o una stessa regione” (p. 7).

Troppi sono d'altra parte, secondo Wolynski, anche i sette idiomi che identifica come 'principali' e cita con adattamenti a vari livelli, senza menzionare denominazioni alternative o varianti (*Lingue camitiche: galla, somalo, saho, afar; Lingue semitiche: amarico, tigrino e tigrè*): delle lingue locali, solo l'amarico e il somalo “sono le più necessarie [...] come mezzo temporaneo ed efficace per insinuarci ed entrare pacificamente fra quei popoli per potere facilitare lo scambio delle nostre idee, per conoscerli bene, per agevolare le nostre relazioni politico-commerciali, e per ottenere, per quanto possibile, con la persuasione, quello che qualche volta inopportunamente si fa con la forza, non escluso poi l'altro scopo tendente a diffondere la lingua italiana” (p. 17).

A evidenziare definitivamente lo scarto tra le sensibilità etnolinguistiche che ci si è proposti qui di mettere a fuoco e quelle che nell'arco di pochissimi anni le sostituiranno in un'ottica di graduale sostituzione linguistica possono forse essere sufficienti le conclusioni cui Wolynski giunge, quando afferma che la conoscenza delle lingue locali sarebbe stata necessaria “venti anni addietro”, ma non lo è più nel momento in cui i parlanti che le utilizzano “sono compresi nella nostra colonia Eritrea, ove per effetto dei venti anni d'occupazione si parla e si capisce l'italiano, e quei popoli hanno ormai compreso quali sieno i veri scopi della nostra presenza fra loro”.

## Fonti

- ABBADIE, Arnauld d' (1868) *Douze Ans dans la Haute-Éthiopie*. Paris: Hachette.
- ABBADIE, Arnauld d' (1890) *Géographie de l'Éthiopie : ce que j'ai entendu, faisant suite à ce que j'ai vu*. Paris: G. Mesnil.
- BETTINI, Lionello (1892) “Gl'Idiomi parlati nella nostra Colonia”, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, XXIX-III, V-I: 54-67.
- BIASUTTI, Antonio (1885) *La terra, trattato popolare di geografia universale: L'Africa*. Milano: F. Vallardi.
- BIZZONI, Achille (1897) *L'Eritrea nel passato e nel presente*. Milano: Società Editrice Sonzogno.
- BLANC, Henry J. (1868) *A Narrative of Captivity in Abyssinia*. London: Smith Elder.
- BLANC, Henry J. (1870) *I prigionieri di Teodoro e la campagna inglese d'Abissinia. Relazione del Dottor Blanc, uno dei prigionieri*. Milano: E. Treves.
- BIANCHI, Gustavo (1884) *Alla terra dei Galla. Narrazione della spedizione Bianchi in Africa, nel 1879-80*. Milano: Fratelli Treves Editori.
- BRANCA, Gaetano (1873) *Storia dei viaggiatori italiani*. Roma-Torino-Firenze-Milano: Paravia e Comp.
- CANESTRINI, Giovanni e Riccardo (1886) *Le razze umane. Aggiunta alla traduzione italiana sull'8<sup>a</sup> ed. tedesca di REULEAUX, Franz. Le grandi scoperte e le loro applicazioni. Precedute da un sommario della storia del progresso umano*. Torino: Unione Tipografico-Editrice.

- CECCHI, Antonio (1886) *Da Zeila alle frontiere del Caffà. Viaggi di Antonio Cecchi 1876-82*. 3 volumi. Roma: Ermanno Loescher & C.
- CECCHI, Antonio (1887) *L'Abissinia settentrionale. Le strade che vi conducono da Massaua*. Milano: Fratelli Treves.
- COLIZZA, Giovanni (1889), "Le lingue kuscitiche", *Giornale della Società asiatica italiana*, v. 3. Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei: 128-139.
- CUST, Roberto (1885) *Le lingue dell'Africa*, versione italiana per cura di Angelo De Gubernatis. Milano: Hoepli.
- FASOLO, Francesco (1887) *L'Abissinia e le colonie italiane sul Mar Rosso*. Napoli: Prem. Stab. Tip. di A. Iaselli.
- FRANZOJ, Augusto (1885) *Continente nero: note di viaggio*. Torino: Roux e Favale.
- GAMERRA, Giovanni (1897), *Ricordi di un prigioniero di guerra nello Scioa: marzo 1896 - gennaio 1897*. Firenze: G. Barbèra.
- GATTA L. (1885) "Da Cheren a Chartum". *Nuova antologia di scienze, lettere ed arti*. Seconda Serie LII. Roma: Direzione della Nuova Antologia: 255-288.
- ISSEL, Arturo (1872) *Viaggio nel Mar Rosso e tra i bogos (1870)*. Milano: E. Treves Editore.
- LEJEAN, Guglielmo (1866) "Viaggio in Abissinia (1862-1863)". Estratto da *Il giro del mondo. Giornale di viaggi, geografia e costumi* V: 127-179.
- LEJEAN, Guillaume (1872) *Voyage en Abyssinie exécuté de 1862 à 1864*. Paris: Hachette.
- LICATA, Giovanni B. (1884) "Sei mesi ad Assab", *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 2-9: 284-301.
- MANTEGAZZA, Vico (1888) *Da Massaua a Saati: narrazione della spedizione italiana del 1888 in Abissinia*. Milano: Fratelli Treves.
- MARTINI, Ferdinando (1891) *Nell'Affrica italiana. Impressioni e ricordi*. Milano: Fratelli Treves.
- MASSAIA, Guglielmo (1857) *Missione e viaggi nell'Abissinia di Monsignor Guglielmo Massaia*. Torino: Tipografia P. De-Agostini.
- MASSAIA, Guglielmo (1885-1895) *I miei trentacinque anni di Missione in Alta Etiopia*. 12 volumi in 6 tomi. Milano: Tipografia di San Giuseppe.
- MASSAIA, Guglielmo (1895). *In Abissinia e fra i Galla. Dalle memorie del Cardinal Massaja*. Firenze: Tipografia di Enrico Aiani.
- MATTEUCCI, Pellegrino (1880) *In Abissinia. Viaggio di Pellegrino Matteucci*. Milano: Fratelli Treves.
- NARETTI Giacomo, *Diari 1856-1881*. In *Giacomo Naretti alla corte del negus Johannes IV d'Etiopia* a cura di Alberto Sbacchi e Gino Vernetto. Ivrea: Associazione di Storia e Arte Canavesana, 2004.
- NIOLETTI ALTIMARI, Arnaldo (1897) *Fra gli Abissini: ricordi di un prigioniero nel Tigrè*. Roma: E. Voghera.
- PAOLI, Renato (1908) *Nella colonia Eritrea: studi e viaggi*. Milano: Fratelli Treves.
- PENNAZZI, Luigi (1887) *Dal Po ai due Nili: Massaua, Keren, Kassala*. 2 volumi. Modena: Antica Tipografia Soliani.

- PERINI, Ruffillo (1893) *Manuale teorico-pratico della lingua Tigrè*. Roma: Società geografica italiana.
- PIAGGIA, Carlo (1879), “Una veste reale del Dar-Fertit. Nota di C. Piaggia”, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, XIII, XVI: 169-173.
- PICCININI, Giuseppe (1888) *Guerra d’Africa*. Roma: Perino editore.
- RAFFRAY, Achille (1876), *Afrique Orientale: Abyssinie*. Paris: E. Plon et CIE.
- RAGAZZI (1888) “Relazione del viaggio dallo Scioa ad Harar”, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, III-I: 66-80.
- ROBECCHI-BRICCHETTI, Luigi (1890) *Lingue parlate, somali, galla e harari: note e studi raccolti ed ordinati nell’Harar*. Roma: Società Geografica Italiana.
- ROHLFS, Gerhard (1883) *Meine Mission nach Abessinien*. Leipzig: Brockhaus.
- ROHLFS, Gerhard (1885) *L’Abissinia*, edizione italiana dedicata a S. M. Umberto I. Milano: Vallardi.
- SAPETO, Giuseppe (1857) *Viaggio e missione cattolica fra i Mensâ, i Bogos e gli Habab: con un cenno geografico e storico dell’Abissinia*. Roma: S. Congreg. Di Propaganda Fide.
- SAPETO, Giuseppe (1879) *Assab e i suoi critici*. Genova: Stabilimento Pietro Pellas.
- SCARAMUCCI, Francesco – GIGLIOLI, Enrico H. (1884) “Notizie sui danakil e più specialmente su quelli di Assab”. *Archivio per l’antropologia e la etnologia* 14-1: 17-25.
- VIGONI Pippo (1881) *Abissinia. Diario di un viaggio*. Milano: Ulrico Hoepli.
- WOLYNSKI, Decio (1903). “Glottologia coloniale (Lingue e dialetti parlati nell’Eritrea, nell’Etiopia e nella Somalia)” Estratto da *L’Italia coloniale. Rivista mensile* 4-5, IV-1.

## Bibliografia

- CARDONA, Giorgio R. (1990) *I linguaggi del sapere*. Roma-Bari: Laterza.
- CARDONA, Giorgio R. (2006) *Introduzione all’etnolinguistica*. Torino: UTET.
- COLOMBARA, Filippo (2019) *Raccontare l’impero: una storia orale della conquista d’Etiopia (1935-1941)*. Udine-Milano: Mimesis Edizioni.
- DURANTI, Alessandro (1992). *Etnografia del parlare quotidiano*. Roma, Carocci.
- DURANTI, Alessandro (2021). *Antropologia del linguaggio*. Nuova edizione a cura di Aurora DONZELLI. Milano: Meltemi.
- ELLI, Alberto (2017) *Storia della Chiesa Ortodossa Tawāhedo d’Etiopia*. Milano: Edizioni Terra Santa.
- FALOPPA, Federico (2011). “Identità e alterità nella lingua italiana. Alcuni appunti a margine del centocinquantenario dell’Unità d’Italia. In BRERA, Matteo e PIROZZI, Carlo (a cura di) *Lingua e identità: a 150 anni dall’unità d’Italia*. Pp. 199-222. Firenze: Cesati.
- FRANC, Eric (2022) “La categorizzazione etnica e gli etnonimi. Questioni teorico-metodologiche fra presente e passato” *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIV/1: 331-378.

- GDLI – *Grande Dizionario della Lingua Italiana* (1961-2002, *Supplemento 2004 e Supplemento 2009*) fondato da Salvatore BATTAGLIA, successivamente diretto da Giorgio BARBERI SQUAROTTI. Torino: UTET.
- GHEDINI Giacomo (2023) *Da «selvaggi» a «moretti»: Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*. Firenze, Firenze University Press.
- GUAZZINI, Federica (2002) “Storie di confine: percezioni identitarie della frontiera coloniale tra Etiopia e Eritrea (1897-1908)”, *Quaderni storici, Rivista quadrimestrale* 1: 221-58.
- YAQOB, Beyene (2011) “I Prestiti Italiani in Amarico e Tigrino”, *Rassegna Di Studi Etiopici* 46: 97–140.
- KIFLEYESUS Abbebe (2001) “Bilin: Speaker status strength and weakness”, *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente* 56-1: 69-89.
- LEVA, Antonio Enrico (1969) *Il contributo italiano alla conoscenza delle lingue parlate in Africa (dal Cinquecento al primo sessantennio del secolo XX)*. Roma: Istituto poligrafico dello Stato.
- MINERVINI, Laura (1992) “L’Africa Nera del Rinascimento: viaggiatori, lingue e popoli”, *Belfagor* 47-5: 577-92.
- PUCCHINI, Sandra (1999) *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*. Roma: Carocci.
- PAPOTTI, Davide (2003) “Attività odepórica ed impulso scrittoria: la prospettiva geografica sulla relazione di viaggio”, *Annali d’Italianistica* 21: 393-407.
- REVELLI, Luisa (2022) “L’italiano nell’interazione interetnica del contesto eritreo: fonti storiche e testimonianze contemporanee”, *Education et Sociétés Plurilingues* 52: 59-72.
- RICCI, Laura (2005) *La lingua dell’impero. Comunicazione, letteratura e propaganda nell’età del colonialismo italiano*. Roma: Carocci.
- SBACCHI, Alberto e VERNETTO, Gino (2004) *Giacomo Naretti alla corte del negus Johannes IV d’Etiopia*. Ivrea: Associazione di Storia e Arte Canavesana.
- SIEBETCHEU, Raymond (2021) *Diffusione e didattica dell’italiano in Africa. Dal periodo (pre)coloniale agli scenari futuri*. Pisa: Pacini.
- SURDICH, Francesco (2003) “La rappresentazione dell’alterità italiana nei resoconti degli esploratori italiani di fine Ottocento”. In COLIN, Mariella et LAFORGIA, Enzo R. (a cura di), *L’Afrique coloniale et postcoloniale dans la culture, la littérature et la société italiennes*. Pp. 41-60. Caen: PUC.
- SURDICH, Francesco (2015), “Approcci interdisciplinari alla letteratura di viaggio: bilancio di un ventennio di studi e di ricerche in Italia”. In D’ASCENZO, Annalisa *Geostoria – Geostorie*. Pp. 41-60. Roma: CISGE.
- SURUN Isabelle (2006a), “L’exploration de l’Afrique au XIX<sup>e</sup> siècle : une histoire pré coloniale au regard des postcolonial studies”, *Revue d’histoire du XIX<sup>e</sup> siècle* 32: 21-39.
- SURUN Isabelle (2006b), “Du texte au terrain : reconstituer les pratiques des voyageurs (Afrique occidentale, 1790-1880)”, *Sociétés & représentations*, 21 : 213-223.



VAN DEN AVENNE, Cécile (2012) “« De la bouche même des indigènes ». Le statut de l'informateur dans les premières descriptions de langues africaines à l'époque coloniale”, *Glottopol* 20: 123-141.