

ETHNORÊMA

Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO XIX - N. 19 (2023)

www.ethnorema.it

Ethnorêma, dal greco *ethnos* ‘popolo, etnia’ e *rhêma* ‘ciò che è detto, parola, espressione’, ma anche ‘cosa, oggetto, evento’. Nella linguistica pragmatica *rema* sta ad indicare la parte di una frase che aggiunge ulteriore informazione a quello che è stato già comunicato (il *tema*).

Ethnorêma, from the Greek words *ethnos* ‘people, ethnicity’ and *rhêma* ‘what is said, word, expression’, but also ‘thing, object, event’. In linguistics, *rheme* indicates the part of a sentence that adds further information about an entity or a situation that has already been mentioned (the *theme*).

Ethnorêma è la rivista dell’omonima associazione. L’associazione senza scopo di lucro Ethnorêma intende promuovere attività di studio e ricerca nel campo linguistico, letterario, etnografico, antropologico, storico e in tutti quei settori che hanno a che fare, in qualche modo, con le lingue e le culture del mondo.

Ethnorêma is the journal of the association of the same name. The Italian non-profit association Ethnorêma works to promote study and research activities in the fields of linguistics, literary enquiry, ethnography, anthropology, history and in all those sectors which have to do, in some way, with the languages and cultures of the world.

Direttore responsabile/Editorial Director: **Moreno Vergari**

Comitato di redazione/Editorial Staff: **Danilo Faudella, Paola Giorgi, Marco Librè, Barbara Rolleri, Moreno Vergari, Roberta Zago.**

Comitato scientifico/Editorial Board: **Giorgio Banti** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Flavia Cuturi** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Silvia Dal Negro** (Libera Università di Bolzano), **Gianni Dore** (Università di Venezia “Ca’ Foscari”), **Aaron Hornkohl** (University of Cambridge), **Gianfrancesco Lusini** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Ilaria Micheli** (Università degli Studi di Trieste), **Brian Migliazza** (SIL International), **Anna Maria Painsi** (Università degli Studi di Verona), **Antonia Soriente** (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), **Rainer Voigt** (Freie Universität Berlin), **Massimo Zaccaria** (Università degli Studi di Pavia).

Valutazione ANVUR: Classe A (Area 14/B2)

La rivista è disponibile gratuitamente in rete, scaricabile dal sito www.ethnorema.it.

The journal can be viewed and downloaded free of charge at www.ethnorema.it.

Le opinioni espresse negli articoli firmati sono quelle degli autori.

All views expressed in the signed articles are those of the authors.

OPEN ACCESS POLICY & COPYRIGHT

Gli autori dei manoscritti accettati per la pubblicazione concedono il diritto di pubblicare il loro testo elettronicamente e archivarlo rendendolo consultabile in permanenza. Il copyright rimane agli autori, che possono ripubblicare i propri articoli online, citando la fonte. Agli autori non sono richiesti contributi per la pubblicazione degli articoli.

Authors of manuscripts accepted for publication assign to the editors the right to publish their text electronically and to archive and make it permanently retrievable. Copyright remains with the authors, who can post their articles online, citing the source. No fees are charged for submitting or processing of any article.

Gli utenti hanno il diritto di leggere, scaricare, copiare, distribuire, stampare o effettuare dei link ai testi completi degli articoli.

The users have the right to read, download, copy, distribute, print, search or link to the full texts of the articles.

Quest’opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale 3.0 Italia.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution – Non Commercial 4.0 International License.

© Ethnorêma, 2023

ISSN 1826-8803

Registrazione n. 1/05 del 28/10/2005 presso il Tribunale di Tortona

ETHNORÊMA

Lingue, popoli e culture

Rivista annuale dell'associazione Ethnorêma

ANNO XIX - N. 19 (2023)

www.ethnorema.it

INDICE / CONTENTS

Articoli /Articles

- CRISTINA NICOLINI – *Dialogues of Discomfort and Inclusion: Metaphorical Images of HIV/AIDS in Swahili plays*1
- HENRY TOURNEUX – *Quelques réflexions sur la phytopharmacopée peule du Diamaré (Cameroun)*.....25
- VALENTINA FUSARI – *Scandalo al sole. La vicenda dell'Orfanotrofio De Cristoforis di Massawa (1889-1891)*.....43
- GIACOMO CARUSO – *Forging bonds, dispelling evil. The Sinhalese Tummase Dane ritual*73
- LUISA REVELLI – *Lingue e parlanti dell'Abissinia precoloniale: testimonianze etnolinguistiche nei resoconti di viaggio italiani*95

Recensioni /Reviews

- Moreno Vergari (ed.) with the contributions of Ahmesaad Mohammed Omer, Giorgio Banti, Gianni Dore, Moreno Vergari and Roberta Vergari (2022). *Housing and Dwelling among the Saho-Speaking Communities of Eritrea and Ethiopia. History, Anthropology and Lexicography*. (Graziano Savà)129
- Emanuele Ertola, *Il colonialismo degli italiani: storia di un'ideologia*. (Massimo Zaccaria).....134
- Federica Saini Fasanotti, *Vincere! The Italian Royal Army's Counterinsurgency Operations in Africa*. (Massimo Zaccaria).....137

Segnalazioni/Libri ricevuti (a cura di Moreno Vergari)

- Ismael Ibrahim Mukhtar, *Milestones in the History of Islam in Eritrea*..... 141
- Graziano Savà, *Grammatica introduttiva della lingua amarica*.....141

Sally Hayden, *E la quarta volta siamo annegati. Sul sentiero della morte che porta al Mediterraneo*142

Dialogues of Discomfort and Inclusion: Metaphorical Images of HIV/AIDS in Swahili plays

Cristina Nicolini

Università per Stranieri di Siena

cristina.nicolini@unistrasi.it

ABSTRACT

This interdisciplinary study, which includes medical anthropology and semiotics, analyses knowledge of HIV/AIDS in Swahili plays from Tanzania. The analysis focuses on a semiotic and epistemological exploration of metaphors and other rhetorical devices used to speak about causes, symptoms and treatments for HIV/AIDS. The in-depth exploration of the culturally contextualised metaphorical images, created to refer to HIV/AIDS, is also conducted according to the multi-generic narrative strategy of the selected playscripts. The linguistic devices reflect not only an anthropological perspective, in which diverse additional therapies co-exist in a therapeutic continuum, but also an epistemological approach, where Afrocentric knowledge can be diluted. In other words, aesthetic and narrative devices illustrate clash and co-existence of plural epistemologies of healing.

The selected plays are the following titles: *Ushuhuda wa Mifupa* ('the Testimony of the Bones', Ngozi 1990); *Kilio Chetu* ('Our lament', MAF 1995); *Giza* ('Darkness', Jilala 2004); *Kilio cha Jeska* ('Jeska's Cry', Mghanga 2004); *Orodha* ('The List', Reynolds 2006); *Mwalimu Rose* ('The Teacher Rose', Mghanga 2007); *Judges on Trial* (Nyoni 2009) and *The Monster* (Chikoti 2009); *Zimwi la UKIMWI* ('The Beast', Morgan 2010); *Anaona Anasikia* ('He sees and hears', Abeid 2014); and *Embe Dodo* ('The Small Mango', Makukula 2015).

The final objective of this study will be to demonstrate how Swahili literature develops and communicates not only Afrocentric knowledge about HIV/AIDS, but also a philosophy of inclusion for plural heterogenous ways of knowing.

Keywords: *Swahili literature; Swahili plays; African philosophy; therapeutic metaphors; sociolinguistic; epistemologies of healing; magical realism; HIV/AIDS; philosophy of inclusion; Afrophone literatures; Afrocentric knowledge*

DOI: 10.23814/ethn.19.23.nic

1. Introduction: HIV/AIDS an illness represented through the arts

In Tanzania, HIV/AIDS, in Swahili *VVU/UKIMWI* (*Virusi Vya Ukimwi/Ukosefu wa Kinga MWIlini*, 'the virus that causes the lack of body defences') was officially reported for the first time in 1983, precisely in the Kagera region, in the North-Western part of the country (Ilfie 2006). The virus hit the region in a critical time, during the aftermath of the Tanzania-Uganda conflict (1978-9), also known as the Kagera war, because it was the most affected region being at the borders between the two countries.

Nowadays, according to figures¹, HIV/AIDS still affects about 4.8% (about 1.7 million people live with HIV/AIDS) of the Tanzanian population aged between 14-49 years old. The female population (6.3%) is disproportionately more affected in comparison with the male one (3.9%), and what is of concern is that the 80% of all new HIV infections involves adolescent girls (Dr Joyce Nyoni 2022²). The virus also presents a strong regional variation from the 0.5% in Zanzibar to the 11.4% in Njombe.

The HIV/AIDS outbreak had a strong impact on the whole country and generated more than any other epidemic a proper “culture of AIDS” (Barz & Cohen 2011). Indeed, the epidemic challenged and transformed established social patterns and ritual customs (Mutembei 2001; 2009; 2011a) as well as knowledge of HIV/AIDS was conveyed through the arts. Undeniably, VVU/UKIMWI ‘infected’ Swahili literature widely; at first, it appeared in oral literature and poetry (Mutembei 2001; 2009; 2005), then it spread in all Swahili literary genres including theatrical performances and drama (Mutembei 2011a,b; Nicolini 2016; 2022a), novels (Nicolini 2022a,b; Mutembei 2015; Bulaya 2016; Krüger 2004; Muriungi 2005), as well as digital media (Mutembei 2014; Omari 2011). At first, poetries circulated and were published in Swahili newspapers such as *Majira* (‘The Time’), *Mzalendo* (‘The Progressist’), *Mtanzania* (‘The Citizen’) as well as in Luhaya newspapers *Ijawabonere* (‘Come and see for yourself’) and *Rumuli* (‘The Torch’) composed in both Haya³ and Swahili language (Mutembei 2011b: 257). Afterwards, the first publications in prose dealing with HIV/AIDS were Clemence Merinyo’s short story *Kifo cha AIDS* (‘Death from AIDS’, 1988) and Yusuf Khalfani’s *Kifo cha Huzuni* (‘Death from Sorrow’, 1991).

The first objective of this paper is to examine metaphorical images of HIV/AIDS and the representation of “illness as metaphor” (Sontag 1990), between the natural and the supernatural realms, with the aim to overcome discrimination and discomfort through humanism. Another objective will be to demonstrate how Swahili plays can be an arena to show the co-existence of plural epistemologies by mixing and interlacing diverse codes in the dialogical interactions.

2. HIV/AIDS in Tanzania: interlacing social-anthropology, biomedicine and epistemology

In this section, HIV/AIDS will be analysed through the interlacing of socio-anthropological perspectives, biomedical conceptualization and philosophical thoughts.

Through the lens of social anthropology, HIV/AIDS in Tanzania is interpreted and represented in connection with two parallel yet interlaced concepts: *uchawi* (witchcraft) and *uganga* (healing⁴), which are the two opposite sides of the synesthetic power of magic (Stroeken 2012).

Illnesses are divided according to their causes, which can be: natural sources; human practices (sorcery); or the intervention of “non-human actants”, spirits and disembodied entities (Langwick 2011: 21; 151ff), such as the Islamic spirits from the coasts (*majini*), the evil spirits from the inlands (*mapepo*), demons (*mashetani*), and spirits of the ancestors (*mizimu*). Likewise, HIV/AIDS can be caused by God (*UKIMWI wa Mungu*);

¹ Sources: www.nacp.go.tz and www.data.worldbank.org/indicator (last accessed on 8-12-2022); Tz-HIV-AIDS_Fact_Sheet_Sep_2020, www.usaid.gov; Joint United Nations Programme on HIV/AIDS (UNAIDS), Databook 2021; HIV and AIDS fact sheet | UNICEF United Republic of Tanzania (last accessed on 22-12-2022).

² International Science Council: “The state of HIV/AIDS research in Africa: An interview with Dr. Joyce Nyoni for World AIDS Day” (1-12-2022).

³ Ethnologue classification: Haya [HAY] <https://iso639-3.sil.org/code/hay>

⁴ On the concept of *uganga* as “knowledge, skills and practice” see Acquaviva (2018).

by sexual relationships (*UKIMWI wa kawaida*); and by sorcery and witchcraft (*UKIMWI wa mazingira ya kichawi*) (Olsen & Sargent 2017: 5).

For instance, generational curses known as *chira*, in the Luo⁵ culture (Dilger 2008), or *bakuntumile* among the Haya people (Mutembei 2009), bring about “*bahati mbaya*”, bad luck and misfortune (Hussein 1988) that hits the whole family and kinship of a cursed individual, who was accused of the transgression of ancestral rules and/or of the breaching of taboos (Dilger 2008). Particularly, *chira* manifests itself as a “wasting disease” with both symptoms (skin diseases, diarrhoea, weight loss, until death) and causes (illicit sexual intercourses) similar to AIDS (Dilger 2008: 220; Geissler & Prince 2007: 136; Ongalo et. al. 2017). Thus, *chira* became HIV/AIDS’s literary double in the anglophone novel written by Marjorie Macgoye, *Chira* (1997):

Chira is a misfortune which befalls one because of an evil deed in the past - *gima rach matimoreni nyime ni mar rach ma isetimo chien*. It is also seen as a misfortune on one following one’s conduct in breaking a taboo (Macgoye 1997: 69). “[...] *chira*, that if you did something forbidden, the evil would be seen in the wasting away of your body (Macgoye 1997: 46) [...] *Richo e makelo chira* - it is sin that causes the wasting disease. That is, you know... (Macgoye 1997:49) [...] But there was a new culture of silence (Macgoye 1997: 51).

To sum up, *chira* is a trivalued metaphor meaning the wasting disease (HIV/AIDS), the generational curse, and a linguistic device to cover the taboo; a literary myth is thus produced.

Conversely, the positivist epistemology of science and modern medicine deals with HIV/AIDS by building upon three pillars: condom use, HIV testing and ARV Therapies. HIV/AIDS in Tanzania also triggered an “epidemic of NGO’s” (Smith 2014: 165), for educational projects and prevention campaigns are mainly managed by NGOs (Dilger 2012; 2010; Marsland 2007; Langwick 2008). The phenomenon known as “NGO-ization of the Health Sector” (Dilger 2012: 61) has been a consequence of both the cut in the expenditure and the privatisation of the health sector, following from the post-independence policies⁶ applied in the country, which excluded those people who could not afford to pay from the access to treatment.

The initial clash between the dominant scientific knowledge and local knowledge of HIV/AIDS (Offe 2001; Back 2006; Askew 2015) pushed local artists to draw on “Africa-centred knowledges” “entangled, contextual and contingent” (Cooper & Morrell 2014: 3). “Africa-centred Knowledges” (Cooper & Morrell 2014) represent a “third Africa-centred” space included in the middle of the “bad place”: “the meta-code of Eurocentrism (scientific universal wisdom)” and the “immovable rock”: “the cultural code of Afrocentrism (local knowledge, traditions, beliefs, embodied knowledge)” (Cooper & Morrell 2014: 2 - 6).

Therefore, I argue that knowledge, as an uncountable signifier and signified, works as a prism through which people can not only perceive the multifaceted reality and the existence of plural ways of knowing, but also interpret the phenomenal world through cultural relativity.

The third-Africa centred space is reflected, from an anthropological perspective, into a “therapeutic continuum”, consisting of diverse medical modalities or “medical

⁵ Ethnologue classification: Dholuo [luo] <https://iso639-3.sil.org/code/luo>.

⁶ Firstly, in the 1980s, the SAPs (Structural Adjustment Programs), then the neoliberal reforms of the 1990s that introduced the free market in the country (Lugalla 1995; Mbilinyi 1993; Brooks and Kessy 2017; Sanders 2001).

pluralism” (Olsen & Sargent 2017; Langwick 2008). In fact, patients firstly entrust the traditional healers, diviners and/or herbalists, who have a homeopathic and holistic vision of the illness, before recurring to the allopathic medicine of the hospitals. *Uganga* (‘traditional healing’⁷) is a practice between “culture and science” (Nichols-Belo 2018: 732), which represents the “coexistence of multiple bodies” (Langwick 2008: 437), and which blurs the boundaries between tradition and modernity through the figure of the “modern traditional healers” (Marsland 2007).

Similarly, from an epistemological perspective, literature embeds the “epistemological miscellanea” characterising metaphorical images (Nicolini 2022a). This “epistemological miscellanea” can be addressed according to three approaches; the natural world as well as local rituals and beliefs; the spiritual realm of the supernatural; and the scientific realm of modern medicine. These three approaches cover in turn three categories of meaning: the aetiology of the illnesses; consequences, symptoms, and treatments; as well as emotions engendered by the illness (Nicolini 2022a).

3. Methodologies to explore HIV/AIDS through aesthetic devices and narrative strategies

This section describes the theories through which both aesthetic and narrative devices isolated in the Swahili plays will be examined in the case study. Indeed, the “veiled speech of *mafumbo*” (Vierke 2012: 278) in Swahili dramas are not only strategies of “self-protection and safeguarding of the equilibrium into one’s own community”, but also a “decorative tool and a cognitive instrument” (Vierke 2012: 278).

Firstly, “the source of all representations is to make something unfamiliar familiar” (Moscovici 2000: 37). Anchoring and objectification are the two processes that generate social representations. Anchoring is the process by which unfamiliar concepts are compared/interpreted with common sense shared values, norms and beliefs, setting them into a familiar context; then, the anchored product that is still something abstract becomes objectified into a concrete content (Moscovici 2000).

Secondly, “metaphonymy” (Goossens 1995) is a linguistic device where metaphor (similarity between two conceptual domains) and metonymy (contiguity in the same conceptual domain) are intertwined. Thus, both a metaphorical image and a concept that stands metonymically to the main conceptual domain are linked by the same sign.

Furthermore, analysing HIV/AIDS as a metaphor means to distinguish between two levels of understanding: “direct” which is the basic level of metaphor that implies a concrete meaning, and “indirect” which is the person’s perception (Mutembei 2001: 117). For example, *eyembe/maembe* as direct meaning refers to animal horns used by sorcerers as divinatory instruments (Reynolds-Whyte 1997). Indirectly, the horns contain an *eyembe*, a mythical supernatural capricious spirit (Mutembei 2001: 117ff). Likewise, *juliana* is a trademark symbolised by an eagle, which hints at both the American power and the origin of HIV/AIDS as caused by the practice of sorcery to curse the black-market traders of the brand. The second-hand clothes sold at the black market are also believed to be the source of transmission for skin diseases that are HIV/AIDS opportunistic infections. *Juliana* refers also to the promiscuous traders (also known in Haya as *Abekikomela*), dealing over Tanzanian borders, who are perishing from AIDS, because they indulge in sexual pleasures (Mutembei 2001: 118-36; 2009).

⁷ Traditional healing practices were institutionalised in Tanzania by “the Traditional and Alternative Medicine Act (TM&AMA)” in 2002, and by the foundation of “The Party of Healers and Midwives who treat naturally (CHAWATIATA)” in 2007 (Nichols-Belo 2018: 732-3).

Lastly, I argue that the metaphors that adorn Swahili dramas on HIV/AIDS can be interpreted as “therapeutic metaphors” (Gordon 2017). A “therapeutic metaphor” to work effectively must be, firstly, “isomorphic”: in an equivalent relationship with the actual problem situation (Gordon 2017: 42). Secondly, “connecting strategies” are employed to bridge the problem with a solution (Gordon 2017: 48), leading to a “reframing” of the experience or behaviour from painful and unpleasant to potentially useful and valuable (Gordon 2017: 51). Moreover, in relation to behaviour, “Satir categories”, which both describe the style in which a content is communicated and affect its character, can be instrumentalised. Therefore, metaphors can be strategically employed to switch Satir category in a communication to affect the whole experience and to change audience’s behaviour (Gordon 2017: 69). Any metaphor is a “verbal representation of an experience” (Gordon 2017: 9). Indeed, people represent experiences via “representational systems”: those sense modalities that are available to human beings to know and represent the experience; this is done through the sensory portals of sight, audition, kinesthesia, olfaction and taste (Gordon 2017: 98). This phenomenon is also known as the “philosophy of embodied realism”: reason is embodied via sensorimotor system (Lakoff & Johnson quoted in Serig 2006: 230). Precisely, environmental stimuli are organised in classes of experience which are described in terms of “sub-modalities” (smaller units of perceptions *e.g.* colour and form are sub-modalities of vision; fragrance of olfaction; pitch and timber of audition; texture and temperature of kinaesthetic) (Gordon 2017: 129-131). Sub-modalities in one system can shift to an “equivalent” sub-modality in another representational system or “a sub-modality in one class becomes associated with a sub-modality in another class”: “a cross-over effect” (Gordon 2017: 134-5). Those pairs of “equivalent or cross-over sub-modality” can be grouped to generate “patterns of synaesthesia” (Gordon 2017: 137). “Synaesthesia refers to the ability of sensory discriminations originating in one sense modality to evoke patterned perceptual experiences in another sense modality” (Gordon 2017: 137). “Those representational systems cross-over at the sub-modality level are incorporated into metaphors” (Gordon 2017: 140), which operate “intra-dimensional shifts of sub-modality or synesthetic shifts” (Gordon 2017: 146). Changing the way in which we represent an experience leads to a different response in people’s behaviour (Gordon 2017: 128). “That process of going back through our world models in order to make sense out of our experiences is called the *Transderivational Search*” and this is indeed what makes metaphors powerful agents of change (Gordon 2017: 18-9). Therefore, therapeutic metaphors aim to trigger conscious or unconscious *Transderivational Search* that assists a person to handle a problem (Gordon 2017: 20).

In addition to metaphorical images, epistemological observations can be diluted from the narrative canvas. The narrative strategy known as “the marvellous real” (*lo real maravilloso*, Carpentier 1995: 131) or “marvellous realism” (*el realismo maravilloso*, Chiampis quoted in Warnes 2005a: 5), which has been rendered in Swahili as *uhalisia-mazingaombwe* (Khamis 2003; 2005; 2007a,b), draws on endogenous cultural and belief systems (Faris & Zamora 1995). In other words, “a culturally non-western way of thinking relating to the world” (Warnes 2009) such as a “world of omens and curses typically African” (Cooper 1998).

Through the mode of narration of magical realism, the supernatural is accepted as natural: “the denaturalisation of the real and naturalisation of the marvellous” (Chiampis quoted in Warnes 2005a: 5), and both the natural and the supernatural appear as non-contradictory: “never managing to arrange themselves into any kind of hierarchy”

(Slemon quoted in Faris 2004: 48). Thus, magical realist texts present an “irreducible element” of magic that cannot be explained according to Western empirically based rules (Faris 2004: 7), yet it is “given, accepted, but not explained” (Marquez quoted in Faris 2004: 7). Those texts portray episodes of “ordinary enchantments” (Faris 2004), where the phenomenal world merges into different spiritual realms.

4. Analysis of Swahili Plays on HIV/AIDS

After Tanzanian independence, dramatists and playwrights from the University of Dar es Salaam launched “the experimental drama” (*tamthiliya za majaribio*), which was aimed to link modern and globalised dramatic influences with traditional elements of East African performing arts (Mlama 2003a,b), and thus creating the “modern Swahili theatre” (Bertoncini et al. 2009; Lihamba 2004). The Swahili dramatic experimental phase was characterised by the incorporation of storytelling and poetic forms into the dramatic scripts, and it was described as “*hadithi*-like theatre” (Fiebach 1997; Hussein 1976) or “poetic theatre” (Ricard 2000; Bertoncini et al. 2009).

The very first historical drama (*tamthiliya*) on HIV/AIDS is *Ushuhuda wa Mifupa* (‘the Testimony of the Bones’, Ngozi 1990). This drama was composed by Ibrahim Ngozi in response to a call launched by the NACP (National AIDS Control Programme) in cooperation with BASATA (National Council of Arts). The manuscript won the BASATA prize in 1989 and was published in 1990 (Mutembei 2011a,b; 2015; Nicolini 2016; 2022a). This play deals with the history of HIV/AIDS (origins, ways of transmission, symptoms and prevention) and was inserted as part of the compulsory syllabus of Swahili literature in secondary schools. Later, it was replaced by *Kilio Chetu* (‘Our Lament’ MAF 1995), which is a play focused on the rights of children to be educated on reproductive and sexual health issues.

Additionally, among the most important and popular dramas on HIV/AIDS in Tanzania, I collected the following plays written in both Swahili and English: *Giza* (‘Darkness’, Jilala 2004) and *Kilio cha Jeska* (‘Jeska’s Cry’, Mghanga 2004), both published by the Angaza Initiative Project (AMREF); *Orodha* (‘The List’, Reynolds 2006) composed by a dramatic arts teacher to be performed by the Dar es Salaam Young People Theatre and *Mwalimu Rose* (‘The Teacher Rose’, Mghanga 2007), both published in a series of Educational Narrative on HIV/AIDS; *Embe Dodo* (‘The Small Mango’, Makukula 2015); the two anglophone plays *Judges on Trial* (Nyoni 2009) and *The Monster* (Chikoti 2009), which are part of a collection of plays and tales written by students and staff of the University of Dar es Salaam; *Anaona Anasikia* (‘He sees and hears’ Abeid 2014); and *The Beast* (Morgan 2005), written by a Kenyan medical doctor, and translated in Swahili as *Zimwi la UKIMWI* (lit. ‘The Ghost of HIV/AIDS’, Morgan 2010) (see also Nicolini 2022a; 2016).

Giza deals with socio-political corruption, failure of the health care system, and unfaithfulness. It tells the story of a young bridegroom, who bribed a doctor at the hospital to cheat the HIV test and thus infecting his bride. *Kilio cha Jeska* deals with economic and gender inequality, encourages HIV testing before marriage, and denounces patriarchal legacies that allow arranged marriages and gender-based violence. For instance, victims of abduction, as *Jeska*, are recognised as wives and women are compared to a field to be plough with HIV: *Umefanikiwa kuvuna. [...] Huyo ndio mke wako* (You have harvested well. She is indeed your wife, Mghanga 2004: 29). *Orodha* denounces the risk for female teenagers deceived by sugar-daddies or victims of paedophilia and also urges to break the silence on HIV/AIDS issues. *Mwalimu Rose*

denounces the harmful consequences of the bad administration of socio-economic power by cruel men. *Embe Dodo* exposes illicit sexual networks which affect adolescent girls. *Judges on Trial* and *The Monster* are two supernatural and allegorical tales claiming the importance of social unity and cooperation to fight against social issues such as HIV/AIDS. *Anaona Anasikia* urges to break the silence, not to be deaf and blind testimonies of the virus transmission; instead, the adults should provide the youngest with a good example. *Zimwi la UKIMWI* comments on HIV/AIDS through a “voice” (*Sauti*) that acts as a psychotherapist and promotes music therapy in HIV/AIDS education campaigns.

4.1. A marvellous-real reading of Swahili plays on HIV/AIDS: an epistemology of *jujuology*

I argue that Swahili plays on HIV/AIDS can be analysed through the lens of magical realism. In fact, the plays use a “mode of narration that naturalizes or normalizes the supernatural” (Warnes 2009; 2005b), which appears as perfectly normal and then is accepted as ordinary. Besides this, all the four principles listed by Faris (2004: 7) are respected. The plays are set in the “phenomenal world”, “unsettling doubts” emerge, “different realms” are merged and entangled, and finally the disruption of “time, space and identity” takes place.

Firstly, the plays are rich in flashbacks and flashforwards. Secondly, being a multi-generic media, drama inserts intervals of storytelling, as an enchanted play inside the play, as well as *ngoma* ritual performances and songs, which interrupt the ordinary flow of dialogues, blur the lines between natural and supernatural realms, and disrupt the time setting. Finally, characters’ identities and bodily performances oscillate between sickness and health as well as between human and non-human ontological presences.

The allegorical and atemporal *hadithi*, fairy tales, told in *Kilio Chetu* and *Ushuhuda wa Mifupa*, as a play inside the play, not only convey sociocultural and ethical messages (Bettelheim 1976), but also move the setting from the real to the marvellous – the realm of *ajabu* (‘marvellous’).

Mtambaji: “Hapo zamani za kale paliondokea kisiwa kimoja kikubwa sana. [...] Dubwana likaleta balaa kisiwani.” (MAF 1995: 1)

Narrator: “Once upon a time, there was a big island. [...] A **ghostly giant** suddenly brought **misfortune and calamity** to the island⁸”

Mtambaji: “Ikafika mwaka mmoja huo tukaona ghafla vifo vya ajabuajabu vingivingi vikaanza kutokea. Kadhalika tukaanza kusikia habari za ajabu ajabu [...] Nasema balaa kubwa!” (Ngozi 1990: 3 - 4)

Narrator: “I’ll start my narration at the very beginning...”; “There came a year when we suddenly witnessed many **extraordinary deaths**. We started hearing about **weird [marvellous] news!**” [...] I would say **calamity!**”

Fairy tales are made up of realistic and unrealistic features, which respectively provide information about both the external world (socio-cultural code) and inner unconscious processes taking place in an individual (Bettelheim 1976: 25). Moreover, fairy tales, like psychoanalysis, were created to teach people about the problematic nature of life; living by fighting against the struggles of life is unavoidable, it is indeed part of human existence (Bettelheim 1976: 13).

⁸ All the translations from the original Swahili texts into English in this paper are mine. All emphasis added mine.

Furthermore, not only tales, but also traditional life-cycle rituals represent a liminal space where the instability of the boundary between the natural and the supernatural emerges (Warnes 2009: 140). Indeed, the play *Ushuhuda wa Mifupa* starts with the sound of traditional African dance (*milio ya ngoma*) performed by skeletons (*mifupa*) risen from the dead to give their testimony about history and knowledge of HIV/AIDS. *Kilio Chetu* begins with the *hadithi* told by the traditional narrative authority of *Mtambaji*. The narrator tells an allegorical frightening tale about *dubwana*, the ghostly giant of AIDS. *Orodha* is introduced by *vifani*, the living dead, moaning during the protagonist's burial ceremony celebrated at the 'rhythm of the drums characterising African dances' (*mapigo ya ngoma za Kiafrika*). *Kilio cha Jeska* and *Giza* begin with a funeral ceremony commented respectively by *Mkuu wa Msafara* (the head of the funeral caravan) or *Kichaa* (the fool). Finally, *Embe Dodo* begins during the traditional dance (*ngoma ya asili*) performed for the female rite of passage celebrated for the protagonist *Mwali* (initiated maiden) (Nicolini 2022a).

Thus, in Swahili plays, the oxymoron of magical realism is embedded in the combined epistemology of *jujuology*:

Ninyi hamjui jujuology? (Ngozi 1990: 5)

Would you tell me that you don't know what *jujuology* (the science of witchcraft and superstition) is?

The term *jujuology* (Ngozi 1990: 5) indeed intermingles two diverse epistemes: witchcraft and science. In fact, *juju*, fetishes or amulets, are the symbols of the traditional spiritual belief systems in West Africa and the suffix "-ology", stemming from a Greek root, is the representation of the positivist epistemology of science (Mutembei 2013; 2015).

4.2. An Intermittent Continuum of Plural Epistemologies of Healing

Intermittent clashes of different epistemologies of healing, which I call elsewhere a "ping-pong effect" (Nicolini 2022a,b), characterise and fill into a therapeutic continuum, which includes modern scientific medicine performed at the hospitals as well as traditional healers (*mganga wa jadi/kienyeji*), diviners (*mwaguzi, mpiga ramlì*), herbalists (*mganga wa mitishamba*), and spirit possession rituals such as "ngoma (drums) cults of afflictions" (Janzen 1992). Those additional therapies, which are not exclusive but complementary, are aimed to alleviate discomfort and to heal people from at least the ailment related to HIV/AIDS opportunistic infections. However, HIV/AIDS remain an incurable illness:

Bw. Makoma: "Mganga wangu karibu ametumia dawa zote, ameshindwa."
(Mghanga 2007: 65)

Mr. Makoma: "My healer has tried every treatment, yet he has failed!"

"Fedha zote zitaishia kwa waganga.[...]Ugonjwa huu hauna tiba hata ya kuombewa!" (Ngozi 1990: 16)

"All our money will end with the healers. [...] This disease has no cure, not even by prayers!"

Notwithstanding, not only are both hospitals and traditional practitioners incapable of curing HIV/AIDS effectively, but privatised health structures are also not accessible

for those who cannot afford to pay. Beside this, some local practitioners make profit from the situation as well.

“Madaktari ndio hao, hawana utu pesa ndio utu wa mtu” (Jilala 2004: 21).

“Such are the doctors; they have no humanity, their human values are based on money”

“Waganga na waganguzi! Wapi! Mtoto anazidi kunyong’onyea tu” (Ngozi 1990: 13)

“Healers and **their superiors!** Useless! The girl’s weakening is worsening”

Mganga wa jadi: “Njoo dawa njoo. Loo! Inakataa. Vua gauni, vua tu usiogope ni dawa” (Mghanga 2007: 59)

The traditional healer: “Come cure, come here! Ay! It refuses. Get undressed, just get undressed, don’t worry, it’s part of the treatment!”

Healers are particularly effective in treating opportunistic infections, but when the situation deteriorates, prevention and education offered by NGOs come into play.

Mw. Rose: “Twende tukaangalie Angaza. Ni muhimu kujua afya zetu.” (Mghanga 2007: 66)

Rose: “Let’s go to the **Angaza Project** (AMREF) for HIV testing. It is very important to know our health condition”.

In addition, Islamic and Christian faith healers have their role to play for those who believe that prayers can heal (Dilger 2001a,b; 2007). However, in the plays those preachers called to exorcise *pepo mbaya* (malicious demon) are often debunked as *“Mhubiri wa uongo!”* (False preachers, Ngozi 1990: 16):

Mw Rose: “Ukristu ni mchana, usiku kila mtu ana mambo yake.”

Bw. Makoma: “Kweli dini ni mchana, usiku shetani” “Mimi nina mganga wangu special” (Mghanga 2007: 56-7)

Rose: “Christianity is daytime; at night everybody minds their own business.”

Mr Makoma: “That is the truth, during the day we are religious, during the night the devil rules” “I have my special healer”.

Mchungaji: “Pepo hili ni pepo baya sana, pepo lenye nguvu.” (Mghanga 2007: 71).
“Nakuamuru toka wewe pepo mchafu! [...] Nasema toka, potea, shindwa kwa jina la Yesu!” (Mghanga 2007: 74)

The pastor: “This **demon** is a dangerous one, a really powerful demon”. “I order you, bad spirit, to get away from here! [...] I say get out, get lost, be defeated in the name of Jesus!”

In the end, patients and their relatives, after having tried all herbal remedies and divinatory practices available, yet without succeeding, must accept the diagnosis of HIV-testing and the ARVs therapy:

“mtoto kala mzizi ya aina yote” (MAF 1995:35)

The boy has eaten roots of every kind.

“waganga wamemaliza makombe yao yote” (MAF 1995: 35)

The healers have finished all their medicine pots.

“*huko hospitali wataalamu wamekuja na matokeo haya ya kutisha*” (MAF 1995: 34)

There at the hospital the experts come out with that dreadful result.

4.3. *Epistemological Miscellanea*: Encounters of plural codes between the Natural and the Supernatural

Metaphors in Swahili literature on HIV/AIDS (Mutembei 2001; 2009; 2011a,b) are vessels for plural codes: the natural, the supernatural, and the scientific, which intermingle together inside the narrative in the form of an “epistemological miscellanea” (Nicolini 2022a,b). The playwright’s objective seems to be to overcome feelings of discomfort and unsettling, by moving gradually towards the design of an environment of inclusion and co-existence. In the following subsections, I will thoroughly analyse all metaphors, connected to HIV/AIDS, ill people and related issues, diluted from the selected Swahili plays.

The code of the Natural

HIV/AIDS is metaphorically represented as pertaining to the natural realm that is rooted in people’s unconscious and connected to animistic traditions as well as to endogenous beliefs. Myths and traditional belief systems capture the link between “the dead, the living, and the unborn”, which are all considered to be aspects of the natural world (Egya 2020: 68).

Firstly, *balaa*, which means natural catastrophe, plague, misfortune, is one of the commonest metaphors that implies all the social and physical devastating effects of HIV/AIDS, as shown in the following examples: *Dubwana likaleta balaa kisiwani* (A ghostly giant suddenly brought misfortune and calamity to the island, MAF 1995:1); *hili ni balaa sawa na gharika!* (This is a natural calamity like a flood! Ngozi 1990: 19) (see also *balaa* ‘plague, misfortune’ in Mghanga 2007: 62 and in Abeid 2014: 5; or *total balaa* and *janga la kitaifa* ‘national calamity’, Morgan 2010: 13).

HIV/AIDS can be sometimes linked to traditional rituals and costumes, which have been undergoing multiple transformations since the advent of HIV/AIDS (Setel 1999; Hasu 1999). For instance, traditional initiation rituals that implies shaving, body piercing and circumcision started being criticised, because they became a source of the virus transmission, as exemplified by the character of *Ngariba* (Ngozi 1990; Mutembei 2011a). Thus, *ngoma* (traditional ritual dances or drums, Mghanga 2007: 76) is a metaphor for HIV/AIDS and it can also be a “style” of passing away because of AIDS (*kaondoka kwa style hiyo*, Jilala 2004: 31).

The powers of nature can be dangerous and uncontrollable: *gharika* (a flood, Ngozi 1990: 19) is a metaphor that hints at the way through which AIDS kills people like a flood that rapidly overwhelms inhabitants and devastates the surrounding environment (Mutembei 2001; 2011b: 263). Sometimes other living beings can be unfriendly towards humans; thus HIV/AIDS can be caused by *kumwa na nge* (to be pricked by a scorpion, Ngozi 1990: 8), which is a metonymy for the HIV transmission or other sexually transmitted infections (Mutembei 2011b: 263). Likewise, HIV is like a *mbwa*, a dog, who has enough teeth to bite people (Morgan 2010: 12). Bacteria and parasites are also involved such as *mdudu* (an insect, Mghanga 2007: 76). This natural metaphor, by undergoing social representation processes (Moscovici 2000), firstly objectifies the invisible HIV virus to a visible insect; then, the alien antibody is anchored to a devastating yet common parasite infesting banana plants, which are at the base of Haya

people economy and diet (Mutembei *et al.* 2002: 3; Mutembei 2001). The metaphor works also as an analogy: the virus ravages human bodies like the parasite chews banana plants and leaves.

A popular euphemism in literature is *kukanyaga nyaya* (stepping on live wires, MAF 1995: 5). This is a “metaphtonymy” (Goossens 1995; Mutembei 2001: 23 -24): both a metaphor for HIV/AIDS, and a metonymy for AIDS opportunistic skin diseases: the wires, which cause an electric shock, are connected to skin wounds, burning and herpes zoster (*mkanda wa jeshi*, Jilala 2004: 34) caused by HIV/AIDS. Moreover, ‘electricity/electric power’ (*umeme*) is an analogy that hints at the rapidity through which people die from AIDS (Mutembei 2001: 113). Conversely, *Giza* (darkness, Jilala 2004: 1; see MAF 1995: 16) is another example of “metaphtonymy”: a metaphor for HIV/AIDS – the darkness that covers and switches off the light of life - and a metonymy for both the deadly effect of HIV/AIDS and its cause: darkness as ignorance of sexual health issues.

In addition, crossovers at the sub-modality level are also involved to generate HIV/AIDS metaphors as shown below:

Sauti: Waje waonje tamu na chungu ya maisha (Jilala 2004: 22)

Voice: Let them come into this world and test **the sweet and sour** of life.

“Ibilisi wa chachu ndani ya embe dodo bivu lenye kunukia na hicho kitanda chako ndilo jeneza lako na hiyo shuka yako ndiyo sanda yako” (Makukula 2015: 18)

Iblis is the bitterness inside a small and ripened mango, which has a beautiful smell, and that bed of yours is your coffin as well as those sheets of yours are your shroud.

The metaphors above illustrate synesthetic shifts from taste: sweetness and bitterness, to vision and olfaction, which are represented by the good smell and the attractive beauty of the perfect form of a ripened mango. Mango is also both a metaphor for a young maiden and a metonymy for her firm breasts; here, another shift also includes touching a steady beautiful female body.

Finally, all those sensory portals are abruptly shut down by the oblivion of physical sensations that is death covered by a shroud. Likewise, the cry: *VAENI SANDA!* (Put on a shroud! Ngozi 1990: 21) employs the image of a shroud, which represents the Islamic burial tradition, to refer metonymically both to the deadly effect of AIDS and to the virus transmission via blood contacts.

The code of the Supernatural

In the plays, the supernatural and the marvellous are naturalised and accepted as part of the everyday routine in common people’s lives. Furthermore, spiritual and otherworldly ontologies convey valuable non-scientific ways of knowledge in the form of an “irreducible” and indeterminate third element (Faris 2004; Rettovà 2021a).

Mtu anawarudisha misukule nyumbani, atashindwa nini tena? (MAF 1995: 36)

[Speaking about a diviner]: a man sending *zombies* back home, what else can he fail to do?

“Kila mtu akawa na lake: mara jini, wengine mzimu huo” (MAF 1995:1)

“Everyone had their own interpretation: one time it was a *jinn*; others thought of an **ancestral spirit**.”

“Kuna mtu kamroga...pengine rafiki msichana mwenye wivu” (Reynolds 2006: 25)

There is someone who cursed him... perhaps a jealous female friend.

“*Ukimjua mchawi na ukamkemea*” (Mghanga 2007: 65)

If you know a **witch**, go and call her.

Culturally particular social representations of HIV/AIDS are imbued with magic elements and supernatural ontologies, including both the practice of witchcraft or sorcery (curses and bewitchments) and non-human spiritual creatures:

Mtambaji: “Dubwana likaleta balaa kisiwani. Kila aliyeguswa na Dubwana alidhurika. Watu walitoka upele, wengine waliharisha, mara nywele kunyonyoka na vifo vikafuatia. Watu walipukutika, wakapukutika kama majani ya kiangazi” (MAF 1995: 1)

Narrator: “The **ghostly giant** spread calamity onto the island. Each person who was touched by the phantom was harmed. People started being affected by sours, diarrhoea, the hair falling off, and death followed. People were falling off, **falling off like summer leaves.**”

The isomorphic representation contained in the quotation above is based on the metaphorical pair of *Dubwana* (ghostly giant, MAF 1995: 1) and *kizuka* (a ghost or widow, MAF 1995: 4). These two metaphors imply an interesting opposition between the illness, which is associated with a giant, by using the -ji/ma- noun class of the Swahili language⁹ that works for augmentative, whereas the person affected by AIDS is reduced to a non-human creature using the -ki- class that is used for inanimate objects or as a diminutive. Thus, we have a synesthetic shift from a supernatural, huge and powerful creature that represents the illness, while the ill person is reduced to an inhuman, tiny and dried thing. The verb *kupukutika*, ‘to fall off’ (see also: “*Vijana [...] wazee wanapukutika*”, ‘the young and the old are falling off’, Ngozi 1990: 2; Jilala 2004: 5; “wiped out” Nyoni 2009: 113) is a metaphor meaning to die (Mutembei 2011b: 263). People are represented as dried leaves that fall off, because they die in great numbers and their ‘corpses can be collected’ as dried leaves (“*vifo vikawazoea*” MAF 1995: 3). Here, the natural and the supernatural are combined.

Curses and jinns are thrown by jealous or angered witches such as *juju* (curse or voodoo practice, Mghanga 2007: 76); *jini likakemewe* ‘to rebuke the Islamic evil spirit’ (Mghanga 2007: 66; see MAF 1995: 1); *amelogwa [...] UKIMWI umemkumba* (she was bewitched [...] AIDS wasted her, Abeid 2014: 22). HIV/AIDS is *kirusi cha kutisha* (the dreadful virus, Reynolds 2006: 43) and *gonjwa*, a massive and severe illness, which is represented by giant demons or monstrous evil creatures:

UKIMWI, Majitu yanaenda pekupeku tu hayajali! (AIDS, giants who walk barefoot [without wearing condoms] without caring, Mghanga 2007: 53). In this sentence, *Majitu*, means giants or genies, in the augmentative noun class (ma-) and is a metaphor for HIV/AIDS. Besides this, the metaphor also includes the analogy (Turner 1974) ‘to walk barefoot’ that stands for having unprotected sexual intercourses.

Dubwana lile likaendelea kuwadhuru! (The ghostly giant of AIDS keeps hurting the children, who lack sexual health education, MAF 1995: 3); *lile Dubwana limetanda kama utando wa buibui* (that giant overcast like a spider’s web, MAF 1995: 16). This rhetorical figure is a combination of metaphor and analogy (Maranda quoted in Turner 1974: 290-1): the ghostly giant is a metaphor for HIV/AIDS. The giant infects children,

⁹ Cf. Bertoncini (2009).

who lack sexual health education, having unprotected sexual intercourses with them. Additionally, the ghostly giant, via cross-over sub-modalities, is described as driving the youth into the dark (*giza*), which represents the lack of knowledge and its consequences.

The conflict of a common person with a giant or a genie in fairy tales, for instance in the tale of the fisherman and the genie from *One Thousand and One Nights*¹⁰, usually implies the cross-cultural topic that children fear adult people's authority exercised towards them as well as and their punishments for disobedience (Bettelheim 1976: 32). The tale also teaches that if you cannot beat a giant in strength, you can do so by being cleverer than he is (Bettelheim 1976: 32). This analogically suggests that HIV/AIDS cannot be defeated, but it can be prevented.

The exclamation: “*kuna mtu hapa ofisini kanitupia pepo*” (there is someone here at the office who has cursed me, Mghanga 2007: 65), contains a “metaphonymy” (Goossens 1995), where *pepo* (demon) is a metaphor for HIV/AIDS, and also a metonymy explaining the source of virus transmission that, in this case, is a sorcerer who has thrown a demon at the victim. Moreover, “*pepo* (demon) *la namna hii hula chakula cha mtu tumboni* (this kind of demon consumes the food inside the human's intestine, Mghanga 2007: 65); the analogy illustrates the mythical aetiology of the illness that is caused by vampires, who suck vital lymph from human bodies, who start suffering from diarrhoea, vomiting, and lose body weight until they die for consumption.

The horrific and the uncanny, on the one hand, trigger feelings of abjection (Kristeva 1982); on the other hand, they are vessels of knowledge. However, the antinomy with the unsettling in Swahili plays tends to be resolved by acceptance and inclusion of the supernatural (Chanady in Faris 2004).

“*The beast, zimwi, ukimwi*” (the beast, the ogre, Aids; Morgan 2010:1); *nimemezwa na zimwi [...] kizazi chote kimefagiliwa* (I have been swallowed by a dreadful ghost [...] the entire offspring has been swiped away by AIDS! Morgan 2010: 81). The otherworldly and folkloristic ontology of *zimwi* in the augmentative class is another double for AIDS and a metonymy for the massive disruption caused by it, which brings *jehanamu*, the Gehenna on earth (Morgan 2010:41) like *ufagio unaofagia hadi mavani. Ufagio wa mauti mithili ya garimoshi lisilo na vizuizi* (A sweep that sweeps away worn-out clothes until death. A sweep of death like a train without barriers, Morgan 2010: 3).

HIV/AIDS is also represented by *nduli* (Morgan 2010: 13) the mythological creature of a two-headed snake. Likewise, the inhabitants of the fictional country of *Panajambo* cried that: “They were eaten by the monster” (Nyoni 2009: 105). Indeed, the “swallowing monster¹¹” is believed to be a cultural peculiarity in the Bantu language folklore (Dseagu 2021). Furthermore, the monster imagery is connected to post-traumatic stress, the “monster is symbol and metaphors for unspoken and/or unprocessed personal or cultural trauma and fears” (Hamilton 2020). In Chikoti's allegorical tale, as a play inside the play, “the nameless Monster” (always capitalised in the play; Chikoti 2009: 63), which represents the ontology of HIV/AIDS, lives in the “sweet tea” prepared by a woman, so it is a curse prepared by a female witch. The curse cannot be revoked even by taking all the treatments available in the village “from the roots of the tree to the highest leaves” (Chikoti 2009: 64). Finally, HIV/AIDS is depicted as a “strange creature” (Nyoni 2009: 110); “a witch, more devilish and satanic than the wizard of OZ”; “It has got many faces, many colours; it's visible and sometimes invisible” (Nyoni

¹⁰ The Swahili Islamised coasts were influenced by Arabic storytelling traditions (Bertoncini *et al.* 2009).

¹¹ Cf. *Khodumodumo* ‘great noise’ the onomatopoeic name in Basotho language (Dseagu 2021).

2009: 108). It appears like a monster that transforms all humans into ghosts: “only ghosts will remain” (Nyoni 2009: 115).

HIV/AIDS overcomes the borders between human and non-human; hence, not only supernatural ontologies (monster and evil spirits), which represent the illness, but also the horrific depiction of wounds, skin diseases, wasted bodies, and corpses can become symbols of “abjection” (Kristeva quoted in Creed 2007). “Abjection” is the human reaction caused by the loss of distinction between the self and the other (an object representing a taboo) (Kristeva 1982). Often wasted bodies of HIV/AIDS victims, especially female reproductive bodies, become symbols of abjection (Creed 2007) as strategies to persuade people to prevent the infection, by protecting themselves and changing behaviour. Particularly, people affected by AIDS sometimes appear dehumanised in the semantic class of inanimate objects: *anaonekana mwembamba kama kichokoa meno* (she/he is as skinny as a toothpick, Morgan 2010: 45), as well as opportunistic skin diseases and conditions are used to raise awareness and promote prevention, as illustrated in the following examples:

Anapata utando mweupe mdomoni [...] matezi shingo nzima [...] ngozi yake ikaanza kuota ukurutu (Ngozi 1990: 13). [...] *Madonda mwili mzima.* (Ngozi 1990: 14)

She started suffering from **canker sore** [aphthae] [...] **swollen lymph glands** all over her neck. [...] her skin started suffering from **acne**. [...] The entire body was full of **ulcers!**

Mama Furaha: “Malengelenge yalifumka sehemu zote za ngozi yake. Mitoki...na alianza kupungua uzito kwa kasi.” (Reynolds 2006: 21)

Mama Furaha: “Blisters appeared everywhere on her skin. Inflammation of glands...and she started losing weight rapidly.”

Suzi: Akafunua nguo kunionyesha sehemu zake za siri, alikuwa na vidonda. Ni nyama tu alioza. (Jilala 2004: 13)

Suzi: She uncovered her clothes to show me her genitals, she had **sores**. The flesh was septic.

Mapele! Kuhara! Vichaa! Vifua! (Sores /pustules! Diarrhoea! Dementia! Tuberculosis! Ngozi 1990: 1)

Watu walitoka upele (people start suffering from **skin rash/eczema/dermatitis**, MAF 1995: 1; *majipu*, ‘boils’, Abedi 2014: 15)

Conversely, the metonymy *homa* (fever, Ngozi 1990: 13; Abeid 2014: 15), by referring to a light symptom, is employed to give some hope to the ill people (Kandagor 2013: 99).

The code of Science and Modern Medicine

HIV/AIDS brings about *utatanishi*, complications (Morgan 2010: 6), in the form of not only psychophysical opportunistic infections, but also social complications such as stigma and discrimination: *ukimwi ni ubaguzi* (AIDS is discrimination, Morgan 2010: 69). Therefore, the plays are committed to promote the progress of modern medicine, to encourage safe sex as well as to support awareness campaigns, distribution and use of condoms, HIV-testing and ARV’s therapy. According to scientific vocabulary, HIV/AIDS is “UKIMWI”, as the most widespread non-metaphorical name appearing in

the plays, or *virusi* (*vya UKIMWI*), otherwise the HIV virus is also called *Viini* (nuclei, Mutembei 2015: 189).

The issue of safe sex is addressed by stereotyping the behaviour of young boys who have sex *pekupeku* (barefoot, MAF 1995: 19) and enjoy themselves “not eating the sweet in its wrapping” (*pipi na ganda lake*, MAF 1995: 19); they rather prefer to have a full-contact experience “shaving their partners” (*mnyonyoe manyonya*, MAF 1995: 24) (Mutembei 2011b). Young boys complain about the effect of condoms during sexual activities (*kuna nazi*, grating a coconut, Reynolds 2006: 26): “*kondomu kunakulinda dhidhi ya slim [...] lakini Mabuti yamepoa MOTO!*” (Condoms protect you from AIDS, but **boots** (condoms) cool down the fire of excitement [and the risk of HIV/AIDS]!” Reynolds 2006: 26). However, condoms protect from *moto*, which is also a metaphor for HIV/AIDS that melts away all the body defences: “*virusi vinavyoondoa kinga mwilini?*” (the virus that sweeps away all the body defences, Abedi 2014: 13). Therefore, the plays urge to: “*Tumia mipira, ni kinga bora!*” (Wear **condoms!** They are the best **prevention** you can get! Ngozi 1990: 18) or *mfuko wa kuhifadhia embe dodo* (the envelope to preserve the small mango, Makukula 2015: 8) as protection (*kinga*, Makukula 2015: 6). Alternatively, *kondomu* (condoms, Reynolds 2006: 25; Mghanga 2007: 16) are called by the name of a popular trademark brand *Salama* (safety, Mghanga 2007: 16), which in literature has become a metonymy for the effect of having safe sex with condoms. Otherwise, *female condoms za kizungu* (the **European** intrauterine devices, Mghanga 2007: 18) are also promoted (Nicolini 2022a).

Modern scientific medical devices are intermingled with the supernatural, and thus, condoms become “shoes” to be worn in order not to “walk barefoot”, because there is “a monster” lurking in the darkness, which is ready to assault and invade human bodies: *Some of us walked barefoot, and the monster pierced and poisoned their legs; “It is the monster who is killing you, put on shoes when walking and never fight the monster unprotected”* (Nyoni 2009: 112).

Finally, dysphemistic slogans of NGO awareness campaigns focused on carefree sex are quoted: “*Unaringa? Umepima – Giza*” (Are you (sexually) wandering around? Check your health – Darkness, Jilala 2004: 18). Lastly, in the unlikely event of HIV positivity, there will be the chemical creation of *KEMRONI. Kiboko ya Ukimwi!* - ARVs therapy, the “whip” against HIV/AIDS (Ngozi 1990: 20).

4.4. Therapeutic Metaphors to Change Behaviour

Extramarital affairs, prostitution, unsafe sex with multiple partners, described as *ndoana* (to be hooked by a prostitute, which also means to be hooked at the HIV/AIDS hook, Jilala 2004: 31) are the main AIDS-related risky sexual behaviour discussed in the plays.

Dereva lazima uwe na spea taya (Ngozi 1990: 8)

A long-distance driver must be with a spare tyre/a mistress along the road.

Mtani: Eti mtoto wa shule, Makalikiti alikuwa na duka. [...] Duka la mwili wake. (Ngozi 1990: 15)

Joker: Imagine a school-age girl, Makalikiti had a business. [...] **The business of her own body.**

Mtambaji: “[...] wanasema kuwa amekufa kwa Slimufiti...”

Mtani: “*Alikuwa akiumwa Acha Iniue Dawa Sina [A-I-D-S]! Ndiyo Acha Iniue Dogodogo Siachi [A-I-D-S]! Makalikiti alikuwa anaumwa Eidisi! VVU/UKIMWI!*” (Ngozi 1990: 15)

Narrator: “[...] they are saying that she was suffering from *Slim fit* (the disease which makes people thinner)”

Joker: “She was ill from “**Let it kill me, I have no cure**”, yes, “**Let it kill me, I can’t give up having sex with chicks**”. *Makalikiti* was suffering from *Eidisi* (Swahilization of AIDS)! **HIV/AIDS!**”

Sex related metaphors oscillate in between a euphemistic and dysphemistic use (Fernandez 2008) such as respectively *ajali kazini* ‘an accident at work’, and *duka* meaning ‘transactional sex’ (Mutembei 2011b). Alternatively, the dysphemistic *malipo ya ufuska* (the payment for prostitution, Jilala 2004: 8), or *tuzo ya ukimwi* (the prize of Aids, Morgan 2010: 82), and the euphemistic *mauti kwa vibiringoma* (death from the short dress of a prostitute, Morgan 2010: 23) can be found. Thus, the solution suggested will be: *MMII* (*mke mmoja-mume mmoja*, ‘one wife and one husband’, Ngozi 1990: 20).

Anglicisms or pidgin words are also used to mix modernity and tradition, science and local culture, such as the acrostics A-I-D-S, *eidisi*, and *slim* or *slim fit* that is a euphemism based on visual representation.

“*Katibu katika ofisi ya daktari kanambia ana huu ugonjwa wa AIDS! Wanauita slim kwa sababu ugonjwa wenyewe hukufanya ukondeane*” (Reynolds 2006: 25)

The villager: “The secretary at the doctor’s office told me that she is suffering from this **disease of AIDS!** It is also called *slim* because the disease makes you all skin and bones”.

Especially traditional proverbs, which undergone the “*ukimwishaji*” (Mutembei 2007), AIDS-tisation effect, and which have been transformed in meaning and structure to convey knowledge of HIV/AIDS, blame people for taking risk behaviour.

Mtani: *Nzi kufia kwenye kidonda si haramu.* (Ngozi 1990: 17)

Joker: **For a fly to die in a wound-that it is feeding on- is not illicit.**

Joker: But “**after all you got what you wanted**” as a result of sexual indulgence (**for a fly is not illicit to die in a wound!**)

Mtambaji: *Kweli kufa kufaana.* (Ngozi 1990: 17)

Narrator: It is indeed true that **to die is a benefit to the living!**

Mama Suzi: *MUMEO NINAYE MAKAPERA WANA UKIMWI* (MAF 1995: 9)

Suzi’s mother: I have my husband; the unmarried men have AIDS.

The plays encourage people to change their behaviour via sensory perceptions: “*Anaona, Anasikia*” (‘the kid sees and hears (learns)’, Abeid 2014: 19). Moreover, the plays urge people to speak out loudly, and not to hide the HIV infection by being deaf and blind testimonies, but to take care of their own kids, who are imitating adults’ behaviours, by setting a good example.

Since “*Elimu ni kinga*”, knowledge is prevention/protection (Morgan 2010: 81), Morgan (2010: back cover) designs his play as a sort of psychotherapy séance, where the choral voice acts as a psychotherapist, while suggesting the use of music therapy.

Indeed, music works as a hypnotic suggestion: patients after trance, by recalling the music, recall a post-hypnotic suggestion that influences their emotional behaviour, and it helps to change their behaviour (Kelly 1993; Nicolini & D'argenio 2017). Therapeutic metaphors, characterised by synesthetic shifts, reframe the experiences and activate a *transderivational search* for safe behaviour (Gordon 2017).

The final synesthetic shift in the plays occurs from abjection for the horrific and uncanny to complementarity and inclusion; an inclusion which merges different realms, diverse cultural codes and intermingles human and non-human ontologies so as to foster humanity. In fact, the loss of human values is loudly denounced:

Watu wote wamegeuka kuwa Wanyama, ubinadamu hakuna (Jilala 2004: 16)

All persons have become animals, there is no longer humanity.

In the end, those plays draws on the philosophy of “*utu bora*” (‘ideal humanity/humanism’, Robert 1968): “the ideal personhood/humanity as manifested in normative conduct” (Masolo 2019: 33; 2010), which means that the human ontology is defined by “being as a community”: “*mtu ni watu*” - I am a human being because we are a community of human beings; or “*mtu ni utu*”: “humans can only become fully human in and through community” (Rettovà 2020: 32). Lastly, the character of “the Teacher” teaches people about humanity: “*By sacrifice, I meant we all leave our differences aside and work for the same goal, making sure that the Monster loses the battle. [...] each of you is a protector of the other [...] each one of you has a responsibility of insuring that victims have that sense of belonging.*” (Chikoti 2009: 71).

5. Conclusion

I argue that through the aesthetic devices of metaphors and the narrative strategy of magical realism, Swahili dramas on HIV/AIDS contribute to create an inclusive environment of co-existence among plural epistemologies of healing, scientific and non-scientific ways of knowing, as well as among diverse ontologies between the natural realm of science and the marvellous realm of spirituality and the supernatural, which is included.

I also argue that the **philosophy of inclusion**, supported in the plays through the epistemological miscellanea and the magical realist narrative, can be framed inside the “Global South” movement called “Epistemologies of the South” (Santos 2014): multiple epistemologies which engender a new process of production and validation of valuable knowledges, both scientific and non-scientific, and new relations among them (Santos 2012: 51).

For instance, the Bolivian philosopher Javier Medina theorised the concept of “*el tercer incluido* - the included third” suggesting an “epistemology of inclusion or indeterminacy” (Medina 2011; Rettova 2021a: 322). Medina postulated that theory by drawing from the native American thought systems of “*suma qamana*”, also known in the Spanish translations as *buen vivir* (‘good life’) or *vivir bien* (‘live well’), which he mixed and interlaced with the quantum physics principle of indeterminacy: “*el efecto/estado T2*”, where antagonistic strengths encounter one another, generating a third natural strength that is the synthesis of both, and which is not excluded, yet included (Medina 2011; Rettova 2021a: 319-323; Rettovà 2021b: 33-34). Furthermore, the Nigerian philosopher Jonathan Chimakonam as exponent of The Calabar School of Philosophy, postulated “*Ezumezu* logic” (2019) a trivalent and three-valued logic aimed

at inclusion for the middle third element, which rejects the Aristotelian binary and two-valued logic of exclusion. The Igbo¹² notion of *ezumezu* is a context-dependent and intermediate value and a “point of complementation” (Chimakonam 2019). The “three-valued system of *ezumezu*” also postulated a truth-glut principle of “epistemic-complementarity” and “value-complementarity” (Chimakonam & Chimakonam 2023: 326, 335), according to which an intermediate value indeed maintains a balance between opposed values. Through this truth-glut and three-valued logic even the notions of “good and evil are not contradictory but complementary” (Chimakonam & Chimakonam 2023: 337). This is also applicable for obtaining a complementary inclusion of the natural and the supernatural as well as the phenomenal and the spiritual.

In conclusion, I argue that the formation of a specialised aesthetic language of HIV/AIDS, which I isolated from the plays, is meant to overcome feelings of discomfort in connection with the disease in favour of an inclusive dialogue based on inclusion and integration of ‘plural’ knowledge.

References

- ABEID, Mehta (2014) *Anaona Anasikia*. Dar es Salaam: Mathews Bookstore.
- ACQUAVIVA, Graziella (2018) “Healing and Spirituality in Tanzania: The *mganga* figure between literature, myths and beliefs.” *Kervan* 22: 145-167.
- ASKEW, Kelly M. (2015) “‘Eat Squid Not Fish’: Poetics, Aesthetics, and HIV/AIDS in Tanzania.” *Journal of African Cultural Studies* 27 (3): 255-76.
- BARZ, Gregory and Judah M. COHEN, eds. (2011) “The Culture of AIDS: Hope and Healing Through the Arts in Africa”. In BARZ Gregory and Judah M. COHEN (eds.), *The Culture of AIDS in Africa*. Pp. 3-19. Oxford: Oxford
- BECK, Rose Marie (2006) “Popular Media for HIV/AIDS Prevention? Comparing Two Comics: Kingo and the Sara Communication Initiative”. *The Journal of Modern African Studies* 44 (4): 513-41.
- BERTONCINI, Elena (2009) *Kiswahili kwa Furaha: corso di lingua swahili*, tomo I. Roma: Aracne Editrice.
- BERTONCINI-ZUBKOVA, Elena, Mikhail D. GROMOV, Said KHAMIS and Kyallo WAMITILA, eds. (2009/1989) *Outline of Swahili Literature*. Leiden & Boston: Brill.
- BETTELHEIM, Bruno (1976) *The Uses of Enchantment. The meaning and importance of fairy tales*. New York: Alfred Knopf.
- BROOKS, Murrell L. and Ambrose T. KESSY (2017) “Neo-liberalism and the State: Lessons from the Tanzania Coffee Industry”. *The African Review: A Journal of African Politics, Development and International Affairs* 44 (2): 1-28.
- BULAYA, Joviet (2016) *Mandhari na Usawiri katika Riwaya ya Kiswahili 2000 –2010*. PhD Thesis, Dar es Salaam: University of Dar es Salaam.
- CARPENTIER, Alejo (1995) “The Baroque and The Marvellous Real”. In FARIS Wendy B. and Lois PARKINSON ZAMORA (eds.), *Magical Realism. Theory, History, Community*. Pp. 89-108. Durham & London: Duke University Press.
- CHIKOTI, Anna (2009) *The Monster*. In OSAKI, Lilian and Lisa Maria B. NOUDEHOU (eds.), *Tell Me Friends: Contemporary Stories and Plays of Tanzania*. Pp. 57 – 73. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.

¹² Ethnologue classification: Igbo [Ibo] <https://iso639-3.sil.org/code/ibo>

- CHIMAKONAM, Jonathan O. (2019) *Ezumezu: A System of Logic for African Philosophy and Studies*. Springer Nature.
- CHIMAKONAM, Jonathan O. and Amara Esther CHIMAKONAM (2023) "Examining the logical argument of the problem of evil from an African perspective". *Religious Studies* 59: 326–339.
- COOPER, Brenda (1998) *Magical Realism in West African Fiction*. London & New York: Routledge.
- COOPER, Brenda and Robert MORREL (2014) "Introduction. The Possibility of Africa-Centred Knowledges". In COOPER, Brenda and Robert MORREL (eds.), *Africa-Centred Knowledges. Crossing Fields and Worlds*. Pp. 1-20. London: James Currey.
- DARGENIO, Ruggero and Cristina NICOLINI (2017) "Uso di Suggestioni Post-Ipnotiche nella Prevenzione dell'AIDS in Tanzania. Studio sulle Possibili Relazioni tra I Riti di Iniziazione delle Bambine e le Moderne Forme di Comunicazione: Dal Rito di Passaggio alle Moderne Tecniche Pittografiche." *IPNOSI* 2/2017: 39-57.
- DILGER, Hansjörg (2001a) "Doing Better? Religion, the Virtue-ethics of Development, and the Fragmentation of Health Politics in Tanzania". *Africa Today*, 56 (1): 88-110.
- DILGER, Hansjörg (2001b) "Living PositHIVely in Tanzania. The Global Dynamics of AIDS and the Meaning of Religion for International and Local AIDS Work". *Africa Spectrum*, 36 (1): 73-90.
- DILGER, Hansjörg (2007) "Healing the Wounds of Modernity: Salvation, Community and Care in a Neo-Pentecostal Church in Dar es Salaam, Tanzania". *Journal of Religion in Africa* 37 (1): 59-83.
- DILGER, Hansjörg (2008) "'We Are All Going to Die': Kinship, Belonging, and the Morality of HIV/AIDS-Related Illnesses and Deaths in Rural Tanzania". *Anthropological Quarterly* 81 (1): 207-32.
- DILGER, Hansjörg (2010) "My Relatives Are Running Away from Me! Kinship and Care in the Wake of Structural Adjustment, Privatisation and HIV/AIDS in Tanzania". In DILGER, Hansjörg and Ute LUIG (eds.), *Morality, Hope and Grief Anthropologies of AIDS in Africa*. Pp. 102-26. New York & Oxford: Berghahn Books.
- DILGER, Hansjörg (2012) "Targeting the Empowered Individual: Transnational Policymaking, the Global Economy of Aid and the Limitation of 'Biopower' in the Neoliberal Era" In DILGER, Hansjörg, Stacey LANGWICK and Abdoulaye KANE (eds.), *Medicine, Mobility and Power in Global Africa*. Pp. 60-91. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- DSEAGU, Samuel (2021) "The Swallowing Monster in Southern African Folklore: Need for Morphological Investigation". *Academia Letters*, Article 1963.
- EGYA, Sule Emmanuel (2020) "Out of Africa: Ecocriticism beyond the Boundary of Environmental Justice". *Ecozon@ 2020* 11/2: 66-73.
- FARIS, Wendy B. (2004) *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- FARIS, Wendy B. and Lois PARKINSON ZAMORA, eds. (1995) *Magical Realism: Theory, History, Community*. Durham & London: Duke University Press.
- FERNÁNDEZ, Eliecer Crespo (2008) "Sex-Related Euphemism and Dysphemism: An Analysis in Terms of Conceptual Metaphor". *Atlantis* 30, No. 2: 95-110.
- FIEBACH, Joachim (1997) "Ebrahim Hussein's Dramaturgy: A Swahili Multiculturalist's Journey in Drama and Theater." *Research in African Literatures*, 28 (4): 19-37.
- GEISSLER, Wenzel P. and Ruth J. PRINCE (2007) "Life Seen: Touch and Vision in the Making of Sex in Western Kenya". *Journal of Eastern African Studies* 1(1): 123-49.

- GOOSSENS, Louis (1995) "Metaphonymy. The Interaction of Metaphor and Metonymy in Figurative Expressions for Linguistic Action". In GOOSSENS, Louis, Paul PAUWELS, Brygida RUDZKA-OSTYN, Anne-Marie SIMON-VANDENBERGEN and Johan VANPARYS (eds.), *By Word of Mouth: Metaphor, Metonymy, and Linguistic Action in a Cognitive Perspective*. Pp. 159-74. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.
- GORDON, David (2017) *Therapeutic Metaphors. Helping Others Through the Looking Glass*. Tucson: Modelingbook.
- HAMILTON, Jenny (2020) "Monsters and posttraumatic stress: an experiential-processing model of monster imagery in psychological therapy, film and television". *Humanities and Social Sciences Communications* 7:142: 1-8.
- HUSSEIN, Ebrahim (1976) *Jogoo Kijijini & Ngao ya Jadi*. Nairobi: Oxford University Press.
- HUSSEIN, Ebrahim (1988) *Kwenye Ukingo wa Thim*. Nairobi: Oxford University Press.
- ILIFFE, John (2006) *The African AIDS Epidemic. A History*. Athens: Ohio.
- JANZEN, John M. (1992) *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.
- JILALA, Hadija (2004) *Giza*. Dar es salaam: ACM- Global Partners Project.
- KANDAGOR, Mosol (2013) "Nafasi ya Lugha na Vyombo vingine vya Kimawasiliano katika Vita Dhidi ya UKIMWI Nchini Kenya". *Kioo cha Lugha* 11: 91-104.
- KELLY, Sean F. (1993) "The Use of Music as a Hypnotic Suggestion". *American Journal of Clinical Hypnosis* 36 (2): 83-90.
- KHALFANI, Yusuf. (1991) *Kifo cha Huzuni*. Ndanda: Benedectine Publications.
- KHAMIS, Said A. (2003) "Fragmentation, Orality and Magic Realism in Kezilahabi's Novel *Nagona*". *Nordic Journal of African Studies* 12 (1): 78-91.
- KHAMIS, Said A. (2005) "Signs of New Features in the Swahili Novel". *Research in African Literatures* 36 (1): 91-108.
- KHAMIS, Said A. (2007a) "Vionjo vya Riwaya Mpya ya Kiswahili". *Kioo cha Lugha* 5 (1): 11-23.
- KHAMIS, Said A. (2007b) "The Swahili Novelist at The Crossroads: The Dilemma of Identity and Fecundity". *Swahili Forum* 14: 165-80.
- KRISTEVA, Julia (1982) *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- KRÜGER, Marie (2004) "Narrative in the Time of AIDS: Postcolonial Kenyan Women's Literature". *Research in African Literatures* 35 (1): 108-129.
- LANGWICK, Stacey A. (2008) "Articulate(d) Bodies: Traditional Medicine in a Tanzanian Hospital", *American Ethnologist* 35 (3): 428-39.
- LANGWICK, Stacey A. (2011) *Bodies, Politics, and African Healing: The Matter of Maladies in Tanzania*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- LIHAMBANA, Amandina (2004) "Tanzania". In *A History of Theatre in Africa*, edited by Martin Banham, 233-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUGALLA, Joe L. P. (1995) "The Impact of Structural Adjustment Policies on Women's and Children's Health in Tanzania". *Review of African Political Economy* 63: 43-53.
- MACGOYE, Marjorie Oludhe (1997) *Chira*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- MAF (Medical Aid Foundation) (1996) *Kilio Chetu*. Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- MAKUKULA, Dominicus (2015) *Embe Dodo*. Dar es Salaam: TUKI.

- MARSLAND, Rebecca (2007) "The Modern Traditional Healer: Locating 'Hybridity' in Modern Traditional Medicine, Southern Tanzania". *Journal of Southern African Studies* 33 (4): 751-65.
- MASOLO, Dismas A. (2010) *Self and Community in a Changing World*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- MASOLO, Dismas A. (2019) "Humanism in Africa". In PINN, Anthony B. (ed.), *The Oxford Handbook of Humanism*. Pp. 29-56. Oxford University Press.
- MBILINYI, Marjorie (1993) "Struggles over Patriarchal Structural Adjustment in Tanzania". *Focus on Gender* 1 (3): 26-9.
- MEDINA, Javier (2011) "Suma Qamaña, Vivir Bien y de Vita Beata: Una Cartografía Boliviana." <http://lareciprocidad.blogspot.co.uk/search/label/Javier%20Medina>.
- MERINYO, Clemence (1988) *Kifo cha AIDS*. Dar es Salaam: Grand Art Promotion.
- MGHANGA, Ambrose (2004) *Kilio cha Jeska*. Dar es salaam: ACM- Global Partners Project.
- MGHANGA, Ambrose (2007) *Mwalimu Rose*. "Elimu ya VVU/UKIMWI", Dar es Salaam: Macmillan Aidan.
- MLAMA, Penina O. (2003a/1983) "Hali ya Sanaa za Maonyesho Tanzania". In *Makala za Semina ya Kimataifa ya Wandishi wa Kiswahili-III- Fasihi*. Pp. 186-96. Dar es Salaam: TUKI-UNESCO-SIDA.
- MLAMA, Penina O. (2003b /1983). "Utunzi wa Tamthilia Katika Mazingira ya Tanzania". In *Makala za Semina ya Kimataifa ya Wandishi wa Kiswahili-III Fasihi*. Pp. 206-25. Dar es Salaam: TUKI-UNESCO-SIDA.
- MORGAN, Samwel (2005) *The Beast*. Nairobi: Morsel Publishers.
- MORGAN, Samwel (2010) *Zimwi la UKIMWI*. Nairobi: Morsel Publishers.
- MOSCOVICI, Serge (2000) *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. New York: New York University Press.
- MURIUNGI, Agnes (2005) *Romance, Love and Gender in Times of Crisis: HIV/ AIDS in Kenyan Popular Fiction*. PhD Thesis, Johannesburg: University of Johannesburg.
- MUTEMBEI, Aldin K. (2001) *Poetry and AIDS in Tanzania - Changing Metaphors and Metonyms in Haya Oral Tradition*. Leiden: CNWS.
- MUTEMBEI, Aldin K. (2005) "Dhamira ya UKIMWI katika Fasihi Andishi ya Kiswahili: Mifano kutoka kwenye Mashairi". In SEWANGI, Seleman S. and Joshua S. MADUMULLA (eds.), *Makala ya Kongamano la Kimataifa la Jubilei ya TUKI-2005*. Pp. 32-50. Dar es Salaam: TUKI.
- MUTEMBEI, Aldin K. (2007) "Ukimwishaji wa Utanzu wa Fasihi: Mifano kutoka Methali za Tanzania". *Jarida la Kiswahili* 70: 76-89.
- MUTEMBEI, Aldin K. (2009) *UKIMWI katika Fasihi ya Kiswahili 1982-2006*. Dar es Salaam: University of Dar es Salaam.
- MUTEMBEI, Aldin K. (2011a). "Swahili AIDS plays: A Challenge to the Aristotelian Theory on Tragedy". In BARZ, Gregory and Judah. M. COHEN (eds.), *The Culture of AIDS in Africa*. Pp. 256-67. Oxford: Oxford University Press.
- MUTEMBEI, Aldin K. (2011b) "A comparative Study of Plays on AIDS from Tanzania and the USA". In MAKOKHA, Justus K. S., Egara KABAJI and Dominica DIPIO (eds.), *East African Literature: Essays on Written and Oral Traditions*. Pp. 415-34. Berlin: Logos Verlag.
- MUTEMBEI, Aldin K. (2013) "Understanding AIDS through Swahili and English Literature", in SCRIBD, 63-68. www.scribd.com/document/192581334/
- MUTEMBEI, Aldin K. (2014) "AIDS Communication through Billboards and Murals in Tanzania" Communicating AIDS messages. *African Affairs*, 35: 75-94.

- MUTEMBEI, Aldin K. (2015) "HIV/AIDS in Kiswahili and English Literary Works". In DIEGNER, Lutz and Frank SCHULZE-ENGLER (eds.), *Habari ya English? What about Kiswahili? East Africa as a Literary and Linguistic Contact Zone*. Pp. 185-205. Leiden: Brill Matatu 46.
- MUTEMBEI, Aldin K. Maria A. C. EMMELIN, Joe L. P. LUGALLA and Lars G. DAHLGREN (2002) "Communicating about AIDS-Changes in Understanding and Coping with Help of Language in Urban Kagera, Tanzania". *Journal of Asian and African Studies* 37 (1): 1-16.
- NGOZI, Ibrahim (1990) *Ushuhuda wa mifupa*. Dar es Salaam: BASATA.
- NICHOLS-BELO, Amy (2018) "'Witchdoctors' in White Coats: Politics and Healing Knowledge in Tanzania". *Medical Anthropology, Cross-Cultural Studies in Health and Illness* 37 (8): 722-36.
- NICOLINI, Cristina (2016) "Uhakiki wa tamthilia za Kiswahili zihusuzo VVU/UKIMWI" [Analysis of Swahili Dramas on HIV/AIDS]. *Swahili Forum* 23 (2016): 98 – 121.
- NICOLINI, Cristina (2022a) *Clash of Epistemes. Knowledge of HIV/AIDS in Swahili Literary Genres*. Trieste: EUT (Edizioni Universitarie Trieste).
- NICOLINI, Cristina (2022b) "A Divisive Disease: Clashing Treatments For HIV/AIDS in Swahili Literature". *Kervan – International Journal of Afro-Asiatic Studies* 26 (1): 27-67.
- NYONI, Paul F. (2009) *Judges on Trial*. In OSAKI, Lilian and Lisa Maria B. NOUDEHOU (eds.), *Tell Me Friends: Contemporary Stories and Plays of Tanzania*. Pp. 104-16. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers.
- OFFE, Johanna A. (2001) "Smart Guys Plan for the Future!: Cultural Concepts of Time and the Prevention of AIDS in Africa". *Africa Spectrum* 36 (1): 53-72.
- OLSEN, William. C. and Carolyn SARGENT (2017) "Introduction: African Medical Pluralism". In OLSEN, William C. and Carolyn SARGENT (eds.), *African Medical Pluralism*. Pp. 1-27. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- OMARI, Shani (2011) "Poetics of Dala Dala: The Case of HIV/AIDS Dialogue in Dala Dala Ticket Slogans". *Jarida la Kiswahili*, 74: 78-94.
- ONGALO, Jennifer, Jane FERNANDEZ, and Daniel REYNAUD (2017) "Redefining "home": The concept of dala in Marjorie Oludhe Macgoye's Chira." Paper presented at the African Studies Association of Australasia and the Pacific (AFSAAP) Conference, Perth, Australia. Retrieved from <http://afsaap.org.au/conference/perth-2016/>
- RETTOVÀ, Alena (2020) "Cognates of *ubuntu*: Humanity/personhood in the Swahili philosophy of *utu*". *Decolonial Subversions* 31-60.
- RETTOVÀ, Alena (2021a) "Epistemology and Literature: Positivism, Indeterminacy, Holism and Relativism in the Swahili Novel". In RETTOVÀ, Alena, Benedetta LANFRANCHI and Miriam PAHL (eds.), *Critical Conversations in African Philosophy: Asixoxe - Let's Talk!* Pp. 302-42. Abingdon: Routledge.
- RETTOVÀ, Alena (2021b) "Post-Genocide, Post-Apartheid: The Shifting Landscapes of African Philosophy, 1994–2019". *Modern Africa: Politics, History and Society*, 9 (1): 11–58.
- REYNOLDS Whyte, Susan (1997) *Questioning Misfortune. The pragmatics of uncertainty in Eastern Uganda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REYNOLDS, Steven (2006) *Orodha*. "Elimu ya VVU/UKIMWI", Dar es Salaam: MacMillan Aidan.
- RICARD, Alain (2000) *Ebrahim Hussein: Swahili Theatre and Individualism*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota.
- ROBERT, Shabaan (1968) *Utubora Mkulima*. Nairobi: Evans Brothers Limited.

- SANDERS, Todd (2001) "Save Our Skins: Structural Adjustment, Morality and The Occult in Tanzania". In MOORE, Henrietta. L. and Todd SANDERS (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. Pp. 160-79. London & New York: Routledge.
- SANTOS, Boaventura De Sousa (2012) "Public Sphere and Epistemologies of the South". *Africa Development* 37 (1): 43-67.
- SANTOS, Boaventura De Sousa (2014) *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. London & New York: Routledge.
- SERIG, Daniel (2006) "A Conceptual Structure of Visual Metaphor". *Studies in Art Education* 47 (3): 229-247.
- SMITH, Daniel J. (2014) *AIDS Doesn't Show its Face. Inequality, Morality, and Social Challenge in Nigeria*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- SONTAG, Susan (1991) *Illness as Metaphor - AIDS and its Metaphors*. New York: Penguin.
- STROEKEN, Koen (2012/2010) *Moral Power. The Magic of Witchcraft*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- TURNER, Victor (1974) *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- VIERKE, Clarissa (2012) "Mafumbo: Considering the Functions of Metaphorical Speech in Swahili Contexts". In MARLO, Michael R. (ed.), *Selected Proceedings of the 42nd Annual Conference on African Linguistics*. Pp. 278-90. Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project.
- WARNES, Christopher (2005a) "The Hermeneutics of Vagueness. Magical Realism in Current Literary Critical Discourse". *Journal of Postcolonial Writing* 41 (1): 1-13.
- WARNES, Christopher (2005b) "Naturalizing the Supernatural: Faith, Irreverence and Magical Realism". *Literature Compass* 2: 1-16.
- WARNES, Christopher (2009) *Magical Realism and the Postcolonial Novel. Between Faith and Irreverence*. New York: Palgrave Macmillan.

Websites

- National AIDS Control Programme (NACP): www.nacp.go.tz (last accessed on 8-12-2022)
- The state of HIV/AIDS research in Africa: An interview with Dr. Joyce Nyoni for World AIDS Day - International Science Council (last accessed on 8-12-2022)
- Tz-HIV-AIDS_Fact_Sheet_Sep_2020, www.usaid.gov; Joint United Nations Programme on HIV/AIDS (UNAIDS), Databook 2021
- World Bank: www.data.worldbank.org/indicator (last accessed on 8-12-2022)

Quelques réflexions sur la phytopharmacopée peule du Diamaré (Cameroun)

Henry Tourneux

LLACAN Langage langues et cultures d'Afrique

UMR 8135 CNRS INALCO EPHE

henry.tourneux@cns.fr

ABSTRACT

Man has always used plants to cure himself. He attributed to the Providence, then to Nature the fact that beside a disease, there is always its remedy. The Fulani of Diamaré have a great knowledge of plants and have adopted against fevers remedies available in all seasons. Can we say that all these remedies are effective in themselves? It is up to phytobiochemistry to answer the question.

Keywords: *Diamaré, Fulani, pharmacopoeia, symbolism, magic, local knowledge*

DOI: 10.23814/ethn.19.23.tou

1. La pharmacopée chez les Anciens

De tout temps, l'homme a eu recours aux plantes pour se soigner. On trouve des recettes médicinales à base végétale aussi bien à Babylone qu'en Égypte.

« Si nous recherchons l'origine de l'art pharmaceutique, il faudra confesser qu'il remonte, comme la médecine, au premier berceau du monde. Le premier homme qui fut malade ou blessé dut être son médecin, son chirurgien et son pharmacien » (Virey, 1811: VIII).

On peut penser aussi que l'observation du comportement des animaux a guidé l'homme vers l'usage médicinal des plantes :

« [...] l'instinct naturel indique au chien de se purger en mâchant des gramens qui picotent son estomac, et l'excitent à vomir ; [...] ; [ce qu'on raconte] des singes, qui couvrent leurs plaies de baumes d'arbres et de feuilles mâchées ; ou de l'ibis, qui s'injecte dans l'anus des clystères, avec son long bec ; ou de l'hippopotame, qui se saigne en s'ouvrant la peau sur la pointe aigue des roseaux : tout nous indique qu'il existe une médecine naturelle ; et qu'en instruisant chaque être de ce qui convient à sa santé, la nature a mis le remède auprès du mal » (Virey, 1811: XXXIV).

Au départ, les hommes auraient utilisé des plantes uniques pour leurs vertus propres avant de réaliser des compositions combinant plusieurs végétaux :

« Les premiers, qui s'appliquèrent à la Médecine, ne se servirent que de drogues simples dont ils avaient reconnu les vertus par beaucoup d'expériences, & il ne fut mention chez eux pendant long-temps, ni de

compositions, ni de Pharmacopées. Les Américains, si nous en croyons les Historiens, pratiquoient encore la Médecine de la même manière, lorsque les Espagnols allèrent conquérir leur pays ; ils faisaient des cures merveilleuses avec des plantes qu'ils cueilloient à mesure qu'ils en avoient besoin [...] » (Lémery, 1764, Préface).

C'est ainsi que, peu à peu, l'homme a testé d'innombrables plantes qu'il avait dans son environnement immédiat. La Nature (ou l'instinct) l'y auraient poussé. Ainsi donc, celle-ci ayant bien fait les choses, chacun, où qu'il réside, doit trouver sans difficulté de quoi soigner ses maux. Suivant les milieux, on aura donc des plantes efficaces pour subvenir à ses besoins sanitaires :

« [...] il est probable que la nature appropriée, dans chaque climat, la nature de ses productions à celle des êtres qui l'habitent. Certainement, [...] lorsqu'elle fait mûrir les fruits acidules et rafraîchissants dans les saisons ardentes ; lorsqu'elle couvre de végétaux émollients et mucilagineux les régions brûlantes de l'Afrique, il paraît bien qu'elle a pris soin des êtres vivans » (Virey, 1811: XXXI).

Selon Bernardin de Saint-Pierre, « il n'y a pas une seule plante sur la terre qui n'ait quelque rapport avec les besoins de l'homme, et qui ne serve quelque part, à son vêtement, à son toit, à ses plaisirs, à ses remèdes, ou au moins à son foyer » (1855: 305). La Nature, qui est pour lui un autre nom de la Providence, a mis auprès de l'homme tout ce dont il a besoin pour se nourrir, en fonction du lieu où il habite. L'auteur poursuit :

« Je présume que la Nature a suivi le même plan par rapport aux plantes médicinales, et qu'ayant répandu sur plusieurs familles de végétaux des vertus relatives à notre sang, à nos nerfs, à nos humeurs, elle les a modifiées dans chaque pays, suivant les maladies que le climat y engendre. [...] Chaque remède est modifié dans chaque lieu, comme chaque mal. Si les médecins y faisaient attention, ils étudieraient mieux les plantes de leur pays, et ils ne leur préféreraient pas, comme ils font la plupart, celles des pays étrangers, qu'ils sont obligés de modifier de mille manières, pour leur donner au hasard des convenances avec les maladies locales » (Bernardin de Saint-Pierre, 1855: 315).

On pourrait donc dire, à la suite de La Fontaine (Le gland et la citrouille), que tout dans la nature a été programmé en fonction du bien de l'homme. Évidemment, cette vision théiste du monde n'a sans doute plus autant d'adeptes qu'aux siècles précédents, mais elle est encore implicite dans les conceptions traditionnelles de l'efficacité des plantes. On en retrouve des traces dans ce que l'on appelle parfois la « magie sympathique » ou, plus simplement, « magie par similitude ». La nature aurait donc orienté l'homme vers l'usage de telle plante en fonction de l'un ou l'autre de ses caractères apparents. Lévi-Strauss a écrit bien des textes sur l'efficacité symbolique de la cure chamanistique, notamment, efficacité qu'il compare à celle de la cure psychanalytique : « L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette "propriété inductrice" que posséderaient, les unes par rapport aux autres, des structures

formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant » (Lévi-Strauss, 1949: 24). Nous pouvons appliquer cette définition à l'efficacité symbolique de certains végétaux ou produits animaux dans le traitement des maladies : la structure observée dans les règnes végétal et animal présentant une analogie avec la maladie ou la partie malade, induit dans le corps malade une réaction bénéfique. C'est sur cela que repose « [l]a « théorie des signatures » imaginée par Paracelse [1493-1541] qui est basée sur la croyance que l'aspect, la couleur et la saveur de chaque plante indiquent ses propriétés médicinales [...] » (Pousset, 2004: 7-8).

2. Origine des données et objectifs de l'étude

Les données que nous utilisons ici proviennent à la fois d'enquêtes très vastes, qui ont été menées par une petite dizaine d'enquêteurs dans la plaine du Diamaré (nord du Cameroun) entre 2004 et 2017 et d'une enquête plus localisée (2007). Les premiers enquêteurs partaient, pour les uns, de la liste des pathologies telles qu'elles sont dénommées en fulfulde, cherchant à savoir comment elles étaient traitées, et un enquêteur plus spécialisé recherchait systématiquement les propriétés médicinales attribuées aux quelque cinq cents végétaux recensés par nous. Nous avons ensuite confronté les résultats des deux types d'enquêtes, qui se recoupaient largement. Nous avons bénéficié de l'aide de Fadimatou Bogno pour tout ce qui concerne la partie interprétative de l'étude.

Des centaines d'interviews ont donc été conduites en fulfulde auprès de toutes les catégories de la population adulte, masculine et féminine. Nous avons exclu de notre champ d'intérêt les « tradipraticiens » autoproclamés qui sévissent dans les villes et qui ignorent généralement les traitements traditionnels, flirtant avec le charlatanisme. Nos résultats complets sont consignés dans Tourneux et collab. (2007) ainsi que Tourneux et Yaya (2017).

Les enquêtes portant plus spécifiquement sur les « fièvres » (Tourneux 2010) ont été menées en décembre 2007, dans les localités de Balaza, Dogba et Kalfou, en milieu peul d'origine, respectivement par Boubakary Abdoulaye (Balaza), Hadidja Konaï et Fakih Ousmane (Dogba, Kalfou). Les personnes interviewées dans ces localités étaient principalement des mères de famille, des cultivateurs-éleveurs et des guérisseurs, quelques marabouts et un commerçant. Les âges des personnes interviewées sont donnés à titre indicatif ; il s'agit évidemment de l'âge qu'avaient les personnes au moment de l'interview.

Nous ne nous avancerons pas dans le domaine de la biophytochimie, qui exige des compétences que nous n'avons pas, mais ici, nous essaierons de voir ce qui, dans le domaine symbolique, peut expliquer l'utilisation des plantes locales à des fins spécifiques, indépendamment de leurs éventuelles propriétés biochimiques, qui sont en cours d'étude notamment à l'Université de Ngaoundéré (Cameroun).

Quand nous parlons de « phytopharmacopée peule », nous devons préciser à quoi correspond exactement l'adjectif « peul » au Diamaré :

« La langue peule est la langue véhiculaire de la région. C'est la langue supra-ethnique par excellence. De par son histoire, elle ne véhicule pas uniquement la culture peule telle que l'on peut la rencontrer au Mali ou au Niger. Par le biais de l'assimilation culturelle et religieuse, de nombreux groupes "autochtones" sont devenus Peuls au cours des deux siècles écoulés.

En retour, ces non-Peuls d'origine ont importé dans la culture peule une partie de leurs conceptions et de leurs pratiques. On peut donc estimer, de ce point de vue, que la langue peule du Diamaré porte maintenant une sorte de culture synthétique ou syncrétique, représentative à la fois des traditions peules et des traditions "païennes" et non islamiques de la région » (Tourneux et collab., 2007: 7).

3. Le symbolisme dans la phytopharmacopée peule

La pharmacopée peule, dont nous venons de définir l'extension ethnique, nous donne de nombreux exemples de recherche d'une efficacité symbolique. Nous n'en détaillerons que quelques-uns :

3.1. *Calotropis procera*

Le fruit du *Calotropis procera* (*bambammbi*) ayant l'apparence d'un scrotum, il entre dans la composition d'un remède contre l'hydrocèle (*poociire*) ; le raisonnement qui lui attribue une efficacité peut être formulé ainsi : l'hydrocèle affecte le scrotum en lui donnant des proportions anormales et gênantes ; le *Calotropis* possède des fruits qui ressemblent à un scrotum de taille imposante, mais ils ne gênent pas leur porteur et ne vont jamais au-delà d'une certaine taille ; ils possèdent donc une vertu susceptible de guérir l'hydrocèle.



Calotropis procera

3.2. *Annona squamosa*

Le fruit du pommier-cannelle, *Annona squamosa* (Annonaceae) est écailléux, comme le serpent ; il entretient donc une relation symbolique avec le reptile. Pour obtenir une

protection magique contre les serpents, on conseille donc d'avalier sept bourgeons floraux de l'arbuste (Hamadou Bouba, 54 ans, cultivateur, Kosséwa).



Annona squamosa

3.3. *Vigna subterranea*

Le pois de terre ou pois bambara (*ngalaawu*), *Vigna subterranea* (L.) Verdc., syn. *Voandzeia subterranea* (L.) Thouars (Fabaceae) est donné à manger aux enfants pour les rendre plus intelligents – pour augmenter leur cerveau¹. Cette pratique est due au fait que la surface inégale et plissée du pois de terre évoque les circonvolutions cérébrales. Les cotylédons du pois de terre sont bien pleins d'une substance riche ; leur consommation est donc susceptible de générer un effet analogue dans le cerveau de l'enfant.

3.4. Ichneumonidae et Vespidae

Le *caayoori* est une affection reconnue par la médecine peule. Étymologiquement, son nom dérive d'une racine verbale (*saay-*) qui signifie « disparaître sans laisser de trace ». Lorsque l'on parle de *caayoori* sans plus de précision, on fait référence à une affection interne généralisée et non localisée. Elle est censée se déplacer en permanence dans le corps et aller causer des maux localisés (maux de dents, maux d'oreilles, maux de gorge, furoncles, etc.). Sa caractéristique principale est une sensation de chaleur et de douleur localisée dans tel ou tel organe ou dans telle ou telle partie du corps (interne ou externe). Le froid excessif aussi bien que la chaleur excessive font sortir le *caayoori* de son

¹ Mal Saïdou Djakaou, guérisseur guiziga, Ligazang-Loubour, 22-05-2004 ; Sambo Hamidou, cultivateur peul, Kosséwa ; Mana Hododok, guérisseur guiziga, Godola, 09-04-2004.

repaire. Le *caayoori* apparaît notamment à la surface externe du corps sous forme d'enflure (*buudi*) (Tourneux et collab., 2007: 67). Pour soigner cette affection lorsqu'elle sort de son repaire interne, on conseille de réduire en poudre la matière dont est fait le nid de guêpes (Hymenoptera, Ichneumonidae et Vespidae) de la malaxer dans de l'eau et de frotter avec cette pâte la partie du corps qui est gonflée². La forme sphérique ou ovoïde du nid de guêpes explique l'usage qui en est fait : elle est en relation de similitude avec l'arrondi de la partie enflée du corps malade.

3.5. *Oryza longistaminata*

Pour soigner le *peewri* (affection causée par le froid humide [*peewol*], que l'on peut traduire à peu près par « rhumatismes »), on conseille de prendre matin et soir un verre de décocté tiède préparé avec du riz sauvage à rhizome, *Oryza longistaminata* A.Chev. & Roerh. (Poaceae) *naddère*³. On remarquera que cette herbe qui pousse dans les bas-fonds inondés, entretient un rapport que j'appellerais « analogie de contiguïté » avec le mal qu'elle est censée soigner. L'humidité cause du mal à l'organisme, sous forme de « rhumatismes » ; le riz sauvage à rhizomes vit les pieds dans l'eau sans en souffrir, bien au contraire, à l'inverse d'autres herbes qui pourrissent lorsque le milieu où elles poussent est inondé. Il y a donc dans ce riz une vertu qui lui permet de supporter l'humidité, vertu que l'on essaie de capter au profit du malade.

3.6. Symbolisme linguistique

Le symbolisme peut même être purement linguistique : le *Combretum glutinosum* Perr. ex DC. (Combretaceae) appelé *dooji* est employé pour calmer la toux de la coqueluche (*teko*), en association avec une larve de coléoptère (*nduuda*)⁴. On peut penser que cette plante est utilisée ici pour la ressemblance phonétique qu'il y a entre son nom et le verbe *dooj-* « tousser ».

4. Le traitement traditionnel des fièvres chez les Peuls du Nord-Cameroun

Les Peuls du Nord-Cameroun, notamment ceux du Diamaré, sont passés progressivement d'un mode de vie purement pastoral à un mode de vie agropastoral. Tout en continuant à élever du bétail, ils se sont mis à cultiver du sorgho. Ils se sont aussi alliés par mariage avec des non-Peuls et ont incorporé/assimilé divers groupes exogènes, les islamisant à l'occasion. Leur culture actuelle est donc syncrétique : elle contient aussi bien des éléments typiquement peuls que des éléments originaires d'autres cultures.

4.1. Conception peule des fièvres

L'une des affections les plus répandues chez eux est désignée sous le nom de *pabbooje*⁵. Actuellement, dans les milieux médicaux du Nord-Cameroun, on établit quasi automatiquement une équivalence entre *pabbooje* et « paludisme ». Cependant, le nom peul, étymologiquement, signifie « (choses) qui durent » et désigne toutes les fièvres longues, quelles qu'en soient les causes. Il peut s'agir de paludisme, comme de typhoïde, de paratyphoïde, d'arboviroses, etc. Il n'est donc pas possible de préciser, au sens biomédical, quelle est la « fièvre » que l'on cherche à soigner. Les recettes que nous avons recueillies valent donc, globalement, pour tout cet ensemble de pathologies.

² Adamou Aminou, 42 ans, cultivateur guiziga, Kosséwa.

³ Mal Yaya Daïrou, 45 ans, guérisseur kanuri, Mayel-Ibbé.

⁴ Mal Salé, guérisseur, Mindif, 22-05-2004.

⁵ Pour une présentation détaillée de cette notion, voir Tourneux et collab. 2007: 395-405.

Pour Gadjiwa, guérisseur à Dogba, les diverses formes de fièvres sont causées par des 'vers'⁶ – « Lorsque les vers font une diarrhée [dans le corps du patient], c'est cela qui cause les fièvres⁷ ». Mais le plus généralement, on estime que les fièvres sont une maladie inéluctable qui revient annuellement avec la saison des pluies. Elles sont réactivées par la consommation de nourritures « humides / fraîches / acides » (maïs frais, lait frais, lait fermenté, bouillie fermentée, mangues vertes, oseille de Guinée, arachides nouvelles, etc.). La consommation de fruits frais ou de vivres nouvellement récoltés (maïs, arachides) peut être considérée comme une métonymie pour la « saison des pluies ». Les fièvres font aussi partie des maladies qui peuvent être envoyées par sorcellerie⁸.

Le paludisme proprement dit n'est jamais conçu comme une maladie inoculée par l'anophèle. Par ailleurs, aucune distinction n'est faite parmi les moustiques, et ceux dont on se plaint généralement sont les *Culex*.

On distingue habituellement les fièvres « légères » (*pabbooje koydè*), qui durent de quelques jours à une semaine et qui s'en vont comme elles sont venues, et les fièvres « dures » (*pabbooje caatudè*), qui sont accompagnées de « jaunisse » [*Fabboore saatunde fuu jillunde bee sawoora*, toute fièvre sévère s'accompagne de "jaunisse"]⁹. Les enfants peuvent, eux aussi, à la saison des pluies, être atteints de « fièvres infantiles » (*pabbooje bikkon*). Les remèdes qu'on leur fait prendre sont moins violents que ceux que l'on destine aux grands et aux adultes.

Nous parlerons ici de l'ensemble des médicaments d'origine végétale contre les « fièvres » dont se servent les Peuls (enquêtes de 2007) dans le milieu écologique soudano-sahélien qui caractérise leur habitat dans le Diamaré.

4.2. Les remèdes contre les fièvres destinés aux grands enfants et aux adultes

Les recettes médicinales employées pour soigner les fièvres des grandes personnes comportent autant de variantes qu'il y a de familles et de guérisseurs. On peut distinguer les remèdes à aspirer par le nez, les fumigations, les macérés, décoctés et bouillies, et les remèdes solides qu'on avale. Nous n'aborderons pas ici les remèdes magiques destinés à soigner les fièvres d'origine sorcière.

4.3. Types de remèdes en usage pour soigner les fièvres

Dans les paragraphes suivants, les numéros entre parenthèses identifient les différentes recettes médicinales que nous avons relevées au cours de notre enquête. Nous donnons entre parenthèses une indication sur la période de l'année où la recette est réalisable.

4.3.1. Remèdes qu'on aspire par le nez

L'on pourra rapprocher les cinq recettes suivantes de l'aromathérapie, à ceci près qu'ici on n'utilise pas d'huiles essentielles, mais les parfums dégagés par les plantes fraîches broyées.

(1) Presser dans les narines le jus des feuilles de *Cleome gynandra* L. (Capparaceae). (En saison des pluies)¹⁰.

(2) Aspirer par le nez le jus de feuilles de *Balanites aegyptiaca* (L.) Del. (Balanitaceae). (En toute saison)¹¹.

⁶ Pour une étude de la conception des 'vers' chez les Peuls du Diamaré, *ibid.*, p. 341-353.

⁷ Gadjiwa, 70 ans, guérisseur (Dogba). Information confirmée par Hamandjouma, 70 ans, cultivateur (Kalfou).

⁸ Mamma Sadou, 75 ans, guérisseur (Dogba). Cette croyance est générale.

⁹ Bah Ila, 60 ans, berger (Balaza).

¹⁰ Aïssatou Oubbo, 50 ans, mère de famille (Dogba).

¹¹ Gadjiwa, 70 ans, guérisseur (Dogba).

(3) Aspirer par le nez le jus de feuilles de *Cassia occidentalis* L. (Caesalpiniaceae). En dehors de la saison des pluies, où la plante est en végétation, on peut utiliser les feuilles sèches, qu'on pile et que l'on met à tremper dans l'eau¹².

(4) Respirer des feuilles de *Cleome gynandra* L. (Capparaceae) que l'on froisse dans les mains. Cela guérit les maux de tête causés par les fièvres (*hoore pabbooje*). (En saison des pluies)¹³.

(5) Priser de la poudre de racines sèches d'*Amaranthus spinosus* L. (Amaranthaceae) et de natron. (En toute saison)¹⁴.

4.3.2. Fumigations

(6) Faire des fumigations avec de la fumée dégagée par la combustion de racines de *Sorghum purpureo-sericeum* (Hochst. ex A.Rich.) Aschers et Schweinf., ou *Eragrostis gangetica* (Roxb.) Steud. (Poaceae). (En toute saison).

4.3.3. Macérés, décoctés et bouillies que l'on boit pour soigner les fièvres

Nous nous reporterons au *Petit Robert de la langue française* (version électronique, 2016) pour définir ces termes. La macération est une « opération qui consiste à laisser tremper à froid un corps ou une substance dans un liquide, pour en extraire les constituants solubles » ; le macéré est « le liquide chargé, par macération, des principes solubles d'un corps ». On appelle aussi couramment le macéré « macération ». La décoction est « l'action de faire bouillir dans l'eau (une substance) pour en extraire les principes solubles » ; le décocté est le résultat de cette action. On appelle aussi couramment le décocté « décoction ». Quant à la bouillie, c'est « un aliment plus ou moins épais fait de lait ou d'un autre liquide et de farine bouillis ensemble [...] ». En *fulfulde*, on appelle la bouillie *mbusiri*, ou *gaari*, d'un mot emprunté au *hausa*. La bouillie a une grande importance dans l'alimentation peule (Tourneux, 2005: 295). La bouillie « classique » est faite de farine de sorgho, de sucre, de tamarin et de pâte d'arachide ; elle contient aussi des grains entiers de sorgho, de riz, de maïs ou de blé. Comme on le voit, elle ne contient pas de lait, en principe ; cependant, on peut y remplacer le tamarin (acide) par du lait fermenté (*penndiidam*).

4.3.3.1. Macérés

Voici trois recettes de macérations, que nous avons recueillies :

(7) Mettre à tremper dans unealebasse d'eau des tamarins [gousses de *Tamarindus indica* L. (Caesalpiniaceae)] de l'année précédente¹⁵, de la citronnelle [*Cymbopogon citratus* (DC.) Stapf (Poaceae)], des gousses de *Xylopi aethiopica* (Dunal) A.Rich. (Annonaceae)¹⁶, trois gousses d'*Acacia nilotica* (L.) Willd. ex Del. *ssp. tomentosa* (Benth. A.F.Hill (Mimosaceae), de l'oignon blanc coupé en rondelles. Laalebasse est ensuite placée en plein soleil. Quand le macéré est bien chaud, le malade en boit l'équivalent d'un verre, qu'il remplace dans laalebasse par une quantité équivalente d'eau. Le malade ne

¹² Gadjiwa, 70 ans, guérisseur (Dogba). On notera que l'on peut se frotter le corps avec les feuilles fraîches de *Cassia occidentalis* pour se protéger contre les sorciers (Tourneux et Yaya 1998: 222).

¹³ Gaw Bello, 78 ans, guérisseur (Dogba).

¹⁴ Ndjidda Souleïmanou, 70 ans, cultivateur (Kalfou).

¹⁵ L'acidité des tamarins (*jabbe*) décroît en fonction de la durée de stockage. Les recettes médicinales emploient généralement des « vieux tamarins » (*jabbe kiiddè*).

¹⁶ Cette plante ne pousse pas localement ; ses gousses (*kimmba*), utilisées en cuisine, sont vendues au marché.

doit boire que cela pendant sept jours, ou du moins jusqu'à la disparition des fièvres et des nausées. Cette préparation ne convient pas aux tout-petits. (En toute saison)¹⁷.

(8) Récolter une poignée de feuilles fraîches de *Balanites aegyptiaca* (L.) Del. (Balanitaceae), les piler légèrement dans un mortier et les mélanger à du lait fermenté additionné de potasse obtenue par lixiviation de cendres de tiges de maïs ; verser le tout dans unealebasse qu'on laissera passer la nuit sur le hangar (*danki*). Boire à jeun en laissant de côté les débris de feuilles. Une seule prise suffit à procurer la guérison. (En toute saison)¹⁸.

(9) Chauffer au feu des feuilles d'*Hibiscus cannabinus* L. (Malvaceae) et des bourgeons terminaux de *Cassia obtusifolia* L. (Caesalpiniaceae) ; quand elles sont ramollies, les piler dans un mortier, verser de l'eau dessus, puis presser le tout pour en extraire la partie liquide. Mélanger dans du lait fermenté et boire. (En saison des pluies)¹⁹.

4.3.3.2. Décoctés

La méthode préférentiellement utilisée (9 recettes recueillies) est celle de la décoction. Le temps que l'on fait bouillir les végétaux dans l'eau est laissé à l'appréciation de chacun ; ce qui implique que le produit final doit être plus ou moins chargé des principes issus de la plante utilisée, une décoction prolongée pouvant sans doute détruire certains composants chimiques.

(10) Boire pendant deux ou trois jours une décoction de tamarins de l'année précédente ; ceci doit être suffisant en cas de fièvres « légères » (*pabbooje koyde*). (En toute saison)²⁰.

(11) Boire quotidiennement jusqu'à guérison une décoction de feuilles de *Ficus polita* Vahl (Moraceae) et de feuilles de papayer, *Carica papaya* L. (Caricaceae). (En toute saison)²¹.

(12) Faire bouillir des feuilles de *Ficus polita* jusqu'à l'obtention d'un décocté rouge. Boire à volonté pendant deux ou trois jours. (En toute saison)²².

(13) Ramasser une poignée de *Zornia glochidiata* Reichb. ex DC. (Fabaceae) fraîche et en faire une décoction à boire à jeun le matin. (En saison des pluies seulement, car la plante sèche n'a aucune vertu)²³.

(14) Préparer une décoction avec des feuilles de citronnelle, quelques tamarins de l'année précédente, des feuilles de goyavier [*Psidium guajava* L. (Myrtaceae)], de trois à cinq citrons limes [*Citrus aurantifolia* (Christm.) Swingle (Rutaceae)] coupés en morceaux. Faire bouillir dans au moins deux litres d'eau, jusqu'à décoloration de chacun des ingrédients. Boire le décocté pendant trois à sept jours, suivant la gravité des fièvres. (Ne peut se faire en toute saison, car les goyaviers n'ont pas toujours des feuilles et on ne trouve pas en permanence des citrons limes)²⁴.

(15) Préparer un décocté avec du gui [*Loranthus sp.* (Loranthaceae)] poussant sur *Acacia ataxacantha* DC. (Mimosaceae). On en boit un peu et on se lave avec le reste. (En toute saison)²⁵.

¹⁷ Informations obtenues de Mal Oumarou, 70 ans, marabout (Balaza), confirmées par Dada Bouba, 60 ans, accoucheuse traditionnelle (Balaza) et par Hamayé, 50 ans, commerçant (Balaza).

¹⁸ Bah Ila, 60 ans, berger, Balaza.

¹⁹ Hamandjouma et Abali, 70 et 65 ans, resp. cultivateur et employé du sultan (Kalfou).

²⁰ Bah Daïrou, 40 ans, agriculteur-éleveur (Balaza).

²¹ Atikou, 45 ans, cultivateur, et Sali, 50 ans, marabout (Balaza).

²² Hamayé, 50 ans, commerçant (Balaza).

²³ Bah Ila, 60 ans, berger (Balaza).

²⁴ Hamayé, 50 ans, commerçant (Balaza).

²⁵ Mamma Sadou, 75 ans, guérisseur (Dogba).

(16) Se laver avec une décoction de feuilles d'*Hibiscus cannabinus* L. (Malvaceae). (En saison des pluies)²⁶.

(17) Boire une décoction d'écorce fraîche de *Lannea acida* A.Rich. (Anacardiaceae). (En toute saison)²⁷.

(18) Cuire à l'eau du sorgho rouge de contre-saison (*suukataari*) concassé en y incorporant des écorces fraîches d'*Hexalobus monopetalus* (A.Rich.) Engl. et Diels (Annonaceae) et d'*Anogeissus leiocarpus* (DC.) Guill. et Perr. (Combretaceae). Mesurer ½ verre de l'eau de cuisson et compléter le verre avec du beurre réduit. (En toute saison)²⁸.

4.3.3.3. Macéré ou décocté

Nous avons relevé un cas où le choix est laissé entre la préparation d'une macération ou d'une décoction :

(19) Préparer un macéré ou un décocté d'écorces fraîches de *Combretum molle* R.Br. ex Don (Combretaceae), de caïlcédrat [*Khaya senegalensis* (Desr.) A.Juss. (Meliaceae)] associé à des tamarins ; en boire un verre matin et soir pendant environ une semaine. (En toute saison)²⁹.

4.3.3.4. Bouillies

La bouillie, qui fait partie intégrante de l'alimentation, peut aussi être utilisée à des fins médicinales. Nous avons relevé, au cours d'enquêtes ultérieures, des recettes y incorporant divers décoctés. Ce n'est pas le cas ici, et l'on s'en tient aux recettes de base.

(20) Prendre une bonne quantité de bouillie de sorgho pluvial rouge (*njigaari*), jusqu'à ce que l'on ait le ventre proéminent ; il en résulte une forte sudation. On doit alors se coucher. Au réveil, on se retrouve dans un bain, mais guéri, en principe. (En toute saison)³⁰.

(21) Préparer une bouillie avec du lait fermenté ; en fin de cuisson, incorporer du beurre réduit. (En toute saison)³¹.

4.3.4. Remèdes solides que l'on avale

Plus étonnantes nous apparaissent les pratiques qui consistent à ingurgiter des éléments végétaux crus (4 exemples) ou même de la viande crue (1 exemple).

(22) Prendre sept baies vertes de *Capparis sepiaria* L. var. *fischeri* (Pax) de Wolf (Capparaceae), que l'on avale sans les croquer. (Début de saison des pluies)³².

(23) Couper sept petits morceaux de racines adventices de sorgho pluvial rouge (*njigaari*), en prenant soin de choisir celles qui ne touchent pas le sol ; on les lave et on les avale ; ces racines sont très mucilagineuses. (En pleine saison des pluies)³³. Certaines personnes (minoritaires) affirment cependant qu'on peut les sécher et les consommer en toute saison, avec une efficacité égale. Valeur curative et préventive (protection assurée

²⁶ Hamandjouma et Abali, 70 et 65 ans, resp. cultivateur et employé du sultan (Kalfou).

²⁷ Information donnée par la femme (âge et nom inconnus) de Mana Farikou, guérisseur (Kalfou).

²⁸ Hamandjouma et Abali, 70 et 65 ans, resp. cultivateur et employé du sultan (Kalfou).

²⁹ Mama Farikou, 60 ans, guérisseur (Kalfou).

³⁰ Hamayé, 50 ans, commerçant (Balaza).

³¹ Mari de Mama Kaltoum (80 ans), (Dogba).

³² Aïssatou Oubbo, 50 ans, mère de famille (Dogba) ; informations confirmées par Tistel, 60 ans, et Goggo Adda, 80 ans, mères de famille (Balaza), ainsi que par Gadjiwa, 70 ans, guérisseur (Dogba) et Ndjidda Souleïmanou, 70 ans, cultivateur (Kalfou).

³³ Atikou, 45 ans, cultivateur, et Sali, 50 ans, marabout (Balaza) ; information confirmée par Gadjiwa, 70 ans, guérisseur (Dogba). Certaines personnes, au contraire, ont un accès de fièvres quand elles pénètrent dans un champ de sorgho pluvial dont les racines adventices sont sorties (Fadimatou Bogno, Maroua).

pour « sept » ans). May Hammadou³⁴ préconise un traitement en trois phases : prélever ces racines et les ingérer (a) quand le sorgho est grand mais n'a pas encore épié ; (b) au moment de l'exsertion paniculaire ; (c) lorsque la panicule est mûre.

(24) En cas de fièvres sévères, avaler sept graines fraîches ou sèches de *Cassia obtusifolia* L. (Caesalpiniaceae) pendant trois jours de suite si nécessaire. (En saison des pluies [graines fraîches] ou en toute saison [graines sèches])³⁵.

(25) Avaler sept bourgeons sommitaux de *Cassia obtusifolia* L. (Caesalpiniaceae). (En saison des pluies)³⁶.

(26) Après avoir passé la matinée à jeun, avaler successivement sans les mâcher trois morceaux de viande (de bœuf, de chèvre ou de mouton) crue, en buvant après chacun une lampée de lait fermenté. (En toute saison)³⁷.

4.3.5. Remèdes pour la prévention des fièvres

La médecine traditionnelle n'est pas seulement curative ; elle a aussi des visées préventives, comme le montrent les deux recettes suivantes :

(27) Identique à 23. On remarquera le symbolisme du nombre 7 (sept morceaux de racines adventices / protection pour sept ans).

(28) Avant l'assèchement des mares de saison des pluies (novembre-décembre), on récolte des bulbes de nénuphar [*Nymphaea lotus* L. (Nymphaeaceae)] et on les fait sécher. À l'approche de la saison des fièvres (saison des pluies), on les pile et on incorpore la poudre obtenue dans du lait frais. Préviend les fièvres³⁸.

5. Les remèdes destinés aux tout-petits

Les remèdes destinés aux tout-petits sont généralement liquides ; on notera qu'ils sont disponibles en toute saison. Pour les leur faire ingurgiter, la mère trempe un doigt dans la préparation et le leur fait sucer bon gré mal gré. Quatre exemples nous en ont été transmis :

(29) Beurre frais mélangé à du lait fermenté³⁹.

(30) Prendre de la poudre de bois vermoulu attaqué par des insectes xylophages ; on la mélange avec du lait fermenté dans unealebasse ou une louche enalebasse neuves⁴⁰ ; ce mélange doit passer une nuit sur le toit du hangar. On le fait boire au bébé à jeun le matin. Une seule prise doit suffire⁴¹.

(31) Bouillie de sorgho rouge pluvial (*njigaari*) faite avec le décocté de tamarins de l'année précédente⁴².

(32) Macéré de vieux tamarins avec de l'oignon⁴³.

6. Disponibilité des recettes

Quand on étudie une pharmacopée « traditionnelle », on ne doit pas oublier que les patients et les guérisseurs n'ont pas à disposition en permanence tous les ingrédients souhaitables. Ceci est dû au cycle de la végétation : si les arbres et leurs écorces sont

³⁴ 30 ans, griot (Dogba).

³⁵ Atikou, 45 ans, cultivateur, et Sali, 50 ans, marabout (Balaza). Pour Fadimatou Bogno (Maroua), cette ingestion permet de prévenir les infections oculaires.

³⁶ Bappa Kawou, 70 ans, cultivateur-éleveur (Kalfou).

³⁷ Bappa Kawou, 70 ans, cultivateur-éleveur (Kalfou). D'après Fadimatou Bogno, l'ingestion de viande crue et de lait fermenté doit provoquer automatiquement le vomissement par répugnance.

³⁸ Gaw Bello, 78 ans, guérisseur (Dogba).

³⁹ Mal Oumarou, 70 ans, marabout (Balaza).

⁴⁰ La clause [+alebasse neuve] a pour résultat d'ajouter de l'amertume à la préparation.

⁴¹ Tistel, 60 ans, et Goggo Adda, 80 ans, mères de famille (Balaza).

⁴² Bah Dairou, 40 ans, cultivateur-éleveur (Balaza).

⁴³ Atikou, 45 ans, cultivateur, et Sali, 50 ans, marabout (Balaza).

toujours là, leurs feuilles et les plantes annuelles, par définition, peuvent manquer, notamment pendant les saisons sèches. On doit donc, en fonction des saisons, moduler les recettes.

Le tableau ci-dessous classe les recettes recueillies en fonction de la disponibilité saisonnière de leurs ingrédients.

Table de la disponibilité des recettes médicinales

	<i>saison des pluies</i>	<i>saisons sèches et saison des pluies</i>
<i>numéro de recette</i>	1, 4, 9, 13, 14, 16, 22, 23 [= 27], 25	2, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23 [= 27] (?), 24, 26, 28, 29, 30, 31, 33

On voit ainsi que vingt-deux ou vingt-trois recettes sont disponibles en permanence tout au long de l'année, et que neuf ne peuvent être réalisées qu'à la saison des pluies. Les ingrédients utilisés sont tous courants. L'on est donc assuré d'avoir toujours à portée de main ce qu'il faut pour se soigner, à un coût négligeable.

7. Comment agissent ces remèdes

On a coutume de dire : *Naawdum hurgata naawdum*, « c'est ce qui fait mal qui soigne ce qui fait mal ». Il n'est donc pas étonnant de retrouver parmi les remèdes traditionnels des fièvres des préparations qui provoquent des désagréments plus ou moins importants (sudation, diarrhée, vomissements).

D'autre part, il est important que les remèdes aient un effet visible. La sudation, la coloration des urines, la diarrhée ou les vomissements, toutes choses constatables à l'œil nu, permettent d'évacuer la maladie. Le patient est ainsi rassuré : il peut voir la maladie sortir de son corps, littéralement. Cette remarque n'est pas une induction que fait le chercheur : très souvent, au cours de ces enquêtes et d'autres, on nous a dit explicitement que, si l'on prend tel remède, on va avoir une diarrhée, par exemple, et qu'alors, si l'on va se soulager dehors (et pas dans des latrines), on pourra constater *de visu* son action bénéfique, du fait des matières et des vers évacués.

On se souvient que les fièvres sont provoquées par la consommation de nourritures « humides / fraîches / acides » ; c'est pourquoi l'on retrouve, parmi les ingrédients employés dans les remèdes, des produits humides / frais / acides comme le lait fermenté, les tamarins et le citron vert, ainsi que les jeunes pousses (bourgeons terminaux) de végétaux. Le spécialiste aura remarqué aussi qu'aucune écorce sèche n'intervient dans la panoplie des recettes destinées à soigner les fièvres, contrairement à ce qui se passe pour la majorité des autres pathologies. C'est toujours en raison de l'affinité entre les fièvres et l'humide.

L'efficacité des substances solides que l'on avale comme remèdes (baies vertes, bourgeons, racines adventives de sorgho) vient du fait qu'elles sont récoltées au moment même où les fièvres commencent à sévir, soit au premier tiers de la saison des pluies.

La fumigation indiquée en (6) est probablement destinée à des cas où l'on soupçonne que l'origine des fièvres est la sorcellerie. En effet, l'enfumage doit procurer un goût amer à l'objet qui le subit et protéger contre l'appétit des sorciers, qui détestent l'amertume.

L'amer, que l'on retrouve dans 7 préparations (voir le tableau ci-dessous), a un pouvoir dispersant. Il permet de diluer dans le corps les substances nocives qui ont tendance à

s'accumuler ici ou là⁴⁴. Les produits amers sont notamment prescrits pour soigner la « jaunisse ». La « jaunisse » étant le compagnon quasi obligé des fièvres sévères (*pabbooje caatudé*), il est logique que l'on trouve dans les remèdes contre les fièvres un nombre important de recettes amères.

Le tableau suivant donne, pour chaque recette où cela est pertinent, les saveurs et les effets physiologiques des préparations à boire. Lorsque les cases « diarrhée » et « vomi(ssements) » sont cochées simultanément, cela signifie que, selon les individus, le résultat physiologique du remède est soit la diarrhée, soit les vomissements, mais rarement les deux à la fois.

Saveurs dominantes et effets physiologiques des préparations médicinales à boire

	SAVEURS				EFFETS PHYSIOLOGIQUES			
	acide	amer	piquant	âcre	sudation	urines colorées	diarrhée	vomi
7	+		+				+	+
8		+					+	+
9				+				+
10	+						+	+
11				+		+		+
12				+		+		+
13	?	?	?	?	?	?	?	?
14	+			+				+
15				+		?	?	?
17	?	?	?	?	?	?	?	?
18		+				+	+	+
19		+				+		
20				+	+			+
21	+							+
28				+		-	-	-
29		+				-	-	-
30		+				-	-	-
31		+						+
32		+					+	+
	4	7	1	7	1	4	5	12

8. Comparaison avec les résultats de l'enquête de Saotoing *et alii* (2011)

Au cours d'une enquête menée par questionnaires à Maroua en 2009, auprès d'une population hétérogène, sur les végétaux utilisés localement pour soigner la « malaria » (Saotoing *et al.*, 2011), 49 espèces appartenant à 27 familles botaniques ont été mentionnées par les personnes interrogées. Notre propre enquête, menée par interviews en milieu culturellement et linguistiquement homogène, auprès d'une population rurale âgée, ne parlant que le *fulfulde*, a fait état d'un répertoire de 28 végétaux. 14 [*] figurent dans la liste de Saotoing *et al.*, et 8 d'entre eux sont donnés par cet auteur comme étant d'un usage préférentiel à Maroua :

⁴⁴ Voir Tourneux et collab. 2007: 170-171.

Végétaux cités aussi par Saotoing	Usage préférentiel à Maroua (Saotoing)
* <i>Acacia nilotica</i>	+ <i>Allium cepa</i>
* <i>Allium cepa</i>	+ <i>Balanites aegyptiaca</i>
* <i>Anogeissus leiocarpus</i>	+ <i>Carica papaya</i>
* <i>Balanites aegyptiaca</i>	+ <i>Cassia obtusifolia</i>
* <i>Carica papaya</i>	+ <i>Citrus aurantifolia</i>
* <i>Cassia obtusifolia</i>	+ <i>Cympogon citratus</i>
* <i>Citrus aurantifolia</i>	+ <i>Psidium guajava</i>
* <i>Cympogon citratus</i>	+ <i>Tamarindus indica</i>
* <i>Ficus polita</i>	
* <i>Hibiscus cannabinus</i>	
* <i>Khaya senegalensis</i>	
* <i>Psidium guajava</i>	
*sorgho rouge de contre-saison	
* <i>Tamarindus indica</i>	

Quatorze végétaux qui nous ont été indiqués comme entrant dans le traitement des fièvres ne figurent pas dans l'inventaire de Saotoing *et al.* :

Végétaux non relevés par Saotoing <i>et al.</i>	
<i>Amaranthus spinosus</i>	<i>Lannea acida</i>
<i>Capparis sepiaria</i>	<i>Loranthus sp.</i>
<i>Cassia occidentalis</i>	<i>Nymphaea lotus</i>
<i>Cleome gynandra</i>	sorgho rouge pluvial
<i>Combretum molle</i>	<i>Sorghum purpureo-sericeum</i>
<i>Eragrostis gangetica</i>	<i>Xylopi aethiopica</i>
<i>Hexalobus monopetalus</i>	<i>Zornia glochidiata</i>

Une différence notable entre les deux études réside dans la part qu'y occupe ou non le neem (*Azadirachta indica*). Chez Saotoing *et al.*, en milieu urbain contemporain, cet arbre occupe de loin la première place dans la liste des végétaux utilisés pour combattre la « malaria ». Dans notre étude, au contraire, il n'est même pas mentionné une seule fois. Ce n'est ni un hasard ni une erreur. Le neem est un arbre d'importation « récente ». Voici ce que nous en disions dans un ouvrage publié en 2002 :

« Présent déjà dans le Nord-Cameroun en quelques exemplaires vers 1930, [le neem] y a été vulgarisé après la guerre. Des administrateurs français allèrent en chercher des plants au Nigeria. En 1948, sur les conseils d'un agent des services de l'Agriculture, l'administrateur J. Lestringant implanta à Mora les premiers neems en pépinière, à partir de plants qu'il avait fait venir du Borno (Maiduguri) » (Seignobos et Tourneux, 2002, article « neem »).

Le neem ne fait donc pas partie de l'arsenal médicinaux « traditionnel », contrairement à ce que laisse entendre le titre de l'article de Saotoing *et al.* (Medicinal plants used in *traditional treatment* of malaria in Cameroon). Il faut ajouter que l'arbre, après son introduction, a été longtemps considéré avec mépris ; son nom l'atteste, qui, étymologiquement (en *hausa*) signifie « les feuilles, le feuillage ». Tout ceci prouve qu'une pharmacopée traditionnelle peut se trouver bouleversée en assez peu de temps, suite à un changement intervenu dans le milieu naturel.

9. Conclusion

Pour qu'un remède soit efficace, traditionnellement, il faut qu'il soit en phase avec les représentations mentales des malades. Les traitements qui reposent sur les propriétés symboliques des végétaux impliquent que la culture du patient et du soignant admettent la relation symbolique existant entre le végétal et la pathologie. Il n'est pas exclu, évidemment, que ces végétaux ou certains d'entre eux possèdent, en plus, de réelles propriétés chimiques efficaces.

D'autre part, on peut penser qu'il y a peu de chances que les traitements contre les « fièvres » décrits ci-dessus aient une pleine efficacité pour des patients qui ne partagent pas les conceptions peules des « fièvres » et leur étiologie. Sur tous les végétaux cités ici, un seul est répertorié par Jean-Louis Pousset (2004: 261) pour des propriétés avérées contre l'une des fièvres en question – la malaria –, à savoir *Khaya senegalensis*. Les remèdes à aspirer par le nez sont destinés principalement à calmer les maux de tête qui accompagnent les fièvres « sévères ». Les fumigations, habituellement, sont préconisées dans les cas de maladies mentales et de sorcellerie. Les autres remèdes visent à provoquer des vomissements (12), des diarrhées (5), à colorer les urines (4) ou à faire transpirer (1). L'efficacité des médicaments solides à avaler est attribuable au fait qu'ils se récoltent en début de saison des pluies, au moment où les fièvres commencent à se manifester (baies vertes de *Capparis sepiaria*, bourgeons de *Cassia obtusifolia*, racines adventices de *Sorghum*). Nous sommes là encore dans le symbolique : ce qui pousse au moment où, cycliquement, les fièvres se manifestent, doit avoir un lien avec les fièvres et est donc susceptible d'avoir une influence sur elles. Il reste que l'on n'utilise pas n'importe quelles jeunes pousses dans les traitements des fièvres.

Selon Georges Balandier et Jacques Maquet (1968), « [l']étude de la pharmacopée traditionnelle africaine a été longtemps négligée : les ethnologues s'intéressaient surtout aux aspects magiques de la médecine, faute de disposer des connaissances techniques nécessaires pour étudier l'action physiologique des drogues employées ». On ne doit cependant pas trop incriminer les ethnologues en question car « [l]es inconvénients de la pharmacopée traditionnelle sont bien connus. Le diagnostic est souvent imprécis ainsi que la posologie des médicaments. En effet, toute plante présente une variabilité de son contenu actif en fonction du temps, de l'époque de la récolte et de la partie employée » (Pousset, 2004: 8). Tout cela complique considérablement l'étude scientifique des propriétés des plantes médicinales.

On ne peut guère tirer grand-chose d'une monographie en ce domaine. C'est seulement la récurrence d'indications similaires pour une même plante par des groupes humains aussi divers que possible qui peut permettre de repérer les plantes à efficacité chimique avérée. Il restera comme difficulté le fait que les recettes médicinales font souvent appel à un cocktail d'éléments qui peuvent interagir entre eux. L'analyse en sera d'autant plus compliquée. La phytobiochimie a encore de beaux jours devant elle.

Liste des noms vernaculaires des végétaux cités dans nos enquêtes

		<i>(Acacia ataxacantha</i> ⁴⁵)	kooraahi
	*	<i>Acacia nilotica</i>	gawaari
+	*	<i>Allium cepa</i>	tinyeere
		<i>Amaranthus spinosus</i>	balla, lega
	*	<i>Anogeissus leiocarpus</i>	kojoli
+	*	<i>Balanites aegyptiaca</i>	tanni
		<i>Capparis sepiaria</i>	jaajiihi
+	*	<i>Carica papaya</i>	dukuuhi-wuro
+	*	<i>Cassia obtusifolia</i>	tasbaahi
		<i>Cassia occidentalis</i>	kaccu-kaccunga
+	*	<i>Citrus aurantifolia</i>	leemuuhi
		<i>Cleome gynandra</i>	worba, kinaski
		<i>Combretum molle</i>	seereehi
+	*	<i>Cymbopogon citratus</i>	hudo-tii, haako-tii
		<i>Eragrostis gangetica</i>	hudo-jaawle
	*	<i>Ficus polita</i>	liitaahi
		<i>Hexalobus monopetalus</i>	boyli
	*	<i>Hibiscus cannabinus</i>	gabayhi
	*	<i>Khaya senegalensis</i>	daaleehi
		<i>Lanea acida</i>	sooriihi
		<i>Loranthus</i> sp.	yowtere
		<i>Nymphaea lotus</i>	(<i>bulbes</i>) tabbe
+	*	<i>Psidium guajava</i>	lekki-goyoof
	*	sorgho rouge de contre-saison	suukataari
		sorgho rouge pluvial	njigaari
		<i>Sorghum purpureo-sericeum</i>	hudo-jaawle
+	*	<i>Tamarindus indica</i>	jaɓbi ; <i>gousses</i> : jaɓbe
		<i>Xylopia aethiopica</i>	kimmba
		<i>Zornia glochidiata</i>	denngere, denngemenneere

Légende: Les plantes marquées * figurent aussi dans la liste fournie par Saotoing *et alii*. Celles qui sont précédées de + * font partie des dix plantes le plus souvent utilisées à Maroua pour soigner la « malaria », d'après ces mêmes auteurs.

Bibliographie succincte

- ARBONNIER, Michel (2000) *Arbres, arbustes et lianes des zones sèches d'Afrique de l'Ouest, s.l.* [Montpellier, Paris], CIRAD, MNHN, UICN.
- BALANDIER Georges (dir.), et Jacques Jérôme MAQUET (dir.) (1968) *Dictionnaire des civilisations africaines*. Paris : Hazan.
- BERNARDIN DE SAINT-PIERRE (1855) *Études et harmonies de la nature*, mises en ordre et annotées par M. l'Abbé Dauphin. Nancy : Vagner, Imprimeur-Libraire.
- BURKILL, Humphrey Morrison (1985-2000) *The useful plants of west tropical Africa*. 5 vol. Kew : Royal Botanic Gardens.

⁴⁵ En fait, c'est le gui (*Loranthus*) poussant sur cet arbre qui a été cité.

- EKLU-NATEY, Raphaël D. et Annie BALET (éd.), (en collab. avec Michel A. AHYI, Édouard J. ADJANOHOUN, Laurent AKE ASSI, François BORST, Cyrille CHATELAIN, Drissa DIALLO, Kurt HOSTETTMANN, Lassina SANOU, Mamadou KOUMARÉ) (2012) *Pharmacopée africaine, Dictionnaire et monographies multilingues du potentiel médicinal des plantes africaines. Afrique de l'Ouest*. Volume 1 : *Dictionnaire*. Volume 2 : *Monographies*. Genève : Traditions et Médecine ; Lausanne : Éditions d'en bas.
- FATOUMATA (Sanda-Oumarou) (1982) *Contribution à l'étude de la pharmacopée peulh du Diamaré (Nord-Cameroun)*. Thèse de doctorat en Pharmacie. Dakar : Faculté de Médecine et de Pharmacie.
- LE BOURGEOIS, Thomas et Henri MERLIER (1995) *Adventrop. Les adventices d'Afrique soudano-sahélienne*. Montpellier : CIRAD-CA.
- LÉMERY, Nicolas (1764) (5^e éd.) *Pharmacopée universelle*, contenant toutes les compositions de pharmacie qui sont en usage dans la Médecine, tant en France que par toute l'Europe ; leurs Vertus, leurs Doses, les manières d'opérer les plus simples et les meilleures [...]. Tome 1. Paris, chez De Saint & Saillant ; Jean-Thomas Hérissant ; Nyon ; Savoye ; D'Houry ; Didot ; avec approbation et privilège du roi.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949) « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions* 135 (1). Pp. 5-27.
- MALZY, Pierre (1954) « Quelques plantes du Nord-Cameroun et leurs utilisations ». *Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique appliquée*. I, 5-6, Pp. 148-179. I, 7-8-9. Pp. 317-332.
- MALZY, Pierre (1955) « Graminées du nord du Cameroun et leurs utilisations », *Journal d'Agriculture tropicale et de Botanique appliquée*. II, 5-6. Pp. 281-297.
- NOYE, Dominique (1989) *Dictionnaire foulfouldé-français*. Garoua : Procure des Missions. Paris : P. Geuthner.
- PARIETTI, Giuseppe [1997] *Dictionnaire français-foulfouldé, et index foulfouldé, complément au dictionnaire foulfouldé-français de Dominique Noye* Guidiguiss (Cameroun) : Mission catholique.
- PARIETTI, Giuseppe et Henry TOURNEUX (collab.) (2018) *Dictionnaire fulfulde-français / français-fulfulde* (Dialect[e] peul [du] Diamaré, Cameroun) ; illustrations de Christian Seignobos. Pessano con Bornago : Mimep-Docete.
- POUSSET, Jean-Louis (2004) *Plantes médicinales d'Afrique : Comment les reconnaître et les utiliser*. Aix-en-Provence : Secum / Edisud.
- SAOTOING, Pierre, Vroumsia TOUA, TCHOBSALA, Fernand-N. TCHUENGUEM FOHOUE, Alexandre-Michel NJAN NLOGA et Jean MESSI (2011) « Medicinal plants used in traditional treatment of malaria in Cameroon », *Journal of ecology and the natural environment* 3 (3). Pp. 104-117.
- SEIGNOBOS, Christian et Olivier IYÉBI-MANDJEK (éd.) (2000) *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun*, avec un cd-rom. Paris : IRD Editions, MINREST/INC. Voir la notice 8, « Les Fulbe ».
- SEIGNOBOS, Christian et Henry TOURNEUX (2002) *Le Nord-Cameroun à travers ses mots : Dictionnaire de termes anciens et modernes*. Paris : IRD / Karthala.

- TOURNEUX, Henry (2005) « Les préparations culinaires chez les Peuls du Diamaré (Cameroun) : Approche étymologique ». In RAIMOND, Christine, Olivier LANGLOIS et Éric GARINE (éd.), *Ressources vivrières et choix alimentaires dans le bassin du lac Tchad*. Pp. 289-318. Paris : IRD (Colloques et séminaires).
- TOURNEUX, Henry (2010) « Traditional healing of fevers as practiced by the Fulani of Northern Cameroon » *Folia orientalia* 45-46. Pp. 331-340.
- TOURNEUX, Henry (avec la collaboration de BOUBAKARY Abdoulaye, HADIDJA Konai et FAKIH Ousmane (2007) *Dictionnaire peul du corps et de la santé (Diamaré, Cameroun)*, Paris, OIF/Karthala.
- TOURNEUX Henry et HADIDJA Konai (2016) « Linguistic and cultural pitfalls of patient-carer communication in the official health care structures of North Cameroon », *Studies of the Department of African languages and cultures* 50 (Varsovie), ISSN 0860-4649. Pp. 71-82.
- TOURNEUX, Henry et Christian SEIGNOBOS (1997) « Origine et structure du lexique botanique peul du Diamaré ». In BARRETEAU, Daniel, René DOGNIN et Charlotte von GRAFFENRIED (éd.), *L'Homme et le milieu végétal dans le bassin du lac Tchad*. Pp. 195-216. Paris, Éd. de l'ORSTOM.
- TOURNEUX, Henry et YAYA Daïrou (1998) *Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature (Diamaré, Cameroun), suivi d'un index français-fulfulde*. Paris : Karthala. Wageningen : CTA. Montpellier : CIRAD.
- TOURNEUX, Henry et YAYA Daïrou, avec la collaboration de BOUBAKARY Abdoulaye (2017) *Dictionnaire peul encyclopédique de la nature (faune / flore), de l'agriculture, de l'élevage et des usages en pharmacopée (Diamaré, Cameroun), suivi d'un index médicinal et d'un index français-fulfulde*. Yaoundé : CERDOTOLA.
- VIREY, Julien-Joseph (1811) *Traité de pharmacie théorique et pratique*, Tome 1, Paris, Chez Rémond & Ferra.

Scandalo al sole. La vicenda dell'Orfanotrofio De Cristoforis di Massawa (1889-1891)

Valentina Fusari – Università di Torino
valentina.fusari@unito.it

ABSTRACT

In May 1889, Father Bonaventura Piscopo, a military chaplain who had recently arrived in Massawa, established and ran an orphanage with an attached arts and crafts school. This private initiative sheds light on the tensions and collaborations between ecclesiastical circles and the colonial government regarding the education and management of African childhood, especially orphans. The case study, reconstructed using archival sources and photographic material, provides an opportunity to contemplate a new form of cohabitation for indigenous children, underscore the significance of education for the colonial administration, and evaluate how mobility became a resource for managing the welfare of African children.

Keywords: *Eritrea, Massawa, Orfanotrofio De Cristoforis*

DOI: 10.23814/ethn.19.23.fus

Prologo

Il 10 luglio 1891, P. Bonaventura Piscopo, giovane francescano e cappellano militare, si imbarcava a Massawa sul piroscampo *Arabia*, diretto a Napoli, per far ritorno in Italia insieme al fratello e alla cognata. Questa partenza rappresenta l'epilogo dello "scandalo" per malagestione che coinvolse l'Orfanotrofio De Cristoforis e l'annessa scuola di arti e mestieri, fondati nel maggio 1889 a Massawa e diretti fino alla chiusura nel 1891 da P. Piscopo, che poté lasciare la colonia primigenia solo dopo aver rimediato ai debiti accumulati e ricollocato i minori assistiti.

Le tensioni riconducibili a "sentimenti clericali o volterriani" che dalla metropoli si irradiavano sulle sponde del Mar Rosso, così come la competizione fra diverse congregazioni missionarie, fecero da sfondo alla vicenda dell'orfanotrofio per indigeni avviato da P. Piscopo. Questa vicenda, che si svolse agli esordi della presenza coloniale italiana a Massawa, consente di apprezzare una *storia minore*, perché riguarda la gestione e l'educazione di fanciulle e fanciulli accolti nell'istituto, nonché le soluzioni paventate e attuate per la loro messa in sicurezza nel momento della chiusura. Tali vicissitudini, che coinvolgono P. Piscopo, "un giovane d'ingegno e di cuore" ma inadatto "alle esigenze del delicato ufficio di direttore d'un istituto d'educazione"¹, il Governo Civile e Militare della Colonia, in particolare nelle figure del Governatore Antonio Gandolfi e del Reggente Oreste Baratieri, l'Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici Italiani con sede a Firenze, nonché il Ministero degli Affari Esteri e l'Agenzia diplomatica italiana al Cairo che si fece intermediatrice con Mons. Francesco Sogaro, direttore della missione comboniana in Egitto e fondatore della

¹ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 172/41, Istituto De Cristoforis, il Reggente del Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea O. Baratieri a S.E. Il Ministro degli Esteri, 9 luglio 1891, Massawa.

colonia agricola di Gezira (1888), offrono l'opportunità di riflettere sulla parabola dell'Orfanotrofio De Cristoforis come forma di convivenza per minori indigeni avviata a Massawa nell'ultimo quarto del XIX secolo, in concomitanza agli esordi della presenza coloniale in città; di sottolineare la valenza rivestita dall'educazione dell'infanzia per l'amministrazione coloniale; di valutare come la mobilità divenga una risorsa per gestire il benessere dell'infanzia africana.

La triangolazione fra gli attori sopra citati e coinvolti nella decisione di chiudere l'Orfanotrofio De Cristoforis e destinare altrove i minori lì accolti può essere ricostruita partendo dal carteggio conservato a Roma all'Archivio del Ministero dell'Africa Italiana (ASMAI), presso l'Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale. La tipologia delle fonti non consente di recuperare le voci dirette dei bambini, testimoni e attori di questa vicenda, ovvero dalle carte non emerge la loro prospettiva, ma è comunque possibile tracciarne profili e movimenti attraverso gli atteggiamenti e le rappresentazioni offerti dagli adulti e dalle istituzioni che di loro si occuparono. La documentazione, infatti, non contiene materiale prodotto dai bambini stessi, utile a evidenziare la loro soggettività e agentività, né per questioni anagrafiche è possibile ricorrere a memorie orali per contribuire alla storia dell'infanzia in colonia, se non mettendo l'accento sulla dimensione pedagogica e educativa (Romandini 1984; Negash 1987; Miran 2002; Diptee, Klein 2010; Chelati Dirar et al. 2011; Niget 2012; Aderinto 2015; Alanamu et al. 2018; Scalvedi 2022). Il saggio, quindi, non promuove una storia delle migrazioni infantili e giovanili in contesto coloniale (Beinart 1991; Rich 2010; Lord 2010, 2011; Razy, Rodet 2011; 2016), né vuole essere una storia sulla mobilità dei minori agli esordi del colonialismo italiano nel Corno d'Africa; vuole, invece, offrire uno spunto per riflettere su come le scelte in merito all'infanzia indigena – abbandonata e non – rispondano a motivazioni, aspirazioni e obblighi che attengono le priorità degli adulti e come la mobilità infantile e giovanile diviene una risorsa per rispondere a tali priorità.

Questa vicenda interseca anche la storia della fotografia coloniale, in quanto si hanno immagini prodotte da fotografi professionisti all'epoca basati a Massawa, come Luigi Fiorillo, Luigi Naretti, Mauro Ledru e i fratelli Francesco e Gaetano Nicotra, che lasciarono tracce visive dell'istituto (Triulzi 1988; Palma 1999, 2002; Zaccaria 2007, 2020; Bartella Farnetti et al. 2013). La presenza di materiale fotografico consente quindi di delineare meglio l'ambiente in cui i minori vivevano, gli adulti con cui si confrontavano, le attività che svolgevano, le uniformi che indossavano, gli spazi in cui venivano istruiti o avviati a svariati mestieri. Nello specifico, il Fondo Orfanotrofio De Cristoforis a Massawa afferente alla Collezione Marzio Govoni conservata a Carpi contiene l'album fotografico di grande formato intitolato *Massaua/Orfanotrofio De Cristoforis/Scuola di Arti e mestieri fondata e diretta dal P. Bonaventura Piscopo Francescano/Cappellano Militare delle R. Truppe d'Africa* che raccoglie 19 immagini databili 1889-1891, non firmate ma attribuibili a Francesco Nicotra. Meglio conservato è poi l'album *Orfanotrofio "De Cristoforis" - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua* della Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II" di Roma, Collezione Fototeca IsIAO (IsIAO_11275), comprendente 20 immagini delle 25 originariamente presenti e datato 1890, recante sulla copertina la dedica in oro cromolitografico "A Sua Eccellenza il Marchese di Rudinì, presidente del Consiglio dei Ministri, il P. Bonaventura Piscopo, cappellano delle Truppe d'Africa, fondatore e direttore del soppresso Orfanotrofio De Cristoforis, unica scuola italiana di arti e di mestieri in

Massaua, in attestato di devozione offre”². Le due fonti fotografiche sembrano con buona certezza afferire al medesimo album o a diverse copie dello stesso, ma risultano complementari poiché entrambe sono incomplete.

Infine, le battute finali della vicenda dell'orfanotrofio incrociarono la presenza, in seguito allo scandalo Livraghi³, della Commissione parlamentare d'inchiesta per la Colonia Eritrea, che fra aprile e giugno 1891 passò da Massawa. Ferdinando Martini, in inizialmente scettico sulle imprese coloniali tanto da votare contro gli stanziamenti per l'Africa (30 giugno 1887), fu poi nominato vicepresidente della Commissione e trascorse due mesi in colonia. In quell'occasione Martini visitò l'Orfanotrofio De Cristoforis e l'annessa scuola di arti e mestieri, tratteggiando in *Nell’Africa italiana* alcuni elementi che aiutano a comprendere la quotidianità e le prospettive per i ragazzi accolti.

Il saggio, quindi, rappresenta un modesto tentativo di contribuire alla storia sociale di Massawa e quindi della colonia Eritrea, focalizzandosi sulle sorti di circa 80 minori che esperirono la coabitazione come esito di una duplice mobilità: quella coloniale, che portò nel territorio nuovi attori, e quella translocale, che condusse sulle rive del Mar Rosso persone dai territori dell'entroterra. Pertanto, il saggio si sviluppa in tre parti: la prima parte mira a delineare il contesto in cui prende forma l'iniziativa di P. Piscopo. La seconda parte, che si concentra sugli esordi e sulla fiducia che viene accordata al direttore dell'orfanotrofio, tenta di fare emergere la centralità e la problematicità della formazione e gestione dei minori in una società coloniale in via di formazione, con particolare riguardo alle risorse e alle competenze che ciò richiede e alle relazioni che si intessono intorno alle necessità dell'istituto. L'ultima parte, invece, ripercorre le fasi del tracollo e della chiusura ponendo l'accento sulle soluzioni individuate per rispondere alla salvaguardia e garantire il benessere dei minori, mostrando l'articolazione tra traiettorie individuali e priorità istituzionali.

Massawa cosmopolita

Nel XIX secolo, l'Africa orientale registrò un aumento nel volume degli scambi commerciali e un mutamento nella composizione delle società costiere. I porti del Corno d'Africa avevano testimoniato per molti secoli scambi commerciali, inclusa la tratta degli schiavi nel mondo arabo, ottomano e nell'Oceano Indiano, tanto da integrare i centri urbani costieri in reti globali (Clarence-Smith 1989, 2001; Keyder et al. 1993; Miran 2014, 2017; Bonacci, Meckelburg 2017; Serels 2018; Fuhrmann 2020). Oreste Baratieri, prima Reggente e poi Governatore della Colonia Eritrea, ricordò nelle proprie memorie come la tratta schiavistica avesse caratterizzato anche i territori occupati dagli italiani, poiché “[d]all’Hinterland nostro, e specialmente dai paesi Galla, dei Denka, dal Sennaar venivano da tempo immemorabile trascinate torme di schiavi alle rade della

² Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27. Eritrea, IsIAO_11275, Copertina.

³ Il 4 marzo 1891, Napoleone Corazzini, corrispondente dall'Eritrea per il quotidiano romano *La Tribuna*, denunciò una serie di uccisioni commesse nottetempo e in segreto, seguite da stragi, torture e furti. Quanto accadde venne chiamato “scandalo Livraghi”, dal nome del tenente dei carabinieri Dario Livraghi, che dal 1889 al 1891 fu a capo degli *zaptié*, militari indigeni arruolati nelle file dell'Arma dei Carabinieri, e che, con la complicità dell'avvocato Eteocle Cagnassi, responsabile dell'Ufficio Affari Indigeni, accusò di alto tradimento *sayyid* Hassan Mussa al-Akkad per presunti rapporti con *ras* Mängäša. Hassan Mussa al-Akkad venne condannato a morte nel febbraio del 1890, ma l'impianto accusatorio del processo apparve fragile e destò sospetti, tanto da far riaprire il caso. Il nuovo processo ribaltò il verdetto, Hassan Mussa al-Akkad e i suoi compagni furono scarcerati, mentre vennero imputati gli accusatori Livraghi e Cagnassi (Lenci 2003; Rosoni 2006; Bruner 2017; Zita 2021).

costa eritrea, semi-deserta, per essere trasportati alla vicina costa araba, massime mediante sambuchi il cui passaggio a traverso il Mar Rosso era agevolato dal vento sovente propizio e dai nascondigli che offrono le isole. Non molti anni or sono si calcolava che a Beilul (a nord di Assab) non potevano giungere annualmente meno di un migliaio di schiavi: - e dal mercato di schiavi, che tenevasi a Cassala, spesso alla spicciolata venivano trascinati gruppi di schiavi alle rade al nord di Massaua. Né mancava nell'interno della Colonia il reato di riduzione in ischiavitù colla violenza o coll'inganno” (Baratieri 1898: 137). Con il declino dell'Impero Ottomano nel Mar Rosso, la crescente presenza europea e la messa al bando della tratta schiavistica, la mobilità subì cambiamenti (Meckelburg, Solomon Gebreyes 2017) e con essa si modificarono anche le traiettorie spaziali e sociali dei minori che venivano inseriti in flussi locali, regionali e globali.

A fronte di questi cambiamenti e dei processi che vi sottostavano, gli italiani, quando occuparono Massawa (1885), si trovarono in una città portuale cosmopolita, connessa verso est da reti consolidate di breve e lungo raggio, attraverso il Mar Rosso e l'Oceano Indiano, mentre verso l'interno tali reti erano l'esito, oltre che della tratta schiavistica, del pellegrinaggio verso la Mecca (Miran 2015; Zaccaria 2022). Jonathan Miran ha delineato la vitalità e la complessità della società massawina agli esordi della presenza coloniale italiana, rivelandone il contesto economico, religioso, politico e sociale in cui gli italiani avrebbero dovuto inserirsi evitando tensioni e rispettando aspirazioni, ambizioni e quotidianità di una città multietnica e multireligiosa, con spazi urbani che si estendevano fra isole e terraferma, con un porto animato da una classe di mercanti di diversa provenienza e con diverso *status* socio-economico (Miran 2009b). Sulla base dei resoconti degli osservatori dell'epoca, la popolazione dell'isola di Massawa era stimata intorno ai 1.500 abitanti nel primo decennio del XIX secolo, a 5.000 negli anni Cinquanta, a 8.000 tra la fine degli anni Settanta e Ottanta del secolo e a circa 16.000 per l'intera conurbazione nel medesimo periodo (Pankhurst 1965). A Massawa e Təwalät, le isole coralligene su cui sorgeva il centro urbano, il censimento militare condotto nel 1885 contava, esclusi i funzionari italiani e il presidio, circa 5.000 abitanti, tra cui 45 italiani, 11 francesi, 2 maltesi, 1 tedesco, 62 baniani, 238 abissini e 235 sudanesi⁴. Il censimento successivo del 1889, condotto sempre escludendo i funzionari e il presidio, in una stagione in cui per motivi climatici la popolazione tendeva a spostarsi verso Īmkullu, registrò un incremento demografico. Infatti, si contarono 17.588 abitanti, di cui 11.990 maschi e 5.598 femmine. Il cosmopolitismo era evidente dalla loro provenienza, in quanto, oltre ai 9.254 indigeni e 5.267 indigene, si contavano 306 italiani e 53 italiane, 268 greci e 8 greche, 5 maschi e 3 femmine francesi, 222 ottomani e 14 ottomane, 6 austriaci e 3 austriache, 62 maschi e 7 femmine inglesi, 3 americani, uno svizzero, un rumeno e un belga, 2 svedesi e 1 svedese, 2 spagnoli, 144 baniani e 9 baniane, 374 iamani e 78 iamane, 292 arabi e 140 arabe di Jedda, 62 egiziani e 4 egiziane, 237 somali e 3 somale, 48 maschi e 18 femmine hadrami⁵. Il censimento del 1890, invece, segnerà un calo della popolazione europea, mentre la vicenda dell'Orfanotrofio De Cristoforis si chiuderà prima del censimento del 1891 promosso dal Reggente Oreste Baratieri, da svolgersi con il supporto operativo di notabili indigeni, in particolare del *mufī* ‘Abdallāh Sərağ per ovviare alla riluttanza al conteggio

⁴ Per una sintesi dei dati si veda “Il censimento della popolazione a Massaua” nel *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Roma, 1886.

⁵ Per una sintesi dei dati si veda “Popolazione di Massaua e dintorni” nel *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Roma, 1889.

manifestata dai musulmani. In linea generale, tutte le componenti della popolazione massawina contribuivano a una *sex ratio* in favore degli uomini e, benché i dati disponibili difettino di attendibilità per le fasce infantili e giovanili, è ipotizzabile che la loro presenza fosse da imputare al movimento naturale della popolazione, in particolare quella indigena e musulmana, cui si aggiungeva quella legata ai *mskin* (*meschini*, poveri) che dal Tigray raggiungevano Massawa in cerca di migliori condizioni, ma da cui venivano respinti, stabilendosi nei dintorni, quali ፤mkullu, Ḥəṭumlo e Ḥərgigo. Un ulteriore gruppo di giovani in condizione di vulnerabilità che si riversava sulla costa era riconducibile all'interruzione della tratta schiavistica, che rendeva disponibile *in loco* manodopera reclutabile come servitù domestica.

Se prima dell'occupazione italiana la maggior parte dei servizi pubblici, come la previdenza sociale, l'istruzione, i servizi religiosi, gli ospedali o le infrastrutture urbane erano istituiti e mantenuti quasi esclusivamente tramite opere pie, iniziative solidaristiche e filantropiche sia musulmane, come nel caso dei *waqf* dovuti principalmente alla volontà di compiere un atto di pietà e di devozione religiosa (Miran 2009a), che cristiane, attraverso l'opera dei "migranti del vangelo", come i cattolici della missione lazzarista francese e i luterani della Evangeliska Fosterlands Stiftelsen, giunti in Eritrea rispettivamente nel 1839 e nel 1866. Nel 1878, Sr. Luigia Lequette, appartenente all'ordine delle Figlie della Carità francesi, si stabilì a Kärän con altre sette sorelle, per poi spostarsi, a causa dello scontro fra truppe mahdiste ed egiziane, nel 1884 a Massawa, dove avviò un orfanotrofio (Fusari 2022). Nella zona erano già attivi gli svedesi, che dopo aver rinunciato all'opera di evangelizzazione a Tandere, nel territorio kunama, grazie alla concessione di *ato Wäldä Sadēq Märaó*, governatore di Adyabo, e alla stazione di Ṣä'azzäga nello Ḥamasen, dove ritornarono solo nel 1891, rispettivamente per insalubrità e per i disordini del 1876, raggiunsero le zone costiere. Qui ricevettero in dono un terreno dal governatore generale del Sudan egiziano e stabilirono il loro centro a ፤mkullu, un insediamento tigre sulla strada che da Massawa portava verso l'interno, poco distante da Ḥəṭumlo. Nella stazione missionaria svedese, nota come Mäddane Aläm, venne aperta una scuola e a partire dalla fine degli anni Settanta del XIX secolo, i bambini locali, compresi alcuni Oromo liberati⁶, imparavano l'amarico e lo svedese e venivano formati a diversi mestieri, compresa la tipografia, mentre nella stagione calda erano soliti spostarsi nella più fresca e salubre stazione di Gäläb. A metà degli anni Ottanta, in concomitanza con l'erezione di un forte fornito di telegrafo da parte degli italiani che avevano appena stabilito il protettorato su Massawa, i missionari svedesi aprirono anche una clinica e una foresteria per pellegrini e viaggiatori (Lundstrom, Ezra Gebremedhin 2011). Il 5 settembre 1885, invece, le italiane Figlie di Sant'Anna ricevettero dal Ministero degli Affari Esteri la richiesta ufficiale a prestare servizio nella nascente colonia. A ciò seguì una negoziazione fra la fondatrice della congregazione Rosa Anna Gattorno e il ministero, che si tradusse nell'arrivo a 'Asäb (1886) di quattro "pioniere di fede e di italianità", la cui opera era colmare gratuitamente le carenze governative in ambito sanitario e scolastico. Benché la missione dei Minori cappuccini in Eritrea iniziò solo nel 1894, a seguito dei dissapori legati alla presenza missionaria francese, qualche cappellano militare francescano, come P. Piscopo, era già presente, con il compito di assistere spiritualmente le forze militari e amministrare i sacramenti alla popolazione cattolica europea presente in colonia, cui talvolta accompagnavano attività filantropiche per l'infanzia africana. Il XIX secolo,

⁶ Per una sintetica esemplificazione delle traiettorie di giovani Oromo riscattati dalla schiavitù e avviati all'istruzione presso la missione svedese di ፤mkullu, come Aster Gannoo e Onesimos Nasib, si veda Dore 2023.

quindi, fra i vari cambiamenti, vide modificarsi anche la posizione dei bambini nelle società africane a fronte delle leggi antischiaviste, dell'incontro coloniale e dei "circuiti di compassione" (Boyd 2020) che presero forma con il flusso migratorio promosso dalle congregazioni missionarie, i cui membri furono agenti cruciali per la costituzione di reti globali (Lucassen, Smit 2015), attraverso le quali si mossero anche minori, sia incentivando la tradizione dei cosiddetti "moretti", ovvero bambine e bambini originari dell'Africa subsahariana, per lo più orfani o schiavi riscattati, che nel XIX secolo vennero condotti in Europa da religiosi cattolici, esploratori, mercanti o diplomatici e affidati a istituzioni religiose allo scopo di educarli cristianamente e spesso farli ritornare in Africa come missionari (Ghedini 2023); sia dando vita a movimenti di diversi raggio e finalità.

Fin dagli esordi della presenza coloniale italiana in Eritrea, convivenze nate per ospitare e educare minori in condizione di vulnerabilità, erano quindi presenti e in larga maggioranza accoglievano bambine e bambini che avevano esperito forme pregresse - più o meno coercitive - di mobilità o che per diverse vicissitudini non erano più sotto la tutela di genitori e familiari. Queste coabitazioni e la gestione dell'infanzia rappresentano un punto focale per far emergere tensioni, competizioni e pratiche connesse alla costruzione di una società coloniale improntata, nel caso in esame, all'italianità, in un contesto in cui questa era assente. Infatti, nel cosmopolita ambiente massawino, l'insegnamento della lingua italiana, la scolarizzazione, la formazione di interpreti così come di altri artigiani, apparivano urgenti perché, come sottolineava Vico Mantegazza (1888: 247), gli Italiani - a differenza degli Inglesi - non disponevano di una scuola di lingue orientali per gli ufficiali, così dopo tre anni di permanenza a Massawa ancora non vi era un solo ufficiale in grado di parlare discretamente l'arabo, rendendo così necessario dipendere da mediatori. Tuttavia, le ambizioni italiane di introdurre una scuola elementare governativa per i maschi indigeni oltre che per far fronte alle esigenze educative di europei e assimilati si scontrarono con le ristrettezze economiche e fu forse per ovviare a tale condizione che Agostino Depretis, nel suo ultimo gabinetto e in qualità di ministro degli esteri, nel 1887, dette il consenso alla proposta dall'Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici di costituire ad 'Asäb un'articolata struttura scolastica, che si componeva di una scuola elementare, maschile e femminile, un orfanotrofio e un istituto professionale (Confessore 1989; Nuzzaci 2012). Eppure, le ristrettezze dell'erario non avevano impedito di provvedere adeguatamente all'educazione degli italiani sotto altri domini, sarebbe stato quindi necessario procedere a educare e istruire laicamente anche "le nere speranze della colonia". In tal clima politico, caratterizzato da un raffreddamento dei rapporti fra il Regno d'Italia e la chiesa cattolica, si registrò anche la quasi scomparsa dei cappellani militari, tanto che nell'avventura coloniale il servizio religioso ai militari fu reso possibile dalla disponibilità volontaria dei padri cappuccini (Franzinelli 1992). Così P. Bonaventura Piscopo arrivò nella Massawa appena descritta in qualità di cappellano militare nel 1888, stipendiato dal Ministero della Guerra e con il compito di prestare servizio ai cattolici europei. Già nel maggio 1889 però, quando Antonio Baldissera era Comandante di Massawa, avviò un orfanotrofio indigeno con annessa scuola di arti e mestieri, intitolato a Tommaso De Cristoforis, tenente colonnello morto nella battaglia di Dogali nel 1887, allo scopo di offrire ricovero e istruzione a giovani sudditi coloniali in condizione di vulnerabilità (Foto 1).



Foto 1: Prospetto generale dell'Orfanotrofio De Cristoforis, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 1

L'intero settore scolastico, al momento in cui Antonio Gandolfi succedette in qualità di governatore civile e militare della colonia a Baldassare Orero, poggiava quindi sulle attività promosse dalla missione svedese, dalla missione francese, dalle italiane Figlie di Sant'Anna, dal cappellano militare comboniano P. Luigi Bonomi e dal cappellano militare francescano P. Piscopo Bonaventura. Tutti questi istituti, salvo la missione svedese, godevano di contributi governativi perché prevedevano l'insegnamento della lingua italiana.

Gli esordi e la fiducia

Gandolfi arrivò a Massawa nel giugno 1890 e, come i suoi predecessori, continuò a sussidiare l'istituto di P. Piscopo “non in forza di un impegno definito ma liberamente, volta per volta”, “ubbidendo alla forza delle cose più che alla persuasione”, pur conoscendone la natura di istituzione privata “posta per la sua natura sotto la sorveglianza del Governo come tutti gli altri istituti congeneri”⁷. Secondo il nuovo governatore, quindi, l'istituto non era governativo e dipendeva economicamente dall'Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici Italiani di Firenze, ma avrebbe dovuto comunque rendere conto al Governo della Colonia. Tuttavia il direttore P. Piscopo aveva sempre scelto, nominato e licenziato maestri e sorveglianti, “comprando e vendendo, facendo e disfaccendo tutto a suo talento”, tanto che Gandolfi dovette intervenire in più occasioni per ricordargli che “una indipendenza così assoluta,

⁷ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 113/32, Orfanotrofio De Cristoforis, il Governatore Gandolfi a Sua Eccellenza il Ministro degli Esteri, 18 maggio 1891, Massawa.

per quanto si trattasse di un istituto privato, non poteva non essere considerata come una vera mancanza di rispetto e di riguardo verso il Governo il quale, dopo tutto, si mostrava anche troppo generoso verso codesto istituto”. Quindi, benché perplesso, Gandolfi motivò la sua scelta di dar fiducia all’istituto e al suo direttore per “il carattere di odiosità che una misura diversa avrebbe assunto agli occhi di tutti coloro (e non eran pochi!) che, paghi alle apparenze soltanto, magnificavano l’istituto come un’opera di civiltà e definivano ‘patriottica’ l’azione teatrale” del suo direttore. Inoltre, il governatore sostenne di aver ricevuto “raccomandazioni” tanto in Italia quanto in colonia sulla convenienza di sostenere l’istituto⁸. Tuttavia, anche a fronte delle elargizioni e del supporto governativo, il Consigliere per l’Interno, a cui era delegata la sorveglianza sull’istruzione pubblica, non riferì mai a Gandolfi in merito all’Orfanotrofio De Cristoforis, per cui il governatore non sospettava problemi nell’andamento amministrativo né sul piano didattico e educativo.

Addirittura, nell’estate 1890, il Governatore acconsentì che una casa sita in Həṭumlo recentemente acquistata dalla Colonia e già di proprietà di *effendi* Muḥammad Ali Data venisse data in uso all’orfanotrofio, pur non cedendo una delle baracche che erano in fase di trasporto da Həṭumlo ad altri presidi, ma assicurando tavole e travicelli provenienti da demolizioni di altre baracche. P. Piscopo, infatti, voleva impiantare “ospizio di convalescenza, scuola agricola, ed anche [...] accordare di quando in quando qualche ricreazione ai fanciulli dell’Orfanotrofio”, pensando quindi di farne “in avvenire una succursale della casa di Massaua” (Foto 2)⁹. Sempre Gandolfi acconsentì che fosse donata durra “al Cappellano Militare pei buoni servigi che rende[va] alle varie Amministrazioni della Colonia, preparando giovani indigeni al lavoro e preparandoli come interpreti”. Ulteriore fiducia venne comunque accordata all’istituto nel settembre 1890, quando le scuole coloniali dell’anno 1889-1890 furono chiuse per scarsissimo numero di allievi. Nell’intento di agevolare gli interessi dell’istituto conciliandoli con le esigenze governative, il Cavalier Vincenzo Piccolo Cupani, già Consigliere Coloniale per gli Affari Interni, incaricò P. Piscopo dell’organizzazione degli insegnamenti di arabo e italiano, precedentemente impartiti in apposita scuola governativa, presso il proprio istituto in cambio di un compenso mensile pari a £300 che si sarebbero aggiunto alle £500 che il governo coloniale già concedeva all’orfanotrofio. P. Piscopo avviò corsi diurni e serali gratuiti, aperti a tutti, senza distinzione di nazionalità e di religione, purché avessero compiuto cinque anni e non superato i venti. I corsi serali, avviati a novembre 1890 e tenuti nei locali della casa di ‘Abdallāh Heidara, oltre all’italiano e all’arabo, inclusero l’insegnamento dell’amarico e un corso di disegno lineare e ornato.

⁸ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 113/32, Orfanotrofio De Cristoforis, il Governatore Gandolfi a Sua Eccellenza il Ministro degli Esteri, 18 maggio 1891, Massawa.

⁹ Quando però P. Piscopo chiese al Governo della Colonia di acquistare materiale per la scuola, Gandolfi rispose di non esserne stato informato e che la richiesta gli pareva irregolare (25 gennaio 1891).



Foto 2: Orfanotrofio femminile di Həṭumlo, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 15

Del resto, in meno di un anno di accoglienza nell'istituto, gli indigeni arrivati “allo stato barbaro” riuscivano a leggere abbastanza correttamente qualunque libro italiano e a scrivere sotto dettatura senza errare, tanto che alcuni divennero compositori tipografici (Foto 3), presumibilmente presso la tipografia militare di Massawa. Tali abilità vennero sottolineate anche da Ferdinando Martini a seguito della visita all'istituto, poiché si meravigliò della “facilità con la quale quei giovanetti parlavano, alcuni scrivevano correttamente l'italiano senza errori né di pronuncia né d'ortografia” (Martini 1895: 40). Certo Martini dissentiva sulla qualità dell'insegnamento affermando che se fossero bastate le buone intenzioni, l'orfanotrofio sarebbe stato “il principe degli istituti; e se gli Africani avessero [avuto] il cervello tre volte più capace di quello degli Europei, gl'Idris e i Gabru che vi si ammaestra[va]no sarebbero [stati] a quest'ora accademici di non so quante accademie. Vi si insegna[va]no difatti: l'italiano, l'arabo, l'amarico, l'aritmetica, la geografia, la storia d'Italia, la fisica elementare, la telegrafia, il disegno, la musica, la ginnastica, l'arte del pompiere e del marinaio e, per non passare il tempo in ozio, vi si esercitano gli alunni in altri parecchi mestieri” (Martini 1895: 39-40), come dimostrano chiaramente le fonti fotografiche che rappresentano ambienti e strumenti, allievi e insegnanti, che provvedevano alla formazione (Foto 4, 5, 6). Proseguiva Martini (1895: 40), “manca, a dir vero, la storia della Persia. Non furono forse i persiani i primi abitanti di Massaua? La filosofia del diritto penso l'abbiano tralasciata di proposito e con fine accorgimento, affinché i Gabru e gl'Idris, filosofeggiando, non ci dimandino con quale diritto siamo andati a prendere la roba loro”. Inoltre Martini commentò anche i materiali didattici a disposizione: “per la lettura, un volume di racconti intitolati l'uno il *buon parroco*, l'altro la *raccolta delle olive*, adattatissimi agli Abissini che non avevano mai visto né olive né parroci; per la geografia un manualetto che dà minute notizie di

Albenga, Carrara, di Montepulciano, di Casalmonferrato e via discorrendo: e la frase, tratta da quel manuale e dettata a Cassa, ragazzotto sveglio che la scrisse, prontamente e correttamente, sulla lavagna fu appunto questa: ‘Casalmonferrato è capoluogo di circondario nella provincia di Alessandria’. Sicuro: capoluogo, circondario, provincia; denominazioni chiare e notizie utili alla mente di chi passerà tutta la vita tra Massaua e Ghinda, nello stesso modo che sarebbero pel contadino della Valdinievole chiare ed utili queste altre: il *mir* di Ostrov si compone di dieci *osmaks* e di trecento *dwors*, tutti amministrati dal medesimo *Selshii Starosta*. Ridicolaggini che non metterebbe conto avvertire, se non valessero a provare che noi ci siamo imbarcati nel pelago fortunoso delle colonie, senza preparazione alcuna né morale né materiale” (Martini 1895: 40-41).



Foto 3: Allievi tipografi, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 4



Foto 4: Scuola di voga, Massawa, 1888-1891

Fonte: Collezione Marzio Govoni, Fondo Orfanotrofio De Cristoforis a Massaua



Foto 5: Scuola prima e seconda elementare, Massawa, 1888-1891

Fonte: Collezione Marzio Govoni, Fondo Orfanotrofio De Cristoforis a Massaua

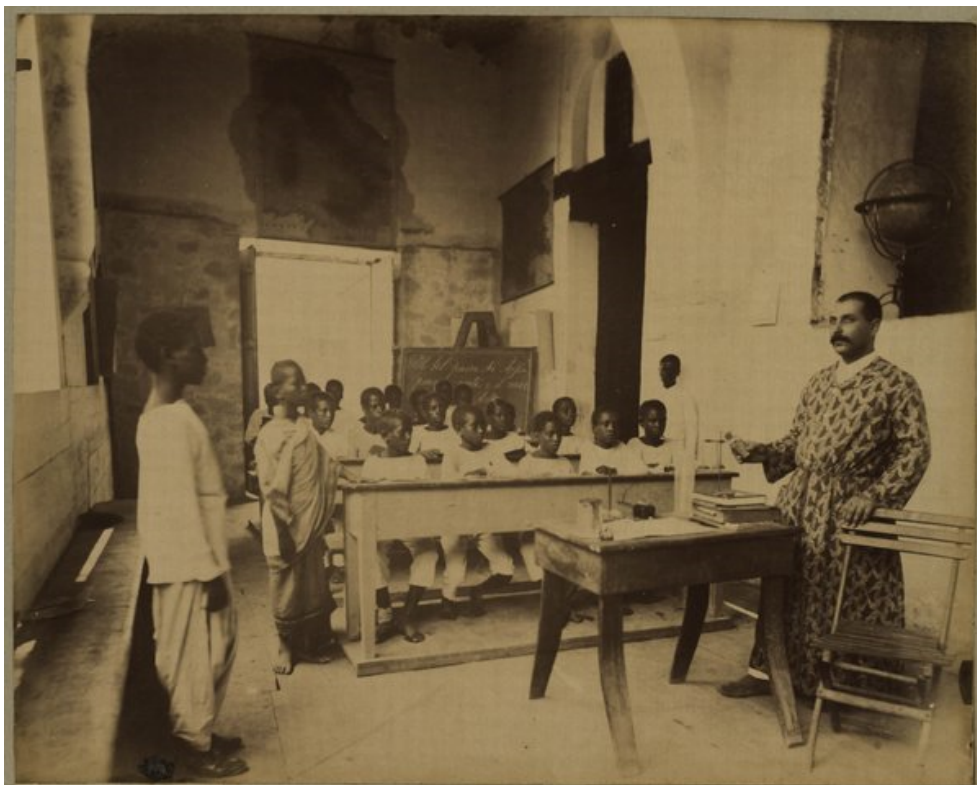


Foto 6: Scuola terza e quarta elementare, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 3

Un programma didattico tanto denso e variegato doveva lasciare sconcertato anche Gandolfi che, all’inizio del proprio mandato, insistette affinché i ragazzi dell’orfanotrofio venissero formati in modo da farne soldati indigeni, quindi da un lato apprezzava l’ordinamento semi-militare dell’istituto, tanto da soddisfare la richiesta di P. Piscopo di ricevere 20 moschetti ad avancarica per le esercitazioni militari e da incaricare il Direttore territoriale di Artiglieria ed il Comandante la compagnia presidiaria a mandare istruttori militari e un sergente d’artiglieria come insegnanti (19 ottobre 1890, Foto 7); concesse anche due cassette telegrafiche con fili al fine di addestrare alcuni telegrafisti fra gli orfani, che però non vennero ritirate a causa dell’indisponibilità presso il Genio. D’altro lato, ebbe a commentare che l’istituto diede “risultati così meschini [...] in guisa alcuna in rapporto ai sussidi che gli sono stati accordati”. Eppure, Gandolfi autorizzò anche il capo musica con quattro musicanti a recarsi all’orfanotrofio per insegnare la musica agli orfani per “poter un giorno avere una musica indigena” (18 ottobre 1890) e a inizio 1891 il Signor Comm. Giuseppe Pelitti, noto inventore e produttore milanese di strumenti a fiato, donò all’orfanotrofio 36 strumenti musicali con relativi accessori e pezzi di ricambio, “riconoscendo che tanti ne occorr[eva]no per costituire una buona banda musicale”¹⁰ (Foto 8). Ed è ancora una volta Martini che ricorda l’impiego degli strumenti: “[g]li alunni, una cinquantina di orfani, ci accolsero a suon di banda, e un di loro ci lesse il solito indirizzo, squarcio di prosa reboante in quel gergo delle scritture ufficiali, che, per manifestare affinità, suona

¹⁰ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Orfanotrofio De Cristoforis in Massaua, Prefetto di Milano (Giovanni Codronchi Argeli?) a Ministro degli Affari Esteri, 12 febbraio 1891, Milano.

dolce e quasi noto alle orecchie etiopiche. Vi si diceva, in sostanza, che quei ragazzi erano tutti pronti a dare il sangue per la salute e la grandezza d'Italia. Da' padri di parecchi fra loro, che di darcelo non si proponevano, l'avevamo già preso. Questo l'indirizzo non lo diceva" (Martini 1895: 40). Anche quando la Commissione fece per licenziarsi "gli alunni intonarono un coro, del quale non ricordo e mi pento non avere trascritto tutte le strofe. Era un ringraziamento alle autorità della colonia, una glorificazione dell'Italia, una enumerazione de' benefizi quotidiani che riversa sull'Abissinia" (Martini 1895: 41).



Foto 7: Esercizi militari, Massawa, 1888-1891

Fonte: Collezione Marzio Govoni, Fondo Orfanotrofio De Cristoforis a Massaua

Le parole di Martini invitano dunque a confrontarsi con i giovani da lui incontrati per comprendere chi fossero e come fossero giunti all'istituto. Se da un lato "tra que' giovinetti di dieci, di dodici, di quindici anni, ve n'era più d'uno cui avevamo fucilato il padre, non d'altro colpevole che di non volere europei, neanche apportatori di civiltà" (Martini 1895: 42) e pertanto si trattava di orfani di guerra coloniale; dall'altro alcuni venivano destinati all'istituto per ricevere istruzione e educazione direttamente da Gandolfi, accollando le spese al governo coloniale. Pare quindi che accanto agli orfani i cui padri erano morti durante la prima resistenza anticoloniale, vi fossero figli di notabili, di collaboratori o minori da loro raccomandati, come nel caso dei "giovani Ligg Ailù Mariam figlio del defunto Degiac Negussié e Ligg Ailè fratello del Degiac Mesciascià [...] detenuti finora nelle carceri di Massaua per misura di precauzione" che vennero affidati all'istituto per ricevervi educazione¹¹. Si trattava quindi del nipote e di

¹¹ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. Protocollo 4391, Circa i giovani Ligg Ailù Mariam e Ligg Ailè, il Governatore Gandolfi a Padre Bonaventura Piscopo Direttore del Collegio Indigeno di Massaua, 3 dicembre 1890, Massawa.

un raccomandato da *dägg* Mäšäša, per i quali il governatore stabiliva che venissero prelevate £60 mensili come retta per la loro educazione e il loro mantenimento¹². Ugualmente, quando, Ligg Šibeši condusse a Massawa due ragazzi di nome Merra e Uolde Iesus, rispettivamente nipote di *dägg* Mäšäša e un giovane oromo da questi raccomandato, Gandolfi volle che venissero “accettati presso l’istituto, trattati bene e istruiti nella lingua italiana”, sottolineando che le spese sarebbero state coperte dal governo coloniale¹³.



Foto 8: Banda musicale, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 8

Invece, il caso del “giovinetto abissino Kassa figlio di Ligg Tesfù” che, dopo aver messo in difficoltà l’istituto, fu autorizzato - com’era suo desiderio - a raggiungere il padre che si trovava a Godofällase dimostra che si poteva anche essere allontanati dall’istituto. Addirittura, a Kassa venne intimato che, una volta col padre, non chiedesse di ritornare a Massawa e se ne avesse avuto l’intenzione di “tralasciare di condursi il soldato che [aveva] attualmente seco, e che il suo trattamento non [avrebbe potuto] differire dagli altri ricoverati”¹⁴. Infine, dalle possibili soluzioni per mettere in salvo i minori al

¹² ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto Interno n. 662, Retta di due giovani abissini, Gherardo Pio di Savoia a Padre Bonaventura Piscopo Direttore dell’Orfanotrofio De Cristoforis, 23 marzo 1891, Massawa.

¹³ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea, Colonnello L. Nava a Padre Bonaventura Piscopo Direttore dell’Orfanotrofio De Cristoforis, 4 febbraio 1891, Massawa.

¹⁴ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. Protocollo 8350, Circa il giovinetto abissino Kassa, il Governatore Gandolfi a Padre Bonaventura Piscopo Direttore dell’Orfanotrofio De Cristoforis, 14 agosto 1890, Massawa.

momento della chiusura dell'orfanotrofio, è plausibile ipotizzare che vi fossero ricoverati anche Oromo e Kunama liberati dalla tratta schiavistica, rimasti orfani durante il viaggio, o le cui madri o altri parenti morirono per i rigori del viaggio, per maltrattamenti, malattie, fame; così come altri minori indigeni provenienti dal Tigray etiopico e insediati presso quello che Oreste Baratieri definì “il campo della morte” alle porte di Massawa. Infatti, Gandolfi comunicherà a Mons. Sogaro, presso la cui colonia agricola di Gezira erano impiegati esuli sudanesi e altri africani riscattati dalla schiavitù, che i bambini ospitati presso l'Orfanotrofio De Cristoforis erano quasi tutti abissini. Da ciò si evince, quindi, che le situazioni, i contesti di origine, le traiettorie - e forse anche il trattamento - degli accolti erano disparati e pertanto contribuivano alle difficoltà di gestione.

Agli esordi, comunque, l'orfanotrofio aveva una sede decorosa con una pigione relativamente mite e assicurata per un decennio, godeva di sussidi governativi e dell'Associazione, mentre P. Piscopo vi investì in massima parte i risparmi sul proprio stipendio di cappellano militare. Altri introiti contribuirono in questa fase al sostentamento dell'iniziativa privata, quali altri proventi del ministero di P. Piscopo, cui si aggiunsero quelli di una lotteria di beneficenza, offerte private¹⁵, nonché i “servigi resi”, come quelli di falegnameria e calzoleria reclamizzati sul Bollettino Ufficiale degli Annunzi Legali e Commerciali della Colonia Eritrea del 16 giugno 1890 (Foto 9, 10). Inoltre, il materiale fotografico e l'elenco redatto il 23 giugno 1891, alle ore sette antimeridiane, da Raffaello Auritano, impiegato presso l'Ufficio degli Affari Interni, su incarico avuto dal Cav. Gherardo Pio di Savoia, Reggente *ad interim* l'Ufficio Affari Interni, per il ritiro del materiale che il Governo della Colonia aveva concesso in uso all'orfanotrofio¹⁶, consentono di farsi un'idea del mobilio e degli oggetti presenti nelle “stanze e baracche modestamente arredate, ma linde” adibite a spazi di quotidiana coabitazione (Foto 11, 12).

¹⁵ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Osservazioni sul Rapporto del Governatore dell'Eritrea in data 14 maggio 1891 sull'Orfanotrofio De Cristoforis, 29 giugno 1891, Massawa.

¹⁶ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Verbale di consegna del mobilio di proprietà della Colonia esistente nell'Orfanotrofio “De Cristoforis”, 29 giugno 1891, Massawa. La lista include: un orologio a muro, due lumi grandi a sospensione, un globo terracqueo con piedistallo, una tavola grande per disegno, due panche grandi, un casellario di legno grezzo, cinque lavagne, diverse tavole rappresentative per l'industria della seta etc., due tavolini, un cassetto di tipi in cartone per sillabare, quattro banchi grandi, sei banchi piccoli, una piccola collezione dei principali tipi del sistema numerico con tavola rappresentativa, due quadri rappresentanti in fotografia S.M. Il Re e S.a.R. il Principe ereditario, quattro panche grandi, sei panche piccole, tre lumi piccoli a muro, cinquanta carte geografiche rappresentanti, Europa, Africa, Italia e Mappamondo, quindici tavole di Italia naturale, undici tavole per l'insegnamento aggettivo, quattordici pallottolieri, sei compassi di legno per lavagna, venti lavagnette per ragazzi, diversi calamai, quaderni, libri di Geografia, Aritmetica e lettura.



Foto 9: Calzoleria, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 6



Foto 10: Officina falegnami, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 7



Foto 11: Refettorio, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 10



Foto 12: Dormitorio primo, Massawa, 1890

Fonte: Orfanotrofio “De Cristoforis” - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27.Eritrea, IsIAO_11275, foto 12

Tuttavia, fin dall'inizio del 1891, quando P. Piscopo fornì a Gandolfi una relazione sulle condizioni della scuola-orfanotrofio¹⁷ come richiesto dal Commendatore Vincenzo Piccolo Cupani, Consigliere per l'Interno, la fiducia parve deteriorarsi e si aprì una nuova fase per l'istituto, il direttore e i giovani ospiti. La situazione precipitò poi dalla metà di maggio 1891, quando l'orfanotrofio ospitava 75 fanciulli. P. Piscopo tardò a consegnare la relazione richiesta dal governatore, da cui emerse un debito relativo ai precedenti quattro mesi che ammontava a circa £5.000. Tale cifra includeva anche il pagamento di una forte somma (£950) a seguito di una condanna ricevuta da P. Piscopo dal Tribunale di Massawa per una vertenza fra questi e un suo dipendente per ragioni d'interessi¹⁸.

Secondo Gandolfi la gestione dell'istituto aveva distratto il cappellano militare dalle vere funzioni per cui era stato destinato in Africa e pagato dal Ministero della Guerra. L'istituto, infatti, “crebbe e si ampliò, ma disordinatamente”, abbandonato “nelle mani della Divina Provvidenza”, “senza una base economica sicura; senza un programma ben definito; senza un personale fisso, scelto con criteri didattici”. Nella sua visione, per poter sopravvivere, esso avrebbe dovuto “diventare davvero un istituto per soli orfani, e non un ricovero gratuito per tutti quelli che si presenta[va]no a battere alla sua porta e che l'insegnamento delle arti e dei mestieri vi [fosse] realmente predominante, e vi costituis[se] la caratteristica e la sua ragion d'essere. E per essere serio tale insegnamento [avrebbe dovuto] essere limitato ad un certo numero di mestieri soltanto, i più comuni e i più necessari”. Il governatore convocò “ripetutamente il Piscopo, e gl'inculc[ò] un maggior sentimento del suo dovere e della sua responsabilità, una maggiore serietà di propositi e correttezza amministrativa; lo incit[ò] a proporzionare le spese e il numero degli allievi ai fondi di cui poteva disporre; a smettere delle fisime che dal suo istituto uscissero nocchieri, pompieri, musicanti, eccetera _ rinunziando a ogni teatralità, e preoccupandosi più della sostanza”¹⁹ dal momento che in più occasioni si trovò costretto a intervenire per comporre questioni fra lui e i suoi dipendenti, così come per impedire processi e scandali motivati da insofferenze di creditori e da altre cause.

Il tracollo e la chiusura

In pochi mesi, quindi, gli eventi precipitarono e Gandolfi comunicò a P. Piscopo la volontà di “porre fine alle incertezze e alla anormalità di una situazione insostenibile” e quindi di sospendere “tanto il corrispettivo di lire 300 per la scuola quanto il sussidio di £500 per l'orfanotrofio”²⁰, auspicando che P. Piscopo avrebbe avuto il coraggio di

¹⁷ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Relazione sull'Orfanotrofio De Cristoforis e Scuola Italiana, P. Bonaventura Piscopo al Ministro degli Esteri, 7 gennaio 1891, Massawa.

¹⁸ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 113/32, Orfanotrofio De Cristoforis, il Governatore Gandolfi a Sua Eccellenza il Ministro degli Esteri, 18 maggio 1891, Massawa.

¹⁹ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 113/32, Orfanotrofio De Cristoforis, il Governatore Gandolfi a Sua Eccellenza il Ministro degli Esteri, 18 maggio 1891, Massawa.

²⁰ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 1 Estratto di una lettera del Sig. Governatore al P. Piscopo Bonaventura del 4 maggio 1891, n.109, Massawa.

andare incontro “alle conseguenze di una posizione che [gli era] stata creata dalla sua poca previdenza, e dal non avere saputo tenere conto delle frequenti raccomandazioni”²¹.

Tale decisione seguì un incontro fra i due e una lettera in cui P. Piscopo chiedeva aiuto a Gandolfi, dicendosi disperato per aver “dilapidato una sostanza, perché credeva di fare un'opera buona” fino a trovarsi “sul punto di perdere anche l'onore”. P. Piscopo descriveva la sua frustrazione e preoccupazione, affermando di avere troppi nemici che stavano “aspettando uno scandalo per scagliar[gli] addosso l'ultima pietra”. Inoltre, il francescano ammetteva di aver perduto ogni amore per l'istituto, e persino di essere pronto a chiuderlo subito - “tanti dolori esso [gli] ha fruttato” - perché tutto era perduto e non gli restava “che provvedere al [suo] onore”. P. Piscopo, quindi, comunicò la sua intenzione, dopo aver “consumato tre anni e mezzo di [...] gioventù in Massaua, [...] consumato una sostanza vivendo fra stenti e sacrificii”, pur trovandosi ora “quasi a fare la figura di un malfattore” e pertanto di voler vendere tutti gli oggetti di sua proprietà per saldare i debiti che lo attanagliavano²². Per questo ricorse al governatore, scongiurandolo di provvedere al suo onore affinché potesse tornare in Italia. Gandolfi decise di contribuire con £1.000 dalla Cassa Coloniale affinché P. Piscopo potesse “assestare la [sua] posizione finanziaria e provvedere col pagamento dei [suoi] debiti, anche alla dignità dell'abito sacerdotale” a fronte della “temperanza colla quale [aveva] sempre risolto tutte le questioni riguardanti il [suo] istituto”²³.

Nel frattempo, l'Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici Italiani si riunì d'urgenza per discutere le sorti dell'istituto e individuare controproposte alla chiusura. Questa mossa, dalla prospettiva dell'Associazione, avrebbe evitato che, con il richiamo in Italia di P. Piscopo previsto anche dalla Congregazione de Propaganda Fide, il servizio religioso cattolico a Massawa rimanesse esclusivamente nelle mani della missione francese guidata da Mons. Crouzet, il quale sosteneva - smentito da Gandolfi - di aver concluso un accordo in merito con il Governo della Colonia²⁴. Inoltre, l'orfanotrofio era “il solo istituto nazionale esistente in Massaua” in grado di “contrapporre la propria azione a quella del congenere istituto francese”, quindi l'Associazione era disposta, qualora il Regio Governo avesse acconsentito a mantenere aperto l'istituto, a incrementare i propri aiuti e a adoperarsi perché P. Piscopo venisse sostituito da altro padre francescano. L'Associazione tentò la via della riforma anziché della soppressione, esortando il Ministero degli Affari Esteri a evitare la caduta dell'istituto e a predisporre un passaggio della direzione a “qualche bravo militare”²⁵. Qualora non fosse stato possibile acconsentire a tale richiesta, l'Associazione proponeva che parte del sussidio finora destinato all'orfanotrofio di P. Piscopo venisse dato alla scuola-ospizio di P. Bonomi ad Asmāra, affinché vi accogliesse “quei giovanetti dell'Orfanotrofio De Cristoforis pei quali non si trovi per ora un conveniente

²¹ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 1 Estratto di una lettera del Sig. Governatore al P. Piscopo Bonaventura del 4 maggio 1891, n.109, Massawa.

²² ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, P. Bonaventura Piscopo al Generale Gandolfi, 13 maggio 1891, Massawa.

²³ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, P. Bonaventura Piscopo al Generale Gandolfi, 22 giugno 1891, Massawa.

²⁴ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici Italiani, Luigi Ridolfi al Marchese di Rudinì, Presidente del Consiglio dei Ministri e Ministro degli Affari Esteri, 9 giugno 1891, Firenze.

²⁵ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici Italiani, Ernesto Schiaparelli a Cavaliere (?), 10 giugno 1891, Firenze.

collocamento e che, per le loro attitudini e buona condotta, meritino di non essere abbandonati, né si vogliano affidare ad istituti stranieri”²⁶. In tal caso anche l’Associazione avrebbe incrementato di £200 mensili il sussidio che già versava a P. Bonomi. Tuttavia, Gandolfi rispose al Ministero degli Affari Esteri che gli trasmetteva le richieste dell’Associazione, la quale domandava anche conto degli atteggiamenti del governatore, in modo irremovibile. Ritenne l’intervento dell’Associazione tardivo per cambiare le sorti dell’orfanotrofio e della scuola annessa: per lui era “venuto perciò il momento di porre fine a una posizione anormalissima, e che è già stata troppo a lungo tollerata, quale è quella di un Cappellano Militare che anziché occuparsi di ciò che costitui[va] la sua missione, si occupa[va], con una competenza che i fatti hanno pur troppo rivelata insufficientissima, dell’amministrazione di un Orfanotrofio e di altre cose e questioni che non lo riguarda[va]no affatto”²⁷.

Per evitare che la questione divenisse “uno scandalo pubblico”, Gandolfi chiese a P. Piscopo di “rimediare agli errori del passato facendo ogni sforzo per provvedere ad una saggia soluzione di uno stato di cose deplorabilissimo”. In caso contrario, pur con dispiacere, Gandolfi si sarebbe visto obbligato a prendere verso P. Piscopo, cappellano militare e perciò ufficiale dell’esercito, misure disciplinari alle quali gli ripugnava di ricorrere²⁸. Inoltre, quanto all’avvenire dei fanciulli ricoverati nell’orfanotrofio, il governatore aveva “serie apprensioni al loro riguardo e per ragioni di umanità troppo evidenti e perché, come Capo di questa Colonia, [aveva] il dovere di vigilare al benessere di tutti e soprattutto dell’infanzia abbandonata”²⁹. È in questo frangente, quindi, che egli propose una soluzione basata sulla mobilità per ricollocare gli ospiti: 1. “una parte di essi, i più grandicelli, [potevano] essere collocati quà e là presso le famiglie del paese, come servi”; 2. “alcuni [potevano] essere restituiti ai loro parenti poiché [...] non tutti [erano] orfani”; 3. “ad un buon numero di codesti fanciulli [sperava] di potere provvedere [egli] stesso affidandoli ad altri istituti”. Quanto agli esterni, invece, che frequentavano l’istituto come scolari, sarebbe stato sufficiente avvertire le rispettive famiglie della chiusura dello stabilimento³⁰.

Non è chiaro se fu casualità o se Gandolfi si attivò, ma poco dopo la chiusura dell’orfanotrofio ricevette dal Sig. Comm. Licurgo Macciò, Console Generale d’Italia al Cairo, una lettera in cui gli veniva comunicato che Mons. Sogaro, Vicario apostolico per il Sudan e l’Africa Equatoriale, aveva manifestato al maggiore Carlo Sanminiattelli-Zabarella la volontà “di mantenere ed educare dei fanciulli abissini, destinandoli sia alla sua scuola d’arti e mestieri sia nella sua colonia agricola nelle vicinanze di codesta città

²⁶ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici Italiani, il Presidente Luigi Ridolfi al Marchese Di Rudinì Presidente del Consiglio dei Ministri e Ministro degli Affari Esteri, 7 giugno 1891, Firenze.

²⁷ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Gabinetto n. 109/5, Oggetto: Istituto De Cristoforis, Il Governatore Gandolfi a P. Bonaventura Piscopo, 14 maggio 1891, Massawa.

²⁸ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 151/35, Orfanotrofio De Cristoforis, il Governatore Gandolfi a S.E. il Ministro per gli Affari Esteri, 24 giugno 1891, Massawa.

²⁹ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 1 Estratto di una lettera del Sig. Governatore al P. Piscopo Bonaventura del 4 maggio 1891, n.109, Massawa.

³⁰ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 1 Estratto di una lettera del Sig. Governatore al P. Piscopo Bonaventura del 4 maggio 1891, n.109, Massawa.

[Cairo]”³¹. Tale opportunità, attraverso reti consolari e missionarie italiane, avrebbe consentito di collocare parte dei bambini dell'Orfanotrofio De Cristoforis, da un lato soddisfacendo il desiderio di Mons. Sogaro e dall'altro evitando lo *scandalo al sole* che si andava profilando a Massawa. L'offerta di Mons. Sogaro, infatti, avrebbe impedito di “mettere sulla strada dei poveri fanciulli che [avevano] già un principio di educazione e d'istruzione e che [erano stati] già salvati una volta dalla fame e dalla corruzione”. Il Governo della Colonia avrebbe provveduto all'invio di un certo numero di ragazzi fino a Suez, ma affinché arrivassero in sicurezza al Cairo, Mons. Sogaro avrebbe dovuto lì inviare persona di sua fiducia per rilevarli e accompagnarli a destinazione a sue spese. Inoltre, Mons. Sogaro avrebbe dovuto assicurarsi “in modo assoluto e positivo che dal governo egiziano nessuna difficoltà [sarebbe stata] mossa, per il fatto di tale invio di fanciulli”, poiché in altra circostanza erano stati “sollevati degli imbarazzi”, che però non avrebbero dovuto insorgere in questa occasione, “trattandosi di fanciulli orfani, abbandonati e dipendenti dall'autorità italiana”. Non tardò ad arrivare la risposta dall'agenzia diplomatica italiana del Cairo in merito alla “richiesta di fanciulli poveri”: Macciò assicurò che “[i]l Governo del Khedive non [avrebbe mosso] nessuna difficoltà per l'invio d'un numero di fanciulli in Cairo, destinati ad esser accolti nell'Istituto di Monsignor Sogaro” purché Menelik II avesse, secondo ogni buona regola, notificato all'Egitto che i suoi sudditi erano costituiti all'Estero sotto la protezione italiana. Macciò però aveva già lasciato intendere a Tigrane Pasha, Ministro degli Affari Esteri egiziano, che i fanciulli avrebbero viaggiato con recapiti italiani e che gli italiani non avrebbero riconosciuto a Menelik II “il diritto di far questioni di formalità e di considerarli come dipendenti dalla sua giurisdizione”³². La comunicazione includeva ulteriori dettagli: Mons. Sogaro era disposto a ricevere quindici o venti fanciulli, di cui desiderava conoscere in anticipo l'età e “la razza a cui apparten[evano]”, perché avrebbe voluto “che fossero molto giovani ed appartenessero ai Baria e ai Basen o Cunama, ma preferirebbe a tutti i Neri; e non rifiuterebbe qualche bambina se in tenera età”. Inoltre, “dando nel suo Istituto più specialmente un insegnamento agricolo, [avrebbe desiderato] che fra quelli dell'Orfanotrofio del Padre Piscopo, si scegliessero i più adatti ai lavori campestri, e in ispecial modo non avvezzi a bere vino, che nella sua piccola colonia [era] interamente proscritto”³³. Gandolfi non indugiò a confermare la disponibilità ad inviare al Cairo non meno di 14 fanciulli e di 8 fanciulle, quasi tutti abissini, che godevano di buona salute e non avevano mai assaggiato vino³⁴. Intanto in Italia, nella seduta del Senato del 15 giugno 1891, durante la discussione della situazione delle scuole in Eritrea, veniva espunto dall'elenco delle scuole italiane l'Orfanotrofio De Cristoforis di Massawa, ormai “sciolto in seguito a gravi disordini che ivi erano avvenuti” (Direzione degli Affari Coloniali del Ministero degli Affari Esteri 1907: 278).

³¹ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 2 Gabinetto, Oggetto: Richiesta di fanciulli poveri, n.106/pos.5, Governatore Gandolfi a Sig. Comm. Macciò Console Generale d'Italia al Cairo, 14 maggio 1891, Massawa.

³² ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 3 Agenzia Diplomatica di S.M. il Re d'Italia N. Prot. G.le 825, N. Rapp.to 593 Oggetto: Richiesta di fanciulli poveri da L. Macciò al Governatore Gandolfi 21 maggio 1891, Cairo.

³³ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 3 Agenzia Diplomatica di S.M. il Re d'Italia N. Prot. G.le 825, N. Rapp.to 593 Oggetto: Richiesta di fanciulli poveri da L. Macciò al Governatore Gandolfi 21 maggio 1891, Cairo.

³⁴ ASMAI, Culti e scuole (1884-1913), Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 4 N. Gab. 129, Pos. 5 Fanciulli orfani da Governatore Gandolfi a Comm. Licurgo Macciò Agente Diplomatico di S.M. il Re d'Italia, 4 giugno 1891, Massawa.

A Massawa, invece, proseguivano le pratiche di allogamento degli orfani, mentre P. Piscopo informava Gandolfi che in base agli accordi presi verbalmente era “riuscito a piazzare ottanta orfani” e che quindi ne restavano una ventina, “dei quali 4 o 5 [avevano] qualcuno dei genitori in Abissinia” e forse si sarebbero potuti affidare a P. Bonomi. P. Piscopo pregò nuovamente il governatore di volerlo “liberare al più presto di questi fanciulli, perché non [aveva] più mezzi per mantenerli e [sarebbe stato] altrimenti costretto a lasciarli sulla strada”³⁵. A Gandolfi parve quindi volgere tutto per il meglio quando Mons. Sogaro confermò di accettare i 22 fanciulli provenienti dall’Orfanotrofio De Cristoforis, addirittura sollecitandone l’invio³⁶. Tuttavia, quando il governatore chiese a P. Piscopo di consegnargli i fanciulli da inviare al Cairo, si scoprì che “con quella instabilità di propositi che lo caratterizza[va] e che non è stata l’ultima causa del suo insuccesso finale, cedendo anche al bisogno di sbarazzarsi il più presto possibile dei suoi ragazzi”, P. Piscopo aveva provveduto al collocamento degli stessi, “senza tener conto delle pratiche che, nel suo interesse e in seguito alle sue istanze”, erano state avviate. Rimanevano perciò pochi fanciulli da collocare, ma che “per ragioni d’età e pel loro sviluppo fisico e intellettuale, [erano] la parte peggiore dell’istituto”, per cui Gandolfi non volle abusare della bontà e della fiducia di Mons. Sogaro inviandoglieli per diminuire l’imbarazzo a Massawa³⁷. Il governatore si trovò così a scusarsi con Macciò e Mons. Sogaro, ma anche a doversi giustificare con l’Associazione, che lo accusava di non aver adeguatamente provveduto al ricollocamento degli ospiti dell’orfanotrofio.

Le autorità coloniali avviarono intanto un controllo per capire dove P. Piscopo avesse effettivamente ricollocato i fanciulli. Il Maggiore Enrico Pezzi venne così incaricato di verificare se “i fanciulli di Padre Piscopo” avevano trovato accoglienza presso la missione svedese di Æmkullu, ma pare che solo due vi “stettero qualche giorno [...] in qualità di apprendisti falegnami”, e che pare non ve ne fossero tra quelli spostati nelle stazioni di montagna³⁸, dove i giovani venivano mandati nella stagione calda, accolti nelle altre stazioni che via via andavano aprendosi sul territorio eritreo, in modo da salvaguardare la salute o, più tardi, favorirne l’istruzione (Fusari 2023). Anche Mons. Crouzet, interpellato, riferì che P. Piscopo non aveva affidato alle Suore della Carità francesi alcun bambino dell’orfanotrofio, ma queste avevano poi accolto di loro spontanea volontà tredici di questi bambini trovati abbandonati per la strada³⁹, indirettamente confermando quanto segnalava l’Associazione, ovvero che le sorelle francesi avevano accolto gli orfani che “vagavano per le vie di Massawa in cerca di pane, e nessuno si provvide a mandare al Cairo i venti fanciulli” che Mons. Sogaro voleva

³⁵ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 6 Orfanotrofio Indigeno De Cristoforis Scuola di Arti e Mestieri diretta dal P. Bonaventura Piscopo Francesco Cappellano Militare delle R. Truppe d’Africa da P. Bonaventura Piscopo a Governatore Gandolfi, 28 giugno 1891, Massawa.

³⁶ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Agenzia Diplomatica di S.M. il Re d’Italia N. Prot. G.le 1039, N. Rapp.to 758 Oggetto: Fanciulli Orfani da L. Macciò al Governatore Gandolfi 24 giugno 1891, Cairo.

³⁷ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 7 N. Gab. 159, Pos. 5 Fanciulli orfani (Orfanotrofio De Cristoforis) da Governatore Gandolfi a Comm. Licurgo Macciò Agente Diplomatico d’Italia in Cairo, 3 luglio 1891, Massawa.

³⁸ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 9 Maggiore Pezzi a Governatore Gandolfi 24 agosto 1891, Otumlo.

³⁹ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Allegato 8 Congrégation de la Mission fondée par S. Vincent De Paul Vicariat Apostolique d’Abissinie Paroisses-Missions-Ecoles, P. Crouzet a Governatore Gandolfi, 21 agosto 1891, Massawa.

accogliere presso il suo istituto⁴⁰. Questi fanciulli erano - commentò Gandolfi marcando in modo razzista una differenza nella cura dell'infanzia in metropoli e colonia - “stati rinviati e gettati su di una strada (cosa che del resto non ha qui tutta l'importanza che avrebbe da noi) da quegli stessi presso i quali P. Piscopo li aveva collocati”⁴¹.

P. Piscopo, stretto dai debitori e sprovvisto di mezzi, “colla stessa leggerezza e colla stessa foga giovanile colla quale improvvis[ò] il suo Orfanotrofio indigeno e scuola d'Arti e Mestieri”, si diede a liquidare ogni cosa, desideroso di lasciare Massawa non sognando - come egli stesso diceva - che “la pace di un chiostro sulle rive adriatiche del regno”. La foga di P. Piscopo non era però sostenibile per Gandolfi che vedeva difficoltoso il collocamento dei fanciulli ricoverati nell'orfanotrofio e delle poche bambine di Həṭumlo, perché difficilmente si sarebbe trovato chi avesse voluto “prendere al servizio quei ragazzi, i quali, meno qualcheduno, [erano] ignari completamente d'ogni mestiere, avvezzi ad andare ben vestiti ed a servire per pompa più che a lavorare”⁴². Egli non riteneva percorribile neppure la possibilità di dare parte del sussidio alla scuola di P. Bonomi ad Asmara per accogliere quegli orfani “che per le loro attitudini e buona condotta [avrebbero meritato] di non essere abbandonati”, perché secondo Gandolfi nemmeno quella scuola aveva dato risultati e si trattava di “mistificazione”⁴³.

Epilogo

Questo tentativo circoscritto di esaminare la componente infantile indigena della società coloniale attraverso la vicenda dell'Orfanotrofio De Cristoforis ha consentito di focalizzarsi su un segmento tendenzialmente trascurato dalla storiografia sull'esperienza coloniale italiana nel Corno d'Africa e di interrogarsi sui problemi metodologici legati alla difficoltà di fare emergere la voce dei bambini tanto nell'esperienza migratoria quanto in quella coloniale. La possibilità di condurre una storia dell'infanzia nel contesto africano del XIX secolo è, infatti, intimamente legata al problema delle fonti (Brum, Rillon 2019), che - come il presente caso di studio dimostra - raramente sono prodotte dai minori stessi. Il contatto coloniale ha indotto un interessamento verso l'infanzia come parte integrante del progetto di dominazione spesso proponendo una polarizzazione fra minori *da salvare* e minori *da disciplinare*. Entrambe le categorie imponevano un intervento da parte dell'amministrazione coloniale: proteggere chi si trovava in una condizione di vulnerabilità e punire o arginare chi poteva generare situazioni di instabilità. Questi interventi, così come le attività filantropiche volute e promosse da missionarie e missionari, hanno comunque il merito di aver lasciato traccia negli archivi coloniali e missionari della quotidianità delle coabitazioni, delle traiettorie che vi hanno portato gli ospiti, dell'istruzione e della formazione professionale che questi vi hanno

⁴⁰ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Associazione Nazionale per Soccorrere i Missionari Cattolici Italiani, Il Presidente al Marchese di Rudini, Presidente del Consiglio dei Ministri e Ministro degli Affari Esteri, 28 luglio 1891, Firenze.

⁴¹ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 253/74, Orfanotrofio De Cristoforis, il Reggente del Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea O. Baratieri a Sua Eccellenza Il Ministro degli Esteri, 24 agosto 1891, Massawa.

⁴² ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 172/41, Istituto De Cristoforis, il Reggente del Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea O. Baratieri a S.E. Il Ministro degli Esteri, 9 luglio 1891, Massawa.

⁴³ ASMAI, *Culti e scuole (1884-1913)*, Eritrea. Pos. 33/1, Fasc. 11. Relazione sulle cose scolastiche e religiose – Orfanotrofio De Cristoforis, Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea Gabinetto n. 172/41, Istituto De Cristoforis, il Reggente del Governo Civile e Militare della Colonia Eritrea O. Baratieri a S.E. Il Ministro degli Esteri, 9 luglio 1891, Massawa.

ricevuto e talvolta della loro successiva mobilità geografica e sociale. Tuttavia, l'infanzia, come segmento della società coloniale, ancora fatica ad avere una storiografia *tutta per sé*, che non sia appendice degli aspetti politici, amministrativi e sociali.

Il caso di studio qui presentato offre l'opportunità di riflettere sulle esperienze di convivenza riconducibili all'intento di promuovere la cura dell'infanzia orfana o abbandonata a causa di vari fattori, tra cui la perturbazione causata dal dominio coloniale. Queste istituzioni possono da un lato essere considerate *isole di cristianità* in un contesto prevalentemente e culturalmente musulmano come era la Massawa nell'ultimo quarto del XIX secolo; dall'altro come istituzioni coloniali nella misura in cui erano ammissibili e sovvenzionate solo se promuovevano gli interessi economici, politici e strategici dell'amministrazione coloniale più che rispondere al carisma delle congregazioni missionarie o al benessere dei bambini.

La vicenda dell'Orfanotrofio De Cristoforis di Massawa, dei suoi ospiti e del suo direttore, si colloca all'intersezione delle dinamiche politiche, religiose e sociali che caratterizzano gli albori dell'esperienza coloniale e missionaria italiana in Eritrea, in una fase storica di sfiducia fra politica e religione, e aiutano a comprendere la valenza rivestita dalla gestione e dall'educazione dell'infanzia per l'amministrazione coloniale fin dagli esordi. Infatti, le decisioni in merito all'orfanotrofio prese dal Governatore Antonio Gandolfi rispecchiano le finalità che la classe politica liberale riteneva prioritarie nel modellare i propri possedimenti e produrre una società razzialmente stratificata. Come evidenziato da Gabriele Ciampi (1996), l'interesse e la modalità di intervento in tema di istruzione e gestione dell'infanzia - abbandonata e non - da parte del governo liberale ricalcarono le tensioni fra un'istruzione che si voleva laica e la situazione coloniale *de facto*, che vedeva l'educazione e l'insegnamento della lingua italiana, "veicolo di civiltà, come anello di congiunzione fra gli indigeni ed i coloni, fra i conquistati ed i conquistatori"⁴⁴, prevalentemente nelle mani di religiosi per giunta in maggioranza stranieri, sovvenzionati (francesi e italiani) e non (svedesi).

Inoltre, lo *scandalo al sole* qui presentato consente di apprezzare la mobilità come risorsa per promuovere il benessere dell'infanzia africana. La soluzione paventata e attuata comportò il trasferimento di minori finalizzato non tanto a fornire un'istruzione scolastica, quanto all'acquisizione di competenze professionali e all'inserimento nel mercato del lavoro cittadino e coloniale. Questa scelta verteva sull'inserimento in diverse realtà, influenzando così sulle traiettorie personali e professionali di bambine e bambini, in quanto per alcuni si prospettò una migrazione di ritorno o circolare poiché vennero mandati nei luoghi di origine, dove risiedevano i familiari; altri vennero inseriti in nuclei familiari alimentando la servitù domestica oppure dirottati su altri istituti che avrebbero dovuto farsi carico della loro educazione; per un'ultima parte, infine, l'inserimento in altro istituto avrebbe comportato anche una sorta di *migrazione graduale* o di *migrazione emancipatrice*, poiché avrebbe rappresentato un ulteriore grado di mobilità rispetto a quanto già esperito, che li avrebbe portati ad aggregarsi a un gruppo - i minori sottratti alla tratta schiavistica accolti nella colonia egiziana di Gezira - con il quale forse dividevano il vissuto o la provenienza. Tuttavia, dai documenti relativi alla vicenda - e se si esclude il caso di Kassa - non è possibile evincere le volontà dei minori, soprattutto di quelli orfani e quindi in condizione di maggiore vulnerabilità.

La sfumatura paternalistica - insita nella missione civilizzatrice tanto religiosa quanto laica - rappresenta la cifra stilistica delle attività filantropiche avviate da missionari

⁴⁴ ASMAI, Scuole in Africa, B. 4, Fasc. 6. Scuole in Eritrea: Missioni (1892-1911), Rapporto di Gandolfi al Ministro degli Affari Esteri, 7 gennaio 1891.

cristiani e sostenute finanziariamente anche dal Governo della Colonia, a patto che fossero funzionali a un'amministrazione che ancora non era in grado di offrire autonomamente i servizi legati all'istruzione, ma sui quali voleva evidentemente avere il controllo. Questa volontà parve concretizzarsi il 20 novembre 1891, quando venne aperta a Massawa la prima scuola governativa, elementare, maschile, che prevedeva l'insegnamento di italiano, arabo, tigrinya, aritmetica, igiene, storia e geografia, ginnastica e "principii di morale universale". "La scuola italiana" - recitava l'avviso di apertura - sarebbe stata "laica, ma nel senso del rispetto più assoluto di tutte le religioni; internazionale nel senso del rispetto di tutte le nazionalità; democratica, in quello del rispetto di tutte le condizioni sociali". Nel medesimo giorno, ormai giunto a Napoli, P. Piscopo inviava ad Antonio Starabba Marchese Di Rudinì una lettera su carta intestata dell'Orfanotrofio De Cristoforis in accompagnamento al dono di un album fotografico, ora conservato presso la Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele II" di Roma, che recitava "Eccellenza! Perché a Vostra Eccellenza resti memoria di un'opera di civiltà patria compiuta all'ombra della Bandiera Nazionale; e perché Vostra Eccellenza giudichi se l'opera mia sia diversa da quella che Le è forse dipinta dai malevoli, con animo di sacerdote e di italiano Le offro questo Album che in poche figure ne riassume la costituzione ed il concetto"⁴⁵.

Si chiuse così la vicenda dell'Orfanotrofio De Cristoforis, fondato e diretto da un giovane cappellano militare che di fronte al fallimento voleva andarsene dalle sponde del Mar Rosso e ritirarsi su quelle dell'Adriatico, ma che finirà ad ammonire i vizi immorali degli italiani migrati sulle rive del fiume Hudson, a New York, ancor prima della fine del secolo⁴⁶. Quasi impossibile, invece, sembra tracciare le traiettorie di bambine e bambini ospitati dall'Orfanotrofio De Cristoforis (Foto 13) una volta diventati adulti, benché - o forse perché -, come sosteneva Martini, hanno passato tutta la vita tra Massawa e Ginda⁶.

⁴⁵ Orfanotrofio "De Cristoforis" - Scuola Italiana Arti e Mestieri di Massaua, BNC, 27. Eritrea, IsIAO_11275, Pag. 1.

⁴⁶ Si vedano: "FATHER'S PISCOPO CHARGE; Immigration Officials Talk About Immorality Among the Italians. MANY WOMEN ARE DEPORTED. Father Polizzo of the Church of the Most Precious Blood Tells of His Observations in the Italian Quarter", *The New York Times*, 26 July 1898; "VICE AMONG THE ITALIANS; Father Piscopo, President of the Protectors, Issues a Statement Supplementing His Charges. THE EVILS IN THE PARISH An Appeal Is Made for Funds with Which to Carry on the Work of Moral Reform -- Two Remedies Proposed", *The New York Times*, 31 July 1898.



Foto 13: Gruppo generale, Massawa, 1888-1891

Fonte: Collezione Marzio Govoni, Fondo Orfanotrofio De Cristoforis a Massaua

Bibliografia

- ADERINTO, Saheed (2015) *Children and Childhood in Colonial Nigerian Histories*. New York: Palgrave Macmillan.
- ALANAMU, Temilola, Benedict CARTON, and Benjamin N. LAWRENCE (2018) "Colonialism and African Childhood". In SHANGUHYIA, Martin, and Toyin FALOLA (eds) *The Palgrave Handbook of African Colonial and Postcolonial History*. New York: Palgrave Macmillan.
- BARATIERI, Oreste (1898), *Memorie d'Africa (1892-1896)*. Torino: Fratelli Bocca Editori.
- BEINART, William (1991) "Transkeian Migrant Workers and Youth Labour on the Natal Sugar Estates 1918–1948". *The Journal of African History* 32(1): 41-63.
- BERTELLA FARNETTI, Paolo, Adolfo MIGNEMI, Alessandro TRIULZI (2013, a cura di), *L'Impero nel cassetto. L'Italia coloniale tra album privati e archivi pubblici*. Milano-Udine: Mimesis.
- BLUM, Françoise, and Ophélie RILLON (2019) "Enquêtes, traces, indices. À la poursuite d'une subalterne dans les archives coloniales et familiales", *Esquisses / Les Afriques dans le monde*, <halshs-02113893v2>.
- BONACCI, Giulia, and Alexander MECKELBURG (2017) "Revisiting Slavery and the Slave Trade in Ethiopia", *Northeast African Studies* 17(2): 5-30

- BOYD, Lydia (2020), "Circuits of Compassion: The Affective Labor of Uganda's Christian Orphan Choirs", *African Studies Review* 63 (3): 518-539.
- BRUNER, Stephen C. (2017) *Late Nineteenth-Century Italy in Africa. The Livraghi Affair and the Waning of Civilizing Aspirations*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- CHELATI DIRAR, Uoldelul, Silvana PALMA, Alessandro TRIULZI, and Alessandro VOLTERRA (2011, a cura di) *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*. Roma: Carocci.
- CIAMPI, Gabriele (1996), "La scuola nelle colonie". In AA.VV., *Fonti e problemi della politica coloniale italiana. Atti del convegno Taormina-Messina, 23-29 ottobre 1989, vol. II*, Roma: Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, pp. 669-690.
- CLARENCE-SMITH, William J. (1989, ed) *The Economics of the Indian Ocean Slave Trade in the Nineteenth Century*. London: Routledge.
- CLARENCE-SMITH, William J. (2001) "Indian and Arab entrepreneurs in Eastern Africa (1800-1914)". In Hubert BONIN, and Michel CAHEN (sous la direction de) *Négoce blanc en Afrique noire. L'évolution du commerce à longue distance en Afrique noire du 18e au 20e siècles. Actes du colloque du Centre d'étude d'Afrique Noire (Institut d'Etudes Politiques de Bordeaux), 23-25 septembre 1999*. Paris: Société française d'histoire d'outre-mer, pp. 335-349.
- CONFESSORE, Ornella (1989) "L'Associazione nazionale per soccorrere i missionari cattolici italiani tra spinte «civilizzatrici» e interesse migratorio (1887-1908). In Gianfausto ROSOLI (a cura di), *Scalabrini tra vecchio e nuovo mondo*. Roma: Centro Studi Emigrazione, pp. 519-536.
- DIPTEE, Audra A. and Martin A. KLEIN (2010). "African Childhoods and the Colonial Project", *Journal of Family History* 35 (1): 3-6.
- DIREZIONE DEGLI AFFARI COLONIALI DEL MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI (1907), *L'Africa italiana al Parlamento Nazionale 1882-1905*. Roma: Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice.
- DORE, Gianni "Aster Ganno 1874 (?) - Nekemte 1964", *Enciclopedia delle Donne*, ad vocem.
- FRANZINELLI, Mimmo (1992), "Il clero e le colonie", *Rivista di Storia Contemporanea* 21(4): 558-598.
- FUHRMANN, Malte (2020) *Port Cities of the Eastern Mediterranean Urban Culture in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FUSARI, Valentina (2022), "Le missionarie e la cura degli italo-eritrei. Maternage socioculturale in Eritrea durante e oltre il colonialismo". In Bruno DUMONS (sous la direction de) *Les congrégations féminines missionnaires Éducation, santé et humanitaire: une histoire transnationale (XIXe-XXe siècles)*. Roma: Viella, pp. 146-176.
- FUSARI, Valentina (2023) "Mobilità minori. Missionarie e circolazione infantile fra Eritrea e Italia (1961-1991)". In Donato DI SANZO, Beatrice FALCUCCI, e Gianmarco MANCOSU (a cura di) *L'Italia e il mondo post-coloniale. Politica, cooperazione e mobilità tra decolonizzazioni e guerra fredda*. Firenze: Le Monnier, pp. 179-194.

- GHEDINI, Giacomo (2023), *Da «selvaggi» a «moretti». Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*. Firenze: Firenze University Press.
- KEYDER, Çağlar, Y. Eyüp ÖZVEREN, and Donald QUATAERT (1993), “Port-Cities in the Ottoman Empire: Some Theoretical and Historical Perspectives”, *Review* 16(4): 519-588
- LENCI, Marco (2003) “Prove di repressione. Deportati eritrei in Italia (1886-1893)”, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell’Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente* 58(1): 1-34.
- LORD, Jack (2010) “Spatial Approaches to the History of Child Labour in Colonial Ghana”, *Polyvocia: The SOAS Journal of Graduate Research* 2: 31-45.
- LORD, Jack (2011) “Child Labor in the Gold Coast: The Economics of Work, Education, and the Family in Late-Colonial African Childhoods, c. 1940-57”, *The Journal of the History of Childhood and Youth* 4(1): 88-115.
- LUCASSEN, Leo, and Aniek X. SMIT (2015) “The Repugnant Other: Soldiers, Missionaries, and Aid Workers as Organizational Migrants”, *Journal of World History* 26(1): 1-39.
- LUNDSTROM, Karl J., and Ezra GEBREMEDHIN (2011) *Kenisha: The Roots and Development of the Evangelical Church of Eritrea 1866-1935*, Trenton: Red Sea Press.
- MANTEGAZZA, Vico (1888), *Da Massaua a Saati: narrazione della spedizione italiana del 1888 in Abissinia*. Milano: Fratelli Treves.
- MARTINI, Ferdinando (1895) *Nell’Africa italiana. Impressioni e ricordi*. Milano: Fratelli Treves.
- MECKELBURG, Alexander, and Solomon GEBREYES “Ethiopia and Great Britain: A Note on the Anti-Slavery Protocol of 1884”, *Northeast African Studies* 17(2): 61-82.
- MIRAN, Jonathan (2002) “Missionaries, Education and the state in the Italian colony of Eritrea”. In Hölger B. HANSEN, and Michael TWADDLE (eds), *Christian Missionaries and the State in the Third World*. Athens: Ohio University Press, Oxford: James Currey, pp. 121-135.
- MIRAN, Jonathan (2009a) “Endowing Property and Edifying Power in a Red Sea Port: Waqf, Arab Migrant Entrepreneurs, and Urban Authority in Massawa, 1860s-1880s”, *The International Journal of African Historical Studies* 42(2): 151-178.
- MIRAN, Jonathan (2009b), *Red Sea Citizens: Cosmopolitan Society and Cultural Change in Massawa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MIRAN, Jonathan (2014) “Mapping space and mobility in the Red Sea region, c. 1500–1950”, *History Compass* 12(2): 197-216
- MIRAN, Jonathan (2015) “‘Stealing the way’ to Mecca: West African pilgrims and illicit red sea passages, 1920s–50s”, *The Journal of African History* 56(3): 389-408.
- MIRAN, Jonathan (2017) “The Red Sea”. In David ARMITAGE, Alison BASHFORD, and Sujit SIVASUNDARAM (eds) *Oceanic Histories*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 156-181.
- NEGASH, Tekeste (1987) *Italian Colonialism in Eritrea, 1882-1941*. Uppsala: Uppsala University Press.

- NIGET, David (2012) “Enfances colonisées”, *Revue d'histoire de l'enfance "irrégulière"*, <http://journals.openedition.org/rhei/3381>.
- NUZZACI, Anna (2012) “L'opera dell'Associazione Nazionale per Soccorrere I Missionari Italiani (anmi) fuori d'Europa dal 1886 al 1941”, *ABE Journal 2* <http://journals.openedition.org/abe/355>.
- PALMA, Silvana (1999) *L'Italia coloniale*. Roma: Editori Riuniti.
- PALMA, Silvana (2002) “Fotografia di una colonia: l'Eritrea di Luigi Naretti (1885-1900)”, *Quaderni storici* XXXVII(1): 83-147.
- PANKHURST, Richard “Notes on the Demographic History of Ethiopian Towns and Villages”, *Ethiopia Observer* 9(1): 60-85.
- RAZY, Elodie, and Marie RODET (2011) “Les migrations africaines dans l'enfance, des parcours individuels entre institutions locales et institutions globales”, *Journal des africanistes* 81(2): 5-48.
- RAZY, Elodie, and Marie RODET (2016, eds) *Children on the Move in Africa: Past and Present Experiences of Migration*. Martlesham: Boydell & Brewer.
- RICH, Jeremy (2010) “Searching for Success: Boys, Family Aspirations, and Opportunities in Gabon, ca. 1900-1940”, *Journal of Family History* 35(1): 7-24.
- ROMANDINI, Massimo (1984), “Il problema scolastico nella colonia eritrea: gli anni 1898-1907”, *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 39(3): 494-502.
- ROSONI, Isabella (2006), *La colonia eritrea. La prima amministrazione coloniale italiana (1880-1912)*. Macerata: EUM.
- SCALVEDI, Caterina (2022) “The Missionary at the Gates of ‘Dawn’: Educational Continuities from Fascist Somalia through the UN Order (1920s–50s)” *Northeast African Studies* 22(1): 45-89.
- SERELS, Steven (2018), *The Impoverishment of the African Red Sea Littoral, 1640-1945*, Cham: Palgrave Macmillan.
- TRIULZI, Alessandro (1988) “Fotografia coloniale e storia dell'Africa”, *AFT* 8: 39-42.
- TRIULZI, Alessandro (1995, a cura di) *Fotografia e storia dell'Africa. Atti del Convegno Internazionale, Napoli-Roma 9-11 settembre 1992*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- ZACCARIA, Massimo (2007) “In posa per una più grande Italia. Considerazioni sulle prime immagini del colonialismo italiano, 1885-1898”. In Maria Grazia BOLLINI (a cura di), *Eritrea 1885-1898. Nascita di una colonia attraverso i documenti e le fotografie di Antonio Gandolfi, Ledru Mauro e Federico Guarducci*. Bologna: Comune di Bologna, 2007, pp. 339-358.
- ZACCARIA, Massimo (2020), “Mercato, committenza e studi fotografici nell'Eritrea coloniale, 1885-1913”. In Giuliana TOMASELLA (a cura di), *Il confronto con l'alterità tra Ottocento e Novecento. Aspetti critici e proposte visive*, Macerata: Quodlibet, pp. 45-58.
- ZACCARIA, Massimo (2022) “Lo spazio interdetto. Mecca, il pellegrinaggio e gli imperi coloniali negli anni della Grande guerra”, in *Memoria e Ricerca. Rivista di storia contemporanea* 2: 235-254.

ZITA, Vito (2021) *Scandalo in Eritrea. La tormentata nascita di una colonia italiana. Il caso Livraghi-Cagnassi, Massaua 1891*. Firenze: Phasar Edizioni.

Forging bonds, dispelling evil. The Sinhalese Tummase Dane ritual.¹

Giacomo Caruso

School of Sociology and Anthropology Xiamen University, China

giacocar@hotmail.it

ABSTRACT

A typical Tummase Dane funerary ritual of a middle class woman is described and investigated in the light of a first-hand fieldwork experience. Buddhist beliefs that form the basics of this ritual are mentioned and connected to the actual events that took place during the ceremony, along with the agency and roles of the individuals that animated it. Dana (almsgiving), sumptuous offering of food and gift-giving, self-abnegation and unconditional help given by the deceased's relatives to the monks and community are signs of an aspiration to correct and formal religious conduct, but also evidences of an underlying assertiveness and manifestation of public wealth and recognition within the community, seen as a microcosm in which social status is evaluated thanks to moral but also material acts. Personal, subjective agency then participates in the long-standing of traditional processes, as it is explained by Marx in *The Theses on Feuerbach* (1888). Finally, a tentative explanation of the accordance of social and economic (political) tendencies in this festive ritual is given through a comparison with the Potlatch of North-West American populations.

Keywords: *Theravada Buddhist rituals; Sri Lanka; traditional heritage; total social facts; Potlatch; morality.*

DOI: 10.23814/ethn.19.23.car

Premise

Since social dramas suspend normal everyday roleplaying, they interrupt the flow of social life and force a group to take cognizance of its own behavior in relation to its own values, even to question at times the value of those values. In other words, dramas induce and contain reflexive processes and generate cultural frames in which reflexivity can find a legitimate place (Turner 1979: 83).

In December 2021, I had the opportunity to attend the funerary ritual that is observed 3 months after death in a Sri Lanka's middle class household. The ritual is relevant for the ethnographic or folklore literature for its uniqueness in the panorama of Buddhist rituals, and even more about the social and economic reverberations for the whole community involved in its preparation.

The family of the deceased person, an old woman of about 86 years of age who passed away in September 2021, is a classic example of modern Sinhalese diaspora. Four adult daughters now live semi-permanently in Italy, and specifically in Milan, although they visit their native home and neighborhood almost every year for a short time. They are all married with children, and work as maids or cleaning ladies for bourgeois² families in the city, a job that they are particularly adept at, given the

¹ The photos included in this article belong to the author. The authors report there are no competing interests to declare. I am grateful to Professor Augustin Holl for his advices on how to improve this article.

² By bourgeois I mean middle class families with an average income of around 1500 to 2500 euros per month (of at least two members of the household), an owned or rented or loaned apartment in central or semi-central city area and

relatively good income that that can generate, notwithstanding the relatively hard work that they have to sustain. A positive financial rationale, in the example of these Sinhalese migrant workers and their families, is not so much derived from the salaries *per se*, which are understandably of middle to low scale in Italy, but depends first on willingness to work for long shifts, and second from the community welfare, family mutual support and wise use of money that the Sinhalese exercise in their everyday life, all factors that allow a positive economic ratio.

Within the Sinhalese community, as I could experience it in Milan during fieldwork in the year span 2015-2018³ sharing of goods and meals also during weekly religious gatherings at the local pagoda, redistribution of goods, mutual help and the exercise of good deeds for the community are widely accepted values and lines of conduct, so much as this sort of situation makes me think of a circular or horizontal rather than a vertical, linear or individualistic economy⁴. Religious values and rituals are conceived and experienced as moments and occasions of reunion, sharing, exchange, even pleasant interaction and building. During ritual gatherings, for example the one that I witnessed in April 2018 in a small monastery at Cascina Gobba, on the outskirts of Milan, it seems to me that the original significance of the word religion, from the Latin *religare* or “bring together”, “to bind”, is particularly true⁵. Religion here is not (only) the abstract ritual full of out-of-the-world terminology, complicated, ancient words of (supposed to be) wisdom that arouse mystery or awe in the minds of the believers: its value and importance are not in its externalizations, in the merely verbal-decorative elements of its rituals and customs (the ones that Leroi-Gourhan defined the “dernier degrés du fait”⁶). These are necessary, rather, in the legitimization of religion as a magical power, as a transcendent wisdom whose effectiveness is able to overcome the mundane world, its problems, its constraints, or, in another sense, to legitimate the superior rank of the officers of the cult who are considered, due to their power or out-of-the-ordinary knowledge, worth of reverence and respect by the commoners. However, the value of religion, I repeat, lays in its efficacy for the actors, in its praxis, in its power to bridge the gap between theory and practice, words and actions, or rather in the simultaneous abridgment of concepts with its praxis. Why rituals are most adept moments to study this praxis? Because during these sequences of conscious and unconscious actions, the actors or practitioners actively experience their religion and merge it with their living values and experiences. In these moments, that represent a clear caesura from the routinization of everyday life and habits, I believe that the main features of religion, are

relative financial stability (that is, positive ratio at the end of each month). My reference is the entry number 1 and 2 of Merriam-Webster dictionary for the word: bourgeois (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/bourgeois>).

³ Fieldwork conducted in a Sinhalese community in Milan and local temple (unpublished manuscript and documentary).

⁴ See the definition given by the European Parliament (<https://www.europarl.europa.eu/news/en/headlines/economy/20151201STO05603/circular-economy-definition-importance-and-benefits>): *This is a departure from the traditional, linear economic model, which is based on a take-make-consume-throw away pattern. This model relies on large quantities of cheap, easily accessible materials and energy.*

⁵ Other derivations of the term religion supposedly come from *religere*, or to repeat, to read again (as quoted by Cicero in *the natura deorum* 2, 28, 72), or alternatively from the English old term *reck*, or to heed, to have a care of (Journal of the American Oriental Society, 1912, Vol. 32, No. 2 (1912), pp. 126-129).

⁶ Or least degrees of technical variation (stylistic or aesthetic variations). As summarized by Françoise Audouze (Journal of Archaeological Research, Vol. 10, No. 4, December 2002: 284): “For Leroi-Gourhan, then, tools and implements are the “objectivation” or concrete expression of Pa tendance in technical facts at a specific place in space and time. Among the degrés du fait, Leroi-Gourhan gives primacy to function and physical constraints. Choices and style are in his view secondary and relate to ethnicity. In other words, social aspects express themselves in variations of secondary or superficial importance, which are expressed in the last degrés du fait”.

coalesced into a distinct frame of time, location, and interpretations of the actors. Not only verbal or hearing senses are utilized, then, but the everyday life, made of everyday actions and needs, becomes united with religion and religious moments such as the one, a funeral which is observed after 3 months of the death of a person, that is the subject of this paper. So, senses as a whole and not only as discrete parts, are engaged in the active definition of the world, that is continuously taking place, as it is clearly manifested by rituals, that are summaries and particularly dense moments of a culture *in divenire*. Every person then, carve her world, in a sense, during rituals, and actively contributes to its evolution. Every ritual, in this way, contains the keys to the understanding of a particular way of life and its *weltanschauung*. And it is a meaning not fixed in time. In Turner's words, "in social life cognitive, affective, and volitional elements are bound up with one another and are alike primary, seldom found in their pure form, often hybridized, and only comprehensible by the investigator as lived experience, his/hers as well as, and in relation to, theirs"⁷.

Religious meanings, concepts, ideals but also certain cultural habits are not received passively by the people but are reasserted and practiced actively both during ceremonies (where they are more apparent) and other moments of the people's life, where they might be more difficult to unearth by the external observer, because they are silent, they merge with other common activities that may seem standardized. Naturally, the funerary rite that is the subject of this study and other rituals reveal that Buddhist precepts are ubiquitous and dominant in the Sinhalese people's *habitus*, both at conscious and unconscious levels.

By conscious I mean the way the people actively perceive their actions according to a Buddhist knowledge that was imparted on them during youth or thanks to a secondary influx of knowledge and religious propaganda, to which they were exposed. In this regard, there are at least two modes of exposure at Buddhist rituals and celebrations, that really characterize the whole Sinhalese year; and by means of social persuasion or influence, that is, the way people are convinced to accept or conform to determined values or customs, or behaviors, a social phenomenon, also studied by Goffman (1963), that I call *induced behavioral response*. This is, however, common to many aspects of culture and not only of religious features: vogues, clothes, costumes, technological items, or even languages (new slang expressions), even though individual differences are always present and actively influence the way, degree and force to which these external elements are perceived, adopted, contrasted, naturalized in an individual's life.

By unconscious level, I mean when particular aspects of a culture are naturalized and exercised in a person's behavior with no apparent awareness of them being part of a culture, or religion. The anthropologist's or anyway the external observer's gaze is, in this regard, particularly helpful in understanding the unconscious behaviors of people that may be, nonetheless, deeply cultural or culturally bounded⁸. There are clearly signs, as it will become manifest in the ceremony description below, of common or group behaviors that the actors perform because they are taken as natural, granted, simply inevitable in a particular context, environment, social setting. In these actions, there is

⁷ Victor Turner (1979), *Dramatic Ritual/Ritual Drama: Performative and Reflexive Anthropology*. The Kenyon Review, New Series, Vol. 1, No. 3, page 80.

⁸ This because the natives or the native's perspective is too biased, too conformed, too habituated to a particular activity or ritual or behavior to endow it with much consideration or attention. So, the external view may shed new light, also by means of sudden epiphanies, also through juxtaposition of particular cultural elements from his own culture to the one that is being investigated. Very clear contrasts or differences can work as detonators or breaks or catalysts in the anthropological understanding.

no hiatus between thought and action, doctrine and behavior, script and acting, simply because actions are the way they are: simply conformed to a supposed to be standard of values and rules. So, people do perform these actions in a way that is socially bound, in order to be recognized and promoted by the group. This is not, though, a merely utilitarian response, but a (silently enacted) desire to be accepted within a social context, and to gain the advantage in it. An advantage that is not merely economic, but also ethic, religious, moral, human.

Buddhism has been since its inception a religion concerned with Dukkha (suffering) and death as its arguably fundamental concerns (Holt 2017: introduction). The historical Buddha's life and quest for Nibbana as an awakening from the illusion that permeates material phenomena, an illusion that continuously causes suffering, was aimed to escape the inescapable cycle of rebirths (samsara) to which all living beings are subject. Thus, dying is envisioned as a continuation and final goal of life, a destination to which every human being must be prepared. In this regard, the accumulation of a "field of merit", or meritorious deeds during one's lifetime can contribute to a positive reincarnation at the end of the journey. These deeds, as explained in the following pages, are accumulated through an observance of some basic principles that, rather than mentioned, are practiced in the everyday life. Thus, they ascribe to a sort of non-verbal or tacit or embodied knowledge that is socially sanctioned because almost omnipresent in Sinhalese society. In this sense, conformation to the rules and socially accepted norms of behavior regulates many aspects of life that transcend the concept of religion *stricto sensu* to embrace a comprehensive definition of religion that is close to its etymology of "bring or bind the community together in the participation of common meaningful acts". I agree in this sense with Southwold when he states that religion is an experienced and actualized demonstration rather than an abstract imperative to be followed:

what he found to be quintessentially Buddhist about the villagers among whom he lived was the cultivation of an intensely this-worldly oriented ethical consciousness that engendered positive acts of compassion for the welfare of the many. For these villagers, Southwold averred, Buddhism was not primarily concerned with an individual's creedal-centered and "*nibbana*-grabbing quest" (his phrase), but consists, instead, of an ethical imperative to assuage the conditions of *dukkha* (or suffering) in the world (Holt 2017: 8).

Among the middle class Sinhalese people with whom I worked in a suburb of Colombo the dimension of religion is absolutely practical but also has transcendental motivations. In rituals such as the Tummase Dane, religion finds its conditions of existence, popularization and transmission because it is a shared and meaningful act that brings together the symbolism (the paraphernalia used for the ceremony), material pleasures (the food and gifts given to attending guests and monks) and a consciousness about the rewards that are gained thanks to these acts of merit for the deceased and the Samgha or clergy. In this sense, a religious ritual such as this is also a social performance in which economic criteria of status and influence are determined and assessed within the community. Therefore, the funeral ritual, as explained in Dietler and Hayden's ethnographic compilation on feasting studies (2001: introduction), matches well into this framework in which the display and donation of goods determine a renegotiation of mutual obligations between the actors and thus can be considered to be an important political event. The convergence of many facets of public behavior in the same ritual, together with magic and material meanings associated with it, opens up challenges and perspectives for a research that here could only be outlined.

The Tummase Dane⁹ ceremony

That is, ritual has a “performative” dimension that is concomitantly generative of qualitatively affective experiences. What this means practically [...] is the assertion that by studying selected rituals of central importance to Theravada Buddhist traditions, we can understand how Buddhists in Sri Lanka and Southeast Asia generate meaning, negotiate power, experience an aesthetic, and embrace identity existentially as individuals, communities, and nations (Holt 2017: 5).

The Malabage Perera family house, the former house of the deceased lady, is located in a peripheral district of the mega-city of Colombo, a popular, low to middle class neighborhood with no particular remarkable features. The house is in a lateral street, nestled in a quiet, residential area, has a big yard and garden and a big dining-leisure room in the middle. Currently, two of the Perera daughters reside there, although temporarily (their families are in Italy), and a third is visiting for a few weeks in order to attend the ceremony. I am hosted in one of the deceased lady’s daughters’ houses. I know this lady thanks to family (work) connections in Milan, Italy.

Preparations for the ceremony begin several days before. The house, inside and outside, is cleaned up. The large living room is carefully prepared for hosting the monks who will take part in the ritual, space, and tables for them are set up. The ladies, aided by their husbands or friends, go to the market almost every day and begin a great accumulation of food and sweets, which will be cooked for monks and guests and attendees. Many women of the family, close and distant relatives, friends, neighbors participate actively in cooking, cleaning, serving. A girl who is working at a nearby factory, and her mother, friends of a daughter of the deceased, who live almost *pro bono* in the adjoining house (that looks quite dilapidated), worked hard for the duration of the ceremony. They are very helpful, polite and kind towards everybody. They are always around serving tea to people. I could not ascertain if they would do it for monetary compensation. Perhaps they received a small pay from the organizers (the daughters of the deceased and their husbands), but they probably helped because they were compelled to help, because they thought that was a good and dutiful action to do, a way to somehow enlarge their “field of merits”, as it is said in popular Buddhist terminology and possibly reciprocate their obligation towards the Perera family for living in their property for free. Many other people gather and help alongside the owners, even for a small time every day.

Two cooks are hired by the eldest daughter, Kaylani, who is the main organizer of the event, the one who gives dispositions to the other helpers, all close relatives who arrived on Friday before the rite (that will be held on Sunday). The outdoor kitchen - cooking yard -, if we may call it, is an open space on the back of the kitchen proper, where the two cooks work.

A man, a craftsman, for the whole day on Friday, Saturday, cuts palm branches from a big palm tree that had been cut already by his son, and makes complicated caskets with them, that are prepared for this funerary ritual essentially. These caskets, that bear complex decorations with carved palm sticks, branches, and leaves, are called *crop kala* (fig. 1).

⁹ From the Sanskrit Dana, “to offer”, “to give”, one of the ten paramis (virtues) in the Pali tradition of Buddhism. This ritual, to be observed 3 months after the death of the person, it is not fundamentally different from the funeral officiated 3 days after the death. The tummasse dane is then celebrated annually after the first commemoration.



Figure 1: an old man, a neighbor and friend of the deceased woman's family, is responsible for the preparations of the ritual crop *kala*, complex ornamental and symbolic palm leaves' caskets that will be offered to the monks and placed in the hall where the monk will give the ritual sermon (as in fig. 3)

They have apotropaic, fortune-propitiatory meanings attached with their ornamental forms¹⁰. The whole ceremony, is, as we will see later, in fact a blessing spell for the soul of the deceased person, in order to accompany it to Nibbana, or liberation from the chain of rebirth (*samsara*), and the wish of a peaceful transmigration and a positive reincarnation. At the same time, as we can see from the ceremony's name (*Dane* = *Dana*), it is also a propitiatory offer of gifts to the clergy and, by consequence, to the deceased soul. Kaylani once told me: "If this ceremony wasn't offered to the dead soul, or if proper treatment was not given to the clergy, there would be a risk for the deceased soul to return to the world of the living asking for proper compensation for its troubles". Needless to say, a ghost or haunted presence is something the relatives wish to avoid at all costs (see Langer 2007: 148 and following for an account of the belief on ghosts and spirits in Sinhalese post-mortem situations)¹¹.

¹⁰ Their diffusion and variation of form, is also present in other Theravada Buddhist cultures (such as the Cambodian), and deserve further research.

¹¹ An interesting comparison could be made with the ancestral feasts among the Lamet of Laos (Hayden 2016: 13-16): *Ancestral feasts –lasting as long as ten days and involving great quantities of pigs, chickens, water buffaloes, rice, and alcohol– made ancestors powerful spirits who, in turn, were supposed to give their descendants power and wealth (or, more sanguinely, justified their acquisition of power and wealth)*. In this case, in an opposite but specular way, the ceremonies aim at propitiate and ingratiate the spirits of the ancestors and thus granting for the living possible merits and fortune. Propitiating good entities or averting possible evil spirits are in fact similar objectives.

Three musicians are hired by the House too (fig. 2). They play three instruments: drum, fife, and a double drum struck with two splints. At the beginning of every hour, from morning to evening on Saturday and Sunday, which is the climax of the ritual, they perform a melody which follows a similar structure but with tonal differences¹². The musicians at each time exchange their instruments: so, each one of them is a multi-instrumentalist. They are specialists of this job and their role is much respected by everyone: no one tries to interact with them for the whole ceremony time, they stay quite secluded from the general crowd. We can say that they are quite hieratic figures in this respect, figures endowed with a certain degree of dignity.



Figure 2: the three musicians hired by the house for the three-day ceremony. They will repeat similar repetitive rhythms alternating each other at the instruments. Their separation and non-participation in interloquy with other guests of the ceremony and following banquet distinguish their somehow “hieratic” status.

On the day before the ceremony (on Friday), great decorations are prepared in the room where the guests will sit to listen to the monk’s sermon (on Saturday afternoon) and where the ceremonial, almsgiving meal will be served on Sunday at noon (fig. 3). White ribbons are hung on the 4 pillars of the veranda, a candid white cloth covering the veranda’s coarse iron top part. Chairs have been hired from a retailer for the occasion, and are displayed in three lines, each chair well distanced from the next due to vague Covid-19 health precautions.

¹² The fife is always guiding the main rhythm, the drum marks the intersections and carries on the whole pace, and the double drum fills up the figure with its constant insistent beat.



Figure 3: The “Throne of the Law”, resembling the one of the Buddha during his sermons, is prepared for the monk to deliver his sermon on Saturday. Punkalas and crop kala, or palm leaves decorations, are also prepared along with a statue of the Buddha and a photo of the deceased lady.

A white shroud, symbolizing cleanliness and sanctity, is placed on the chairs and verandah (fig. 4).



Figure 4: the verandah outside the house where the guests will listen to the sermons on Saturday and Sunday and the final banquet will be hosted.

White is a very important color in Sri Lanka, and in Buddhism in general: it is considered the color of purity and detachment from worldly affairs, the color of virginity and dignity. People, but especially women, dress rigorously in white when they attend *puja* (offerings) at temples or monasteries, or when they participate in Buddhist ceremonies. During the ceremony, to which I was invited as a family guest, I was wearing a white shirt and white-blue sarong, a traditional, simple cloth that Sinhalese men wear still today in many cases: it is comfortable to cover the legs from ubiquitous mosquitoes and radiating sun during the day, thanks to its thin cotton fabric. Many other men wore white garments and shirts when attending and helping. Males do not participate, in general, to cooking phases (except the salaried cooks), but give a valuable hand around with other menial tasks.

On Saturday morning, all the necessary last-minute arrangements are carried out. Many guests and relatives of the Perera family start flowing in the premises since midday, many of them bringing gifts of symbolic kind, presents added to the ones already brought in the few days before. Presents are welcome but are not the *sine qua non*. What is most important, in fact, is the presence of people, their presence to honor the deceased and her family. Gifts obviously are of different varieties, but usually consist of sweets, flowers, biscuits, and the like, all arranged in a delightful *bouquet*.

At about 5 in the afternoon, the senior monk of the local monastery arrives by car, driven by his *chauffeur*. He is barefoot, and before entering the house, relatives of Perera's family wash his feet with water and soap and then dry them up. The main hall, where the monk takes a seat, has been already arranged with scrupulous attention: a great Buddha in *samadhi mudra* (the meditation posture) has been placed on a pedestal-throne in the northern part of the chamber and dominates the audience before him with his calm and dignified composure. A golden umbrella is opened on the statue, to protect him like the Naga, the god-serpent did when the historical Buddha was meditating, according to the legend, under the Bodhi Tree. Flowers of different kinds, but especially elegant lilies and roses, are arranged under the holy figure. A long white silk walkway is unfolded before the monks walk into the inner chamber and folded immediately after. The monk, from his seat, recites a long sermon of which meaning, unfortunately, no one of the local informants could give me much advice, but most probably contained excerpts from the Mahaparinirvana Sutra, which recalls the last days of Shakyamuni's life. It lasted for about one and a half hour. Before the monk, two carpets are open just in the middle of the room, and some kids sit there in a respectful manner. I and other attendees sit on the floor here and there in the room. After the speech, a hot herbal tea is offered to the monk by members of the house, since the Buddhist clergy ought not to eat anything from noon onward¹³. At this stage, the same carpet is then unfolded, everyone bows at his passage, and the monk slowly returns to his car, to return to his lodges. The musicians, in a similar vein as the monk's arrival on the place, perform their high pitch, farewell melody when the monk live the house precincts.

The day after, on Sunday, a crowd of guests assemble in the yard, within the house's walls, all of them, before dispersing in the space, give usually their regards to the Perera family member from whom they were invited. At about 10 in the morning, I accompany three men, one of whom is a deceased's daughter's husband, who speaks a pretty good Italian after working there for 30 years as a sailor, to the small monastery just around the corner, to pick up the monks who will be attending the puja and their objects. We drive a minivan to the temple. After a short discussion, three resident monks, one of whom is from Burma, come with us to the car. My informant, the man who worked in Italy, named Pilitha, takes from the main hall of the monastery a sort of casket covered by a golden thread. He places it on his head, and slowly walks to the minivan carrying it. A golden umbrella is opened on it for symbolic protection, as we have seen before in the case of the Buddha statue. This casket, a reliquary, is a mysterious object of which real content none of the people could enlighten me. The Perera elder daughter, Kaylani, speculated it is an urn containing some small relics of the Buddha, but of this none is certain. The reliquary is anyway put on a pedestal besides the Buddha figure in the main room of the house. The monks now are driven home, and we accompany them to the entrance, where their feet are again washed. Other monks, from other monasteries, arrive at the place, and they are shown their seat in the hall.

¹³ Precepts for Buddhist Samgha contained and explained in the Vinaya corpus that regulates the behavior of monks and nuns in and outside the monasteries.

The elderly monks sit closer to the Buddha statue and the younger ones farther. There is a hierarchical subdivision of order in the sitting arrangement (fig. 5).



Figure 5: after an initial sermon on Sunday morning, at about 11 AM food begin to be offered to the monks of the nearby monastery along with many gifts. Everyone is dressed in white and carpets are spread on the floor. After the monks have finished eating and leave the house, the big banquet for the guests begins. After the guests have finished their meal, the house members and relatives (including the anthropologist) can start eating. Offering and serving the meal, including preparation and cleaning, is considered a collective effort which is meritorious by those who knew or respected the deceased woman.

Two elderly monks now recite a sermon that lasts for about an hour, and around 11 am the food begins to be served by the members of the house, including me, invited to do so by Perera's sisters, of whom I was a guest¹⁴. Dishes are distributed around, and we serve food to the monks: foods are of an astounding variety, more than 20 courses are offered in total. Contrarily to other Buddhist traditions, here cooked meat and fish can be consumed by the clergy. When the meal comes to an end, each of the devotees offers an already prepared gift to each monk. These offerings include, among other things, fruits, sweets, dry fruits, a robe, chocolate, nuts, and a bowl to the eldest monks. At the end of the offering, the gifts are put into plastic bags and the monks are escorted by everyone to their vehicles. After the monks have left, big bowls with foods are presented onto trays, just underneath the veranda where the people gathered. About 300 guests attend the ceremonial lunch. Several varieties of rice, vegetables with spices, fish,

¹⁴ I was a guest in one of the Perera sisters' houses, very near to the ceremony house. My host, Dammika, has been a maid for my family members in Milan for more than 20 years.

chicken, and then desserts and fruits are offered. The lunch takes place in a serene, jovial albeit serene atmosphere until the guests slowly leave for their respective whereabouts. This circumstance is everything but sad, social bonds are consolidated and established, occasional laughter also happens, and a social display of people takes place.

The deceased was called Kothalawalage Jennona and had a reputation of much respected mother and nurse in the Homagama district, in the south-east of Colombo metropolitan area, Sri Lankan commercial capital. The family, named Malabage Perera, consists of 4 daughters, now between 50 and 70 years old, their offspring and adjunct relatives. The ceremony for the positive transmigration of the deceased is called *tummase dane*, or තුම්මාසේ දානයේ in the Sinhala language¹⁵.

If this ceremony is not attended properly, it is said, the soul of the dead person will not find peace and continue to wander between life and death in a haunted state, in a limbo that could cause severe problems to the people who are still alive. It is said that the soul could even come back to the world to admonish or frighten the living, under the form of a ghost called generally *preta* (Langer 2007). More generally, bad karma will generate out of this situation, eventuality that the living do their best to avert. But how the ceremony is best conducted in order to ward off this understandable danger?

The fundamental qualities of a good Buddhist believer, according to Theravada doctrine¹⁶, are exerted in the Buddha's four noble truths¹⁷ and, in extension, in the 10 paramitas or paramis (Sanskrit पारमिता, or “to conduct to the opposite side (of the river)” or, by extension, “perfection”)¹⁸ that are considered the virtues for the correct accomplishment of a Bodhisattva's path towards Nibbana or liberation from suffering. In this regard, Theravada Buddhism, based on the Pali corpus, is different from the interpretation of paramitas as intended in the Mahayana tradition. Ten are the paramitas commonly observed:

- Dāna pāramī: generosity, giving of oneself
- Sīla pāramī: virtue, morality, proper conduct
- Nekkhamma pāramī: renunciation
- Paññā pāramī: wisdom, discernment
- Viriya pāramī: energy, diligence, vigor, effort
- Khanti pāramī: patience, tolerance, forbearance, acceptance, endurance
- Sacca pāramī: truthfulness, honesty
- Adhiṭṭhāna pāramī: determination, resolution
- Mettā pāramī: goodwill, friendliness, loving-kindness
- Upekkhā pāramī: equanimity, serenity

¹⁵ It is also called Sanghika Dana (almsgiving) or Mataka-Dana (offering in the name of the dead) in Kariyawasam 1995: 44.

¹⁶ Sinhalese Buddhists take great pride on their belief, always asserting that Theravada Buddhism is the most original and authentic corpus of teachings, being the one closest to the Buddha's original words. The Sinhalese also say Theravada is the oldest doctrine, for it has been brought to the island close after the death of the Master in the II century BC. There are sources, in this regard, and archaeological data from the ancient capital of Anurādhapura, witnessing a very early adoption and reception of Buddhism (Viskam, Creativity, 1976: 8-16). This notwithstanding, the term Theravada is just an umbrella, commonly accepted term used in the literature, and seldom by believers themselves in their daily life (see Holt 2017: 1-5).

¹⁷ That are: all existence is Dukkha (suffering); the cause of Dukkha is craving; the cessation of Dukkha comes with the cessation of craving; there is a path that leads from Dukkha (<https://thebuddhistcentre.com/text/four-noble-truths>).

¹⁸ The paramitas are often modeled, in the Theravada Tradition, after the life of the Buddha or his previous lifetimes (Holt 2017: 28).

These values are normally ignored in their literal sense in the common people's everyday life, however they are embodied (with a significant degree of personal variation) by many people in their (unconscious) actions (*habitus*¹⁹), and upheld in high consideration²⁰ when these qualities of goodness are to be shown in a social ritual like the one we hitherto described. It is my impression, in this regard, that ritual, as a generative performance, has a meaning in itself (which can be melodic, participatory, socially constructed or shared) for the people who experience it and this is beyond or more relevant to investigate than the mere literary or philosophical meaning of the ritual, which is anyway not always clearly known or understood by the people²¹. The common populace makes use of the rituals in order to understand their roles in society and insert them into a "system of regulated representation" in which emotional and devotional needs can find explanation and acceptance within the socio-economic sphere of values²². This is also the way, as Kariyawasam (1995: V) argues, in which the canonical Buddhism, made often of abstruse or complex literature, could have been assimilated by the people through the complement of a "small tradition" of rituals and ceremonies. Thus, we can say, the material and the idealistic, the rational and the irrational were merged in order to survive in meaningful practice. Here I agree with Holt (2017: 9) in

how the religious ritual life of most Theravada Buddhists is concerned with tapping and channeling power that ameliorates the experience of *dukkha*. In each of these studies, the basic object is not an abstract philosophical Buddhism that supports the practice of individually, soteriologically oriented middle-class religion, but rather a dynamic religious culture within which Buddhist ideas and practices are intricately related to the realization of power and well-being.

This is because social occasions are primarily showcases in which the role and social status of a person, or of a kin or a group, is asserted, judged, put into display, and assessed by social judgment. In these occasions appearance and agency of individuals are scrutinized. The actors themselves, being involved in this social game, are compelled to be accepted into the social reality once again, and to achieve this socially respectable status have to be assertive and imitative in relation to their personal actions and in relation to their affiliates' actions. Imitation in these social and dramatic rituals is more crucial than creativity or individuality. In this socially-affected group behavior, of which Erwin Goffman wrote (1963), good deeds (whose reference is, first of all, the four noble truths and secondarily the Buddhist paramitas) and acts of distinction (that, in fact, distinguish a person and his kin within a particular social milieu) are powerful means or

¹⁹ I report the definition given in the Oxford Dictionary of Media and Communication (2011):

A set of norms and expectations unconsciously acquired by individuals through experience and socialization as embodied dispositions, 'internalized as second nature' (Bourdieu), predisposing us to act improvisationally in certain ways within the constraints of particular social fields. The concept of the *habitus* was proposed by Bourdieu as an integral part of behaviour reflected in a 'way of being': including ways of seeing, moving, talking, and so on. It functions to mediate between individual subjectivity and the social structures of relations.

²⁰ Again, not a verbal display of concepts or wisdom, but an embodied *habitus* or knowledge, a theory enacted and made practice.

²¹ This is because the Pali language used by the monks during ceremonies is not easily understood by the majority of the people which in any case does not seem particularly keen to analyze or interpret the meaning of the words but rather to listen to it and be infused by their sanctity. The holy words themselves seem to be undisputable. I base these observations on my fieldwork experiences but they should be taken as absolutely provisory and more research is much encouraged in this regard.

²² This is why this funerary ritual can be also investigated as a total social phenomenon in the sense used by Mauss, that is: a technique or system that is simultaneously material, social and symbolic (see Pfaffenberger, Bryan. Man, New Series, Vol. 23, No. 2 (Jun., 1988), pp. 236-252).

ways that people employ in order to be respected, to win the affection and support of others affiliates or similes in a socially sanctioned situation, and, *mutatis mutandis*, to guarantee the others' support and respect and help in case of future needs or similar social occasions (as Mauss argues in *The Gift*). I do not rule out that a perceived theory and practical reason of Karma²³-bound behavior would also affect similar group conduct. In general, a mediated and socially affected behavior is adopted in public by the people in reaction to particular constraints, that can be social or cultural or both.

Briefly, a social order may be defined as the consequence of any set of moral norms that regulates the way in which persons pursue objectives. The set of norms does not specify the objectives the participants are to seek, nor the pattern formed by and through the coordination or integration of these ends, but merely the modes of seeking them²⁴.

Good karma, or good deed, is perceived by everyone as a powerful rule of conduct in life, a force or energy that, accumulated at the end of one's life, will guarantee a better reincarnation after death. Many of my informants, not casually, insist that they help the others, they offer their contribution because they just like to do so, because of the good karma that those actions entail. This conformation to needs and goals does not, however, exclude the individual inclinations of each person, as it is witnessed by different behaviors and more or less zealous conducts of each practitioner during the ritual. Good actions in the material world are furthermore sought after and revered because of their conceived power in "ameliorating the experience of Dukkha" in the material world. Dukkha, in this regard, being the first of the Four Noble Truths of the Buddha, *it has been argued that assuaging that condition is perhaps the basic fundamental concern of the Buddhist religious path* (Holt 2017: 184).

Now, by reason of clarity, let us try to analyze the single paramitas explained above in light of actual examples of actions performed during the *tummase dane* funerary ritual of Mrs. Jennona.

Dana, generosity or giving of oneself for a positive action, is clearly revealed in the good actions of help performed during the ceremony by people of any sort: close and distant relatives of the deceased's family, neighbors, friends, acquaintances. Many people offer their help in the numerous tasks needed during the ceremony apparently without any immediate interests in it, apart those of mere sincere friendliness. I do not exclude, however, that rewards of these positive actions will be returned in a second instant or future occasions under the form of monetary or practical or other forms of help²⁵. Marcel Mauss, nonetheless, in his famous treatise on the Gift (2012 (1966)), asserted that every gift prompts a counter-gift, and in general every gift giving is an attempt or desire to establish a social or economic relationship of interest (relation of prestation).

Generosity, in this respect, is also a synonym for unselfishness, and I had the feeling, observing the people's behavior when helping out, that their ego was, in fact, dissolved in the flow, melted into the group's common responsibility and goal²⁶, as though the

²³ "(in the Buddhist and Hindu religions) the force produced by a person's actions in one life which influences what happens to that person in future lives" (<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/karma>).

²⁴ Goffman (1963: 8).

²⁵ I already mentioned a poor girl factory worker of about 20, along with her mother, who participated in the ceremony with great fervor and relentless help, with only a small reward in terms of food (that they have nonetheless consumed in a very discrete and humble way, *hidden* from the guests' crowd). They live in one of the deceased's daughter's small houses, just adjoining the main family house where the ceremony is held. This small house is quite dilapidated but they live there almost for free (Kaylani, the older Perera daughter, confessed it to me).

²⁶ At least, egotistic attachment is not the most important discerning faculty during such moments of engagement, socially mediated behavior and mutual help. Egotism is rather compensated by a group-ego, a group-consciousness,

whole group taking part in the ceremony had become an equalitarian society with common rules and welfare.

Sila, proper conduct or virtue, is again shown and embodied by the people whom, during the long ceremony preparations and development, do their best to conform and behave according to a conduct that, itself, corresponds to an idealized (but, at the same time, exerted in practice) ethical model or canon. This is the canon of worthy behavior mediated in a social contest, and towards the people in need of help. Who does not conform to this conduct is not, however, excluded or marginalized by the rest of the group: there is no apparent judgment but I found great tolerance toward the different characters, different inclinations of the people. So, in this cultural context, virtue is not an exclusive, judgmental virtue, but is a virtue of forbearance and inclusion.

Nekkhamma, renunciation, is specifically seen in the behavior of the mourning family's daughters and close relatives, those principally involved in the preparation of the ceremony and reception of guests and monks. The rent of many appliances (microphone and audio system, cooking vessels, a car van, tables and chairs and white covers, carpets) and the hiring of people (the three traditional musicians, the cooks, car drivers) requires a certain amount of money that is entirely shared by the organizing family. Moreover, the Pereras and their close relatives, do not participate or abstain in none of the common ritual meals (especially the one on Sunday, after the monk's own ritual alms giving) before all the guests have finished their meal. Even after everyone else have finished eating, the Pereras eat in a very low scale, humble and discrete way (I, myself, did not notice any of the daughters eating after the ceremony), and the women almost always eat after the males as I could see in many occasions. Therefore, humility, renunciation and discreteness are definitely observed during the ritual as a form of respect towards the guests and clergy, and as a form of profound penitence toward the deceased.

Panna, or wisdom, is a value that is obviously held in high esteem, and I believe the monks, with their sermons on Saturday and on Sunday before the alms meal, personify the role of wisdom-bearers²⁷. Their speech is expanded with a microphone (in much the same fashion as the morning and evening prayers that are transmitted by public speakers everywhere in the city, except the Muslim and catholic quarters where the local religious prayers are preferred) to the audience and it can be heard from as far as three or four hundred meters in all directions. The audience is therefore immersed in the pervasiveness of words of wisdom and imbued by it²⁸. The presence of monks and the donation of alms to them (the big meal offered on Sunday) restores and increases the "field of worth" that, in Buddhist terminology, is the correct path of every Buddhist believer's life. People are compelled, then, in this worldview, in this society in which religion still plays a very important part in the definition of identity (the role of people in a certain universe of meaning), to dedicate energies and efforts towards not only a personal goal, but an individual's goal that is not completed without a common sharing of responsibilities, without a common pursuit of (perceived-to-be) goodness.

Viriya, or energy, diligence and effort, is exactly this effort, this need, that is felt by the singles and by the group's common behavior (that, itself, acts as a powerful catalyst

that is also a common responsibility, if we may define it thus.

²⁷ Their sole presence, according to the Sinhalese people I have interviewed, is warranty of holiness. Great respect and profound obeisance, are manifested to monks.

²⁸ This is also a powerful means of social and cultural conformation and indoctrination. The vision and understanding of the world is then shaped by this silent but pervasive exposure to preaching sounds. It would be interesting here to refer to what Serge Gruzinky (2017) called "Colonization of the Imaginary".

to the actions of the singles), to work toward a positive goal that is beneficial to all, *because it is honorable in itself*²⁹.

Khanti, the paramita of tolerance and patience, has already been explained in certain behaviors of the actors during the ritual. The tolerance of bearing long hours of work and the inclination “to serve” the others, holy men and not, is always seen in a positive perspective. The perspective of a good reward for these positive deeds in this life or after it.

Sacca, or honesty, is, again, in the same vein, the conviction of searching truth and goodness with one’s actions and deeds. Everyone that is cooperating during the ritual is working in the same direction because they are convinced that they are following a truthful objective. Honorable behavior, towards the community and the Samgha, triggers, ideally but also practically, a positive feedback for oneself, its relatives, and the society as a whole.

Adhittana is to a certain extent equivalent to Viriya, and I will omit it here.

Metta, one of the most important paramitas, corresponds to our categories of compassion, friendliness and kindness. To take care of the others (guests and monks alike), to demonstrate attention, generosity, care and goodwill towards the fellow human beings, is a sentiment that is profoundly observed and enacted during the ceremony, even more in this occasion (for the reasons explained above, due to socially influenced respectability) than in the everyday living, in which individual needs and interests are somehow affected by routine (in which movements and actions of people are hybridized and standardized in a commonly accepted framework³⁰). The Perera family members continuously offer food and beverages to the guests during the ceremony, and especially during the ceremonial meals. The huge amount of food, that exceeds by far the quantity needed for the invited guests, is offered to neighbors, people in need and beggars that may pass by during the celebration and after its end. At least two old beggars, were offered food and beverage by Kaylani, the oldest daughter of the deceased. Food is offered to the house’s neighbors (numerous family houses are located at both ends of the 400 meters’ lane called Dutugemunu Mawatha), and some of them, mostly young fellows, are invited to participate to the lunch. After the ceremony, the food in excess, is brought to temples and charity centers for people in need. Extreme kindness and boundless generosity are anyway exerted in the people’s manners and this is even more striking given the Perera family and relatives’ restraint and modesty of conduit. They are, during the ritual, totally concentrated about their task and the positive development of the ceremony. It is as if their wholehearted effort and generosity would be their nourishment, a nourishment of energy and value that fulfills their scopes.

Upekkha, equanimity and serenity are especially visible in the degree of equality with which the hosts treat anyone, disregarding their social standing or position. Kindness is offered to the mendicant and the millionaire and the army high officer, who were altogether present among the crowd at the rituals’ venue.

Much more could be said about this tentative religious explanation of a cultural happening, but suffice it to say that these religious elements or concepts are best experienced in the actions of the people, as I tried to outline above. These actions are personified by the actors³¹ who perform the rituals, not only perceived or experienced,

²⁹ Shared by the majority and indisputable in its values.

³⁰ The anthropologist, though, with his foreign eyes, may be able to catch novelty and embedded significance even in the routinized habits of everyday contingency.

³¹ By this term I mean the people involved in the preparation and execution of the ritual.

then, but utterly embodied: there is no separation between theory, thought, and practice in their action, or better, if there is separation, it is almost entirely fictitious, and can only be employed for the sake of ethnographic description. There is, in sum, a continuum of actions that gives life to a performance of which the actors are unaware, because in their eyes, what they do is a natural response to a certain circumstance in which they find themselves living³². We can say, perhaps, that during this funerary ritual, spiritual constraints and cultural habits are perceived as social boundaries that simply encapsulate the individual capacity of people to interpret or behave in an assertive, creative way. Individual assertiveness is thus limited to small actions that do not deviate, do not disrupt, or do it minimally, the main direction and development of the ritual itself. Therefore, creativity or individual egotistic action are not necessary, because they deviate from mutually and collectively-perceived goals, in this case the “giving of merit” of the *matakadane* offering rite. These are the preconditions, the conditions of existence of a ritual of this kind. It is necessary, as an obligatory condition for its existence, that the individuals subdue or limit their egotistic pursuit in order to achieve a common, unitary response. Individual perspectives are melted, we can say, in a social drama (a term we owe to Victor Turner³³) whose meaning and value have been already accepted and exhausted by the people and for the people. The *liminality*³⁴ (its being on a threshold) of this social ritual marks its separateness from the routine and thus works as a community building act. Any significant deviation from this commonly accepted order of matters will cause unnecessary disruption to the whole course of the event: that is why the bidders and the receivers, as we may call them, behave more or less and abide according to a socially and culturally confirmed script, which they, individually, fundamentally accept. This framework gives meaning to their world, an order of things that is socially profitable and *economically sustainable* for them. Why do I use this abused term? Because I believe that economy (in the old sense of *oikonomia*: from the Greek, “organization of the house resources”) is a very important part in understanding why the people of a certain cultural context accepts or live according to particular cultural constraints. Economy, in the sense of distribution of resources, efficacious methods in the organization and exploitation of tasks, re-distribution, sharing, and the establishment of an order of life (how humans organize their world in order to differentiate it from natural anarchy: the classic difference between civilization and nature, rationality and irrationality, and so forth) is a powerful index and cause of a ritual like this. Concepts and ideas are, in a way, reinforced and confirmed, assessed in a positive economical outcome for the people who find themselves enmeshed in this logic. This is not merely a genetic or environmentally- related constraint, but a result of an assessment of the individuals that takes place continuously, an implicit or explicit measurement of its actual benefits, perhaps a tacit or embodied knowledge found in expression and participation to shared occasions of economic and social relevance. These are meritorious acts that, to become effective, to make sense for the people who engage in them, have to be sensed and felt actively on their skins and stomachs. I do not rule out, after all, that culture imperatives and deeply rooted rituals like the *tummase dane* are simply enacted by communities beyond their initial outcome or effectiveness,

³² That is, perhaps this ritualistic or cultural trait is ingrained and natural in the actors’ conduct.

³³ A social drama is “a spontaneous unit of social process and a fact of everyone’s experience in every human society” (Turner 1980: 149).

³⁴ A term I owe, again, to Turner, after the *limes*, border, of Latin memory.

and they are performed because of shared socio-religious significance³⁵. In this regard I agree with Holt's interpretation of rituals:

Religious culture stands in reflexive relation to social, economic, and political change. Religious cultures are dynamic rather than static, fluid rather than fixed. How various rites rise and fall in popularity may be accurate indices of social, economic, or political change. Indeed, in this consideration, religion, or religious culture, does not stand apart from social process (Holt 2017: 6).

Social, moral and economic criteria embedded: a cross-cultural comparison

And here we come to the last part of this exploratory essay, in which we will investigate the analogies of this funerary ritual with the Potlatch of early anthropological accounts, which is only one of the many kinds of festive rituals that could be compared due to their cogency with our case. Feasts, according to Hayden (2001: 30), for the great part revolve around basic elements that are ultimately and fundamentally aimed at the *creation and maintenance of important social relationships*. Political alliance, cooperative relationships, creation of political power, the production of surplus for exclusive use, the solicitation of favors, and compensation of transgression are some of the connected functions or outputs of feasts as these have been observed in local examples (Hayden 2001: 29-30). Some of them are indeed present in both the Tummase Dane as I described it and the Potlatch ritual.

The institution of the Potlatch, among the native people of coastal Northwest North America (Haida, Tsimshian, Kwakiutl, Tlingit, Salish etc.), was, to my memory, first methodically investigated by Franz Boas and later by Drucker (1967), Codere (1966), and others.

Boas defines it briefly as: "The underlying principle [of the potlatch] is that of the interest-bearing investment of property" (1966: 77). According to Boas, "the principal motivation in the behavior of the I Kwakiutl Indians is the desire to obtain social prestige" (1966: 51). Acquiring and maintaining high prestige required correct marriages, and wealth accumulated via industry and potlatch investments (Boas [1966: 51] in: Dietler, Hayden [eds.] 2001: 187).

The Kwakiutl people organized this festival, in occasion of accessions or marriages, in order to assess and decide the hierarchy and the relative positions of power (status) into the community. In brief, the Potlatch consisted in an overabundant display of objects, treasures, masks, artistic items and other sources of wealth, which were accumulated, exhibited and given by the most influential persons to the community at large during solemn ceremonies and banquets in which display and munificence were stressed. Some of these items and much food were in fact wasted in great pomp and outright disdain for them, or their property. This behavior was interpreted by commentators as the refusal of abundance and opulence given the already achieved high status of the person, or the desired accession to it, and therefore the denial of the need of superfluous possession of goods. Gifts were given, of course, according to the status or power of each person. In the case of inter-tribal Potlatches, these took the form of competitive exchanges and manifestation of wealth, under the form of objects, totemic masks, and other sources of abundance that, as well as before, did not relate directly to physical needs.

³⁵ Here belief, as much as magic, is not totally reducible to economical discourses.

Food, it is true, is consumed upon occasions which count in every way as Potlatches; but the kinds and the quantities of food proper to such feasts preclude them from the category of subsistence economy. This becomes more certain when we realize that the materials of the Potlatch are not intended to satisfy the hunger and comfort wants of the guests, but first and foremost to satisfy the prestige demands of the host, and secondarily that of the individual guests.³⁶

Often, in these occasions, the overdose of materials (unbestowed gifts) was burned in order to assert the donor's superior wealth³⁷, so the uncontrolled competition could take on the features of a frenzy in which the influential people wanted to assert their superiority over the others. In ethnographic terms, such a contempt over materialism (at least in a socially regulated and meaningful rite, and not at all times), despite the impoverishment that the donors would inevitably face, could bring to a great aggrandizement of power, status and influence within the single kin, tribe or larger community, with the possible result that the exploited wealth would be recuperated in middle to long periods of time thanks to counter-gifts, donations, invitations to other Potlatches, etc. It should be noted, though, that the Potlatch is rarely if at all an affair of a single powerful person:

Since the Potlatch is by nature a mechanism serving restricted family and individual interests, one person (or at most a few who are closely related) declares his intentions, invites the guests, and assumes the role of host. He is, in consequence, to be regarded as the donor. A Potlatch, however, is by no means always a simple affair with one donor. Actually, in most cases it is either a series of minor individual distributions clustering about and taking advantage of the congregation occasioned by the major event; or it is a conjoint enterprise with any number of lesser contributors who publicize and retain their personal connections with their contributions and benefit accordingly³⁸.

Often, therefore, the whole group, kin, subjects, or affiliated to the powerful chief(s) or big men was beneficial of this display and offering of wealth. An easy explanation is that, in a society where public occasions and rituals were the only form of encounter and possibility for trade, exchange and financial or social improvement, Potlatches were an important standpoint from which to gain prestige, recognition and status, especially after warfare was regulated and banned thanks to European intervention³⁹. This was, then, not only the case of the chiefs, who were anyway, potentially the most beneficial, but the whole group behind or affiliated to them, except the slaves, could gain profit in respect of the larger social sphere.

What is particularly striking is the apparent anti-economical reason and result of these rituals. Often, as is the case with the *tummase dane* funeral, *sometimes members of the host group do more real labor than those who are paid for it. Again, imaginary services are paid for so that no one will be overlooked. Regularly, those who have given Potlatches receive more than others*⁴⁰, at least under the form of prestige and social

³⁶ Barnett (1938: 351).

³⁷ And here there is a parallel with the abundant acts of generosity manifested by the hosts during the *Tummase Dane*.

³⁸ Barnett (1938: 350).

³⁹ Many other societies were and are based upon the accumulation, display and donation of goods and wealth as a spectacle and assertion of one's own status and desire of recognition in the community (see Kirch 1991: 144, Denning 1980: 63).

⁴⁰ *Idem*, pag. 352.

standing⁴¹. In general, in both cases, the rule is: I will gain something in return of my services, but at no precise time and not in a precise amount, however I project myself and my kin in a position of moral and social achievement. The rule seems to be close to Marcel Mauss's (1950) theory of the gift, in which gift giving is explained, according to the French anthropologist, as an apparently disinterested action, but an action to which the receiver is later compelled to compensate with a return-gift. Social bonds, but also relative spheres of personal influence are determined by these relationships.

Further, the function of the Potlatch (and the *tummase dane* ceremony as well) consists

in a convention of witnesses, [in which it] provides the means by which the individual may gain the desired publicity outside his own group. But publicity alone is not enough. He demands an active concern on the part of others with his worth. To achieve this he aims, by exploiting and virtue of liberality, to establish a basis of reputability in his associates' opinion. Until he has done this he has no social standing whatever; he has no name, no means of being recognized as a member of the society⁴².

Now, in the Sinhalese example, the individuals use this manifestation of unconditioned offer and demonstration of abundance of resources and means, in order to reaffirm, again, both their individual status, (and, by consequence, their kin importance within the larger social group), and, moreover, their moral standing and correctness within the Buddhist framework that we described above, that is: almsgiving as the obligation to the living, and as a token for the positive transmigration of the soul of the deceased, so it will not be forced to come back to ask compensation under the form of a *preta*, or hungry ghost. This action is performed with no expectation of immediate economic or social gain. But, the publicity and display of effort, the respect of the paramitas that we have seen above, and the generosity and liberality with which his/her deeds are offered, all contribute to the host(s)'s respect, virtue, and recognition *in the eyes of the others*. The others, in future, will be similarly compelled to return the favor, under the same guise, as well as the receiver of the gift is soon or late necessitous of a reciprocation. Social bonding is thus created, asserted, and mutually assessed at any given time within the same accepted logic.

In this regard, regarding the Sinhalese funerary ritual, it is not so much the competitive aspect of the "game" which is noteworthy, but the forging of a sort of "social and spiritual insurance" by which the donors' and their kin guarantee a strong and assertive loyalty within a larger social sphere. Religion, economy, and the creation of social bonds merge into a cultural form that is both traditional and efficient⁴³, and assume an indistinguishable value for the people who practice them. If these social facts or rituals transcend the sphere of individual aggrandizement to encompass society, economical and status relationship and spirituality, they can be called "total social facts" as Mauss called acts of social prestation in the *Gift* (1950: 100). They are more than merely morphological or aesthetic, but also symbolic in as much as they extend their significance beyond the realm of the contingent experience to attain a teleological value.

Clearly, the Potlatch is (or was) a much more relevant ceremonial ritual for the North Western Tribes' society than the *tummase dane* is for the Sinhalese society. The latter

⁴¹ As reported in Hayden 2016: 6.

⁴² *Idem*, pag. 354.

⁴³ Mauss, again, was the first to define techniques as culturally bound and "traditionally efficient acts" (Schlanger 2014: 2).

is, after all, just a single ritual in the whole cultural universe of the Sinhalese people (weddings, initiations, different forms of alms giving (*puja*), and many other rituals characterize the Sinhalese culture even more profoundly than the tummasse dane in itself). But, in any case, this comparison provides some interesting clues with which to understand a social drama that is also, at the same time, a religious ritual and a moment of precise cultural bonding. Elderly people, in the *tummase dane*, enact a precise role: the role of guarantors and promoters of the society's status quo⁴⁴ and, at the same time, the arbiters of the individuals' status. A stability that is, in a way, not detrimental to the social group itself, precisely for its egalitarian character. This is, in fact, a ritual in which the elders play a crucial and active part: their role is active in the continuous definition of a society and its rules of behavior. No one is left out of this system of wealth distribution, which is primarily symbolic, but also factual. However, the receivers of this munificence should, by contrast, pay a price for it, are compelled to reciprocate it, and their comparative social or community status may be affected by this debt until they have fulfilled it. This debt is, probably, a limitation of their own individuality, and the definition of their liability towards the others. The older generation, thus, defines the rules of conduct, and obliges the youth to adopt the same *habitus*, that is the key with which a society is protected, handed down in time, understood by its practitioners, and conceived by them as a coherent system of value. The same, unfortunately, could not be said for the elderly generations in certain western countries. The passive role in which they are relegated⁴⁵, and its linked fragility, to which little to null spiritual nor social role is attached, would surely deserve another ethnographic analysis.

⁴⁴ That is, the traditional heritage *per se*.

⁴⁵ Fragility highlighted especially by the Covid-19 pandemic, which struck particularly the hospices or elderly houses.

Essential Bibliography

- BODHI, Bhikkhu (ed.) (2005) *A Treatise on the Paramis: From the Commentary to the Cariyapitaka by Acariya Dhammapala* (The Wheel, No. 409/411). Kandy: Buddhist Publication Society.
- BOURDIEU, Pierre (2010) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (2021) *Sociologia Generale (General Sociology)*. Milan: Mimesis.
- DIETLER, Michael; Hayden, Brian (eds.) (2001) *Feasts*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- GOFFMAN, Erving (2021) *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor Press.
- GOFFMAN, Erving (2008) *Behavior in Public Places*. The Free Press.
- HALBWACHS, Maurice (1992) *On Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press.
- HOLT, John Clifford (2017) *Theravada Traditions*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- INGOLD, Tim (1987) *Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- INGOLD, Tim (2021) *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
- KARIYAWASAM, A.G.S. (1995) *Buddhist Ceremonies and Rituals of Sri Lanka*. The Wheel Publication No. 402/404. Kandy: Buddhist Publication Society.
- KNOX, Robert (2006) *An historical relation of Ceylon*. Dehiwala: Tisara Prakasakayo.
- LANGER, Rita. (2007) *Buddhist Rituals of Death and Rebirth*. London: Routledge.
- MAUSS, Marcel (2001) *The Gift*. Routledge.
- RENFREW, Colin; BOYD, Michael J.; MORLEY, Iain (eds.) (2015). *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMMEL, Georg. 1996. *La Moda (The Vogue)*. Milan: SE.
- SISTER Vajira; STORY, Francis (eds.). (2015) *Last Days of the Buddha: The Maha Parinibbana Sutta*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- ST. JOHN, Graham (ed.) (2008). *Victor Turner and contemporary cultural performance*. New York and Oxford: Berghahn Books.
- TURNER, Victor; BRUNER, Edward (eds.) (1986) *The Anthropology of Experience*. Univ. of Illinois Press.
- TURNER, Victor (1975) *Dramas, Fields, and Metaphors*. Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1986) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Routledge.
- VAN GENNEP, Arnold (2002) *Rites de passage, rites d'initiation*. Presses Université Laval.

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,¹ 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,² 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).³

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,

¹ “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”.

² 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”.

³ “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).⁴

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.⁵

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

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

⁵ 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.⁶

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).

⁶ 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*⁷), 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*).⁸

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

⁷ 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.).

⁸ 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 accentuazioni 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*.⁹ 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”.¹⁰

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”).¹¹ 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^a, p. 183). L’alternanza è destinata a protrarsi nel tempo e nelle trafile documentate in diverse lingue occidentali,¹² 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)¹³ 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

⁹ *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”.

¹⁰ 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*”

¹¹ 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”.

¹² 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 Tegreñña and Sänhit in Tegrä”.

¹³ 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 diversi¹⁴, 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 Alvarez¹⁵ 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

¹⁴ “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).

¹⁵ 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*,¹⁶ 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.¹⁷

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 professionali¹⁸ 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

¹⁶ 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”.

¹⁷ “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”.

¹⁸ 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) *afurangi* (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'Abissinia¹⁹ 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

¹⁹ 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)²⁰

Gli idiomi identificati come *dialetti* sono tipicamente considerati come esiti corrotti delle lingue principali, non sempre con queste intercomprensibili,²¹ 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.²² 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.

²⁰ 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.

²¹ 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".

²² 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 abissiniese* 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 ajutato 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 francese²³ e rari, fino a fine secolo,²⁴ 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 fonti²⁵ 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

²³ 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).

²⁴ 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.

²⁵ 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, Af̃r, 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 altra.

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”.²⁶

Maderakal è indubbiamente personaggio singolare²⁷ 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, trascinantesi 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?

²⁶ 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 *deggjac* 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 *deggjac* 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”.

²⁷ 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 citata²⁸ 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 locali²⁹ – un vero e proprio *rifiuto* da parte dei coloni, secondo Siebetcheu (2021: 140

²⁸ 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”.

²⁹ “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 positivamente³⁰ 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”;³¹ 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,³² 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

³⁰ 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”.

³¹ 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”.

³² 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*³³ 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! ehu! ehu!*» 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.

³³ 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)³⁴

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

³⁴ 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^a 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.

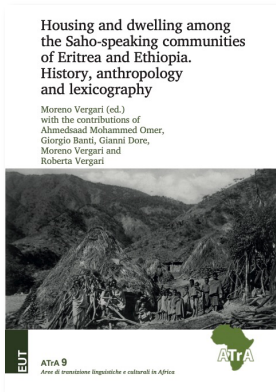
Bibliografia

- 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.
- PUCCINI, 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^e siècle : une histoire pré coloniale au regard des postcolonial studies”, *Revue d’histoire du XIX^e 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.

RECENSIONI



MORENO VERGARI (ed.) with the contributions of Ahmedsaad Mohammed Omer, Giorgio Banti, Gianni Dore, Moreno Vergari and Roberta Vergari (2022). *Housing and Dwelling among the Saho-Speaking Communities of Eritrea and Ethiopia. History, Anthropology and Lexicography*. ATrA 9. Trieste: EUT, pp. 399, ISBN 978-88-5511-374-8, e-ISBN 978-88-5511-375-5. Liberamente scaricabile a questo indirizzo: <https://www.openstarts.units.it/handle/10077/34546>

The volume under review is the result of a joint work by Ahmedsaad Mohammed Omer, Giorgio Banti, Gianni Dore, Moreno Vergari (who is also the editor) and Roberta Vergari. The book consists of two main parts, one is anthropological/historical and the second one lexicographic. Gianni Dore took care of the anthropological description part of the Saho housing and dwelling, while Moreno Vergari, Roberta Vergari and Ahmedsaad Mohammed Omer compiled the “Saho Encyclopedic Lexicon of Dwelling and Building Practices”. Giorgio Banti has a main role in the project ATMCS (Atlas of the Traditional Material Culture of the Saho) that generated the study exposed in the volume, in which he contributed with Moreno Vergari in writing the introduction. In the ATMCS project Banti is particularly active in data collection and analysis.

As stated on page 7, note *, the research was supported by the Italian Ministry of Foreign Affairs, the University of Naples l’Orientale, the former IsIAO, and Ilaria Micheli, the coordinator of “the FIRB project” It would have been clearer to spell out the letters of the acronym FIRB (Fondo per gli Investimenti di Ricerca di Base), that is repeated on page 8 followed by the title “Futuro in Ricerca”. It is also true that I could find the meaning of the acronym somewhere on the internet, while in all official documents it is never spelled out. Another acronym under the same note is ILCA, that is spelled out as Irob Culture and Language Association. It is not clear if there is a problem in the spelling, that should be Irob Language and Culture Association, or in the order of L and C in the acronym. In the same note, but on page 8 there is a mention with grateful acknowledgment of “the directors of the Italian Cultural Institute of Addis Ababa” not followed by the names of these directors. On page 10 of the Introduction there is a brief description of the classification of Saho and its major dialects. Considering the rich anthropological and linguistic material contained in the volume, it would have been more appreciated to have more extensive classificatory details that determined with precision the position of Saho in the context of the Cushitic language family rather than limiting to the mention of the tight relationship with ‘Afar within East Cushitic. For example, it would have been appropriated to include a genealogical tree of Cushitic that highlighted the place of Saho. As for the writing system, it is understood, still on page 10, that the Saho spoken in Eritrea is written in Latin orthography, while the Saho spoken in Ethiopia is written in “an adapted form of Ge‘ez script”. In note 4 of the same page, it is stated that other languages of Ethiopia are written in Ethiopian script, including Harari and Kunama (language almost totally spoken in Eritrea and only marginally spoken in Ethiopia). It

would have been the case at this point to remark that the tendency in the Horn of Africa is to apply an Ethiopian (fidäl)-based orthography to (Ethio-)Semitic languages and a Latin-based orthography to non-(Ethio-)Semitic languages. Kunama and Southern Saho in this sort of informal language policy are clear exceptions. It is interesting to notice that point 4 of the Introduction presents in detail all the places where the researchers have been doing fieldwork with geographical indications, including coordinates, dates and consultants' names and information about them, such as gender, age and occupation.

The final part of the Introduction, point 6., contains essential notes on the orthographies of northern (Eritrean) and southern (Ethiopian) Saho. As we stated above, there are two orthographies: the first one has been officially established by the Eritrean government in the 1990s based on the Latin script, while the second one has been introduced by the Ethiopian government in the 1970s based on the Ethiopian script. The differences between the two writing systems are not only graphic, but also in the phonemic inventory. For the consonants, this is shown in table 1, page 26, which consists of a column with IPA symbols followed by a column with the consonants in northern Saho orthography, followed by the symbols of the southern Saho orthography. It would have probably been preferable to add a chart in which the IPA symbols were placed in a grid indicating place of articulation and manner of articulation, particularly for those readers who are not familiar with the phonologies of the Horn of Africa. They might find it hard on the spot, for example, to guess what symbols such as [d], voiced apical retroflex, or [ɾ], voiced retroflex flap, stand for. Another table with a description of the articulatory characteristics of each phoneme would have also been useful. As for the vowels, there is no self-standing treatment, nor a chart that shows their positions. They are presented in the context of the representation of consonant gemination and vowel length, in a table with, again, IPA, northern Saho and southern Saho. From the table one can deduce that the vowel system of Saho consists of the five cardinal vowels i, u, e, o, a, short and long. In the final part of these linguistic notes, it is mentioned that some words are distinguished only by the position of tone. It is curious to notice the system used in the southern Saho orthography to disambiguate these minimal pairs: an apostrophe is added at the end of the word to mark that the tone falls on the penultimate and not on the last syllable. One would expect that it marked a tone falling on the last syllable, as it is closer to it. The example presented is with the words **ጫ'** [báɖa] "son" and **ጫ** [baɖá] "daughter". In Eritrean Saho, the corresponding words are *barha* "son" and *barhä* "sister", with a diaeresis on top of the high-toned syllable vowel.

As already stated, the volume consists of an anthropological/historical part and a linguistic part on Saho dwelling and related practices. The two parts are connected in the sense that the terms referring to dwelling appearing in the anthropological/historical part are also contained in the lexicon and better defined. The anthropological/historical part, contributed by Gianni Dore, is 81 pages long (51-137), while the linguistic part, an encyclopedic lexicon with comparative notes created by Ahmedsaad Mohammed Omer, Moreno Vergari and Roberta Vergari is 158 pages long (139-297). The appendix "Terminologies quoted in the lexicon from Reinisch's *Wörterbuch der Saho-Sprache* (1890)" makes parallels between the words in Reinisch's Saho dictionary and some of those found in the encyclopedic lexicon. It is 35 pages long (299-334). The final part of the volume contains a wealth of photos, but also drawings, maps and tables. In total there are 293 items. The two parts are

preceded by an extensive bibliography. The first part of the bibliography shows the references by the contributors of the volume. The second part all other references. A third part makes reference to three archives.

As already stated, Gianni Dore, of the Ca' Foscari University of Venice, is the author of the anthropological/historical part of this volume on Saho dwelling. This part has no introduction as basic information and a summary are given in the introductory part of the book under "5. Contents of this volume". The same is for the encyclopedic lexicon. It is an outstandingly rich and dense description of whatever related, more or less closely, to the way the Saho dwell. One can be surprised with the wealth of detailed information that Dore was able to collect and present, information that non only refer to the present situation of Saho dwelling, mainly studied on the basis of the data collected during fieldwork periods in the context of the ATMCS project, but also to past situation, pre-colonial and colonial, reconstructed making use of invaluable, overwhelmingly Italian, historical sources. From the diachronic comparison of present and past, Dore was, therefore, able to define the development of change in Saho dwelling solutions. The first four sections, out of eleven, of Dore's account, however, do not deal strictly with Saho dwelling. They treat the movement, transhumance and salt route traffic of people between the Eritrean highlands and the Danakil depression in Tigray (Ethiopia), where the Saho-speaking ethnic group Irob live. Also in this case, Dore makes use of both historical information and recent data in order to make a diachronic reconstruction. The last section of the four initial ones having not to do strictly with Saho dwelling deals with the interesting subject of group identity and the categories of social order. The core of the description of Saho dwelling is contained in the following six sections and relevant subsections. It starts with the description of temporary and transhumance dwelling in the Danakil lowlands. The main kind of house in those area is the *daasa*. It has a conical structure without central pole, that is normally compared to the highland Tigrayan *agdo*, even if there could be significant differences between the two. It also recalls the Arab *tukul*. Another, more permanent kind of housing is discussed in the following section 5.2. "Transformation and Tigrayan influence in housing". Here the *naxsa* is introduced. It is a rectangular stone house with flat top derived by the Tigrayan *hədmə*, probably under to pressure towards more permanent farming living style of the Tigrayans and the influence towards building innovations exercised by the Italian colonial presence. While point 5.2. provides mainly an historical account of the birth and the development of the *naxsa*, its sub-sections 5.2.1. and 5.2.2. describe its structure and shape and the internal and external annexes. For the Irob of Tigray (Ethiopia), the farmhouse is called *hidmo*, as among the Tigrayans, and not *naxsa*, as in the rest of the Saho territory. With *naxsa* they only refer to the flat roof of an *hidmo*. The *hidmo* is introduced, in section 6. and more detailed information is provided in 6.1. where an exemplary case of *hidmo* building and the way life develops around it is nicely described. Subsection 6.1.1. presents the interesting topic of gendered division of space in a *naxsa*. In a Irob house, women and men have different tasks and perform different activities. The difference is marked also spatially with an area reserved to women and one to men, divided by a small wall or even a curtain. The demographic and economic growth of a family leads to the need to expand and modernize a house, making often use of new materials. The more and more common use of these materials, in particular cement blocks and zinc for the roofs is the object of section 6.2. "Innovations in housing". What follows, 6.3. "Borders, lands, rights and social relations" and 6.3.1. "*Hidmo* and social

reproduction” has less to do strictly with the history, structure and use of Saho houses, but more with the social dynamics developing around them. The section closes with a small section on Irob *hidmo* management of agricultural and pastoralist spaces (6.4.). To pastorals spaces is also devoted section 7, that introduces and develops the concept of *abur*. It is the sheep and goat shelter made of dry-stone walls, wooden poles and leafy branches. Particularly in the Irob area, it is synonym of settlement. In colonial time the dimension of villages was counted by the Italians in terms of number of *abur*. So far, there is no detailed discussion on the building techniques of the houses. The gap is filled in section 8 and sub-section 8.1., the second of which is particularly devoted to the differentiated activities between men and women in constructing a house, in which the role of women is clearly marginal. The exclusively female work of food transformation in a house is treated under 8.2. A discussion on the movement between the Danakil depression and the Eritrean highlands was presented in the first section of this historical/anthropological account. Section 9 is completely devoted to dwellings in the Danakil depression, due to its remarkably unique ecological and cultural situation. 9.1. focusses on the Eritrean lowlands and, in particular, on the village of Buyya and its housing development. 9.2., instead, briefly deals with houses in the Ethiopian Danakil depression. Few lines in section 10 are spent on water points in the Saho and Irob areas. Dore’s part ends with an account on naming spaces and toponyms, that go together with spatial anthropisation. Sub-section 11.1., the very last one of this part, mentions a list of 217 toponyms collected by Italian colonial officers in 1940. The list, however, is not reported.

The encyclopedic part of the volume, by Moreno Vergari, Roberta Vergari and Ahmedsaad Mohammed Omer, presents a wealth of lexical material on Saho dwelling in Saho language. The entries amount to about 1300. Both dialectal varieties, northern and southern, are taken into account. The grammatical gender and number of nouns is indicated, but only if “fully ascertained” (note * p. 139). It is noted that the expression of these categories is different between northern and southern Saho: in Irob, southern, Saho plural is normally feminine in gender, while in northern Saho it can be masculine and feminine. The point is interesting since it touches upon the controversial question of the gender nature of number in Cushitic languages, where in most of the cases number seems to be a value of gender (Mous 2008 and 2013). The lexicon is also comparative. Etymologies in the languages particularly historically and culturally related to Saho such as ‘Afar, Tigrinya, Tigre and, various kinds of, Arabic are presented. Sometimes there are parallels with Amharic and Ge‘ez. For example, with Amharic on page 152 the similarity between Saho *barkuma* “pillow, headrest” and Amharic ባርኩማ *bark’amma* “wooden headrest” is shown. Several other parallels with this language, however, are disregarded, such as, for example, Saho *af*, Amharic አፍ *af* “mouth” (p. 142), Saho *baraka* “uninhabited place, wilderness”, Amharic ባረሀ *bārāha* “desert” (p. 151), Saho *footha* “loincloth”, Amharic ፎጣ *foṭ’a* “towel”. In note * of page 139, it is mentioned that two dictionaries of ‘Afar have been consulted for making comparisons with Saho. It could have been comfortable to have here the full bibliographic references since instead one has to go to an entry and look for an ‘Afar etymology, note the abbreviations referring to the two dictionaries, go back to the “Bibliographic abbreviations used in the etymologies of the encyclopedic lexicon (p. 30) and then to “Other references (pp.33-50)” (as stated above, distinguished from “References (of the contributors of this volume)” (pp. 31-33) and “Archives” (p. 50)). A good solution is to use the Eritrean spelling of ‘Afar words, which is more reader-

friendly than the Ethiopian and Djiboutian one. As pointed out, still in note *, the latter uses *q* for the voiced pharyngeal fricative [ʕ], *c* in Saho and ‘Afar Eritrean spelling, *x* for *dh* [d], voiced apical retroflex, and *c* for *x* [ħ], voiceless pharyngeal fricative. Even the ‘Afar words from the two reference dictionaries are normalized to the Eritrean spelling since in these dictionaries they are originally spelled *à la* Ethiopian/Djiboutian. The abbreviations of the consultants’ names, the consultant is here called LRP “Language Resource Person”, are not in the abbreviations list. The same note indicates that these abbreviations are found in paragraph 3 of the Introduction. However, they are in paragraph 4 among the information provided about the research locations, under the entries “Main LRPs”. The note does not mention that loanwords from Italian are also marked with the Italian corresponding words, in standard Italian spelling, and there is no distinction between possible direct borrowings and loans arrived into Saho via other languages, Tigrinya and Amharic, first of all. I think this is interesting topic for further investigation. There are here and there problems with the phonetic transcription of terms written in Ethiopic script. For example, Tigre ቧትሮ “clay-jar” is transcribed [‘itro] while it should be [‘etro] (p. 171) and መኪነት “machine” (from Italian *macchina*) is transcribed [makkinät] and not [mäkkinät] (p. 228). Tigrinya መንድል “scissor” is transcribed [mändäl] and not [mändəl] (p. 230), መንድልቶ “holes in a yoke into which the rods of the yoke are inserted” is transcribed [mändälto] and not [mändəlto] (p. 230) and ምሥራት “laying a foundation” transcribed [mäsərrät] and not [mäsərrat] (p. 234). The word in Ethiopian script is missed for Tigrinya [kanšälo] “gate” (from Italian *cancello*). There must have been technical problems outside the control of authors and editor. Very interesting is the presence of proverbs, poems and blessings in which some words have a role.

The present review shows that this volume is an outstanding piece of work. Reliable, extensive, well-structured, it is to be taken as a model for future anthropological, historical and linguistic thematic research on under-studied ethnic groups and their languages. By now it is definitely the reference publication on Saho dwelling and beyond, as the author are the reference scholars as for Saho culture and language. The critical points I underlined are only marginal and basically do not touch the core of the description. To conclude, I can just applaud the authors and the editor for this excellent piece of work and thank them for their contribution in making the Saho better known worldwide.

Graziano Savà (Università di Napoli “L’Orientale”)



EMANUELE ERTOLA (2022), *Il colonialismo degli italiani. Storia di un'ideologia*, Roma: Carocci, pp. 191, ISBN 978-8829015054

Volendo lo si potrebbe definire come uno dei grandi paradossi del colonialismo italiano: avere a lungo giustificato l'espansione invocando ragioni demografiche – la necessità di trovare nuovi territori per insediare la propria popolazione in eccesso – pur sapendo che questo progetto era sostanzialmente irrealizzabile. Da Crispi all'Italia repubblicana, cercare un posto in Africa per i propri emigranti fornì la motivazione più convincente per argomentare le ragioni dell'espansione coloniale.

Analizzando a posteriori questi tentativi, a sorprendere sono il divario tra la grandiosità delle aspettative e la pochezza dei risultati conseguiti e la resilienza di un modello che veniva largamente sconfessato dai riscontri forniti dal campo.

È presente un leggero décalage tra il titolo del volume e il suo contenuto, visto che questo è soprattutto un'analisi del nesso ideologico tra emigrazione e colonizzazione. La scelta dell'autore è infatti molto chiara e netta: il lavoro si concentra sulla dimensione ideologica dell'incontro tra la questione migratoria e quella coloniale. In questo volume, infatti, non si troveranno approfondimenti sulle esperienze effettivamente condotte, sui tentativi di colonizzazione valutandone i risultati, ma una attenta e precisa ricostruzione dello stato del dibattito che portò ad individuare nelle colonie la soluzione al problema della sovrappopolazione. Non si tratta, dunque, di una storia dei vari tentativi di insediamento ma, piuttosto, della ricostruzione dello sforzo retorico che sostenne il progetto di popolamento nelle colonie italiane. In questo modo, il volume copre un evidente vuoto nella letteratura italiana, dove mancava ancora un'analisi di lungo periodo dell'ideologia *settler*. Seguendo un percorso cronologico organizzato intorno a cinque capitoli, il volume di Ertola ripercorre l'ideologia della colonizzazione demografica dalla fase preunitaria ai primi anni '60 del Novecento. In particolare, nel capitolo iniziale si affronta il primo dibattito sull'emigrazione coloniale, che in parte precedette la stessa unità del paese come dimostrato, proprio in apertura, dal viaggio del veliero "Goffredo Mameli" che nel 1855, comandato da Nino Bixio, fece vela per Melbourne con un carico di merci e coloni. È in questo capitolo che viene affrontato il tema dell'influenza della teoria malthusiana – centrata sul rapporto tra pressione demografica e disponibilità di risorse naturali – sul dibattito sull'espansione coloniale italiana. In Italia, prima di cedere all'imperialismo malthusiano, ovvero a vedere nell'espansione coloniale la soluzione ai propri problemi – presunti o reali che fossero – di sovrappopolazione, studiosi e pubblico sembrarono preferire le posizioni liberiste in tema di emigrazione. Fino a tutti gli anni Settanta dell'Ottocento, molto popolare fu l'idea che più che aspirare alla creazione di colonie di diretto dominio convenisse lasciare spazio alla penetrazione commerciale e all'iniziativa spontanea, senza interventi diretti o correttivi da parte dello Stato. L'emigrazione si sarebbe trasformata in una sorta di testa di ponte per una penetrazione "informale" nei territori interessati da una presenza italiana. In questo modo, lo Stato avrebbe risparmiato preziose risorse da destinare alle numerose aree sottosviluppate del paese.

Negli anni Ottanta, complice il deciso aumento dei numeri degli italiani che emigrarono e poi i consensi che la Destra conservatrice seppe raccogliere, si registrò un deciso cambio di passo con un'adesione sempre più convinta all'idea che fosse necessario avere in Africa territori verso cui incanalare l'emigrazione. Conseguenza di questo cambiamento, affrontato nel secondo capitolo, fu la conquista dell'Eritrea e della Somalia. Conquiste che resero ridondante il dibattito se e come partecipare all'espansione coloniale. Ormai la scelta era stata fatta, le colonie di diretto dominio erano diventate una realtà: ora si trattava di decidere dove e quando inviare i primi italiani in Africa. In questa fase l'Eritrea, più che la Somalia, fu il territorio prescelto per sperimentare i primi tentativi di insediamento. Il mandato di studiare la questione fu dato al deputato Leopoldo Franchetti che, dopo una missione esplorativa nel 1889, propose di indemanare terre nell'altopiano per poi distribuirle a piccoli proprietari italiani in poderi da trenta ettari. I coloni di Franchetti furono in parte vittime del difficile rapporto, a tratti burrascoso, tra Franchetti e Baratieri. Il colpo di grazie lo diede però la campagna che si concluse con la sconfitta di Adua. In una colonia sconfitta e umiliata e che, soprattutto, non era certa del proprio immediato futuro, i coloni preferirono tornare in Italia. Anche senza la sconfitta di Adua, l'esperienza maturata e i tentativi condotti avevano fornito elementi inequivocabili sulla riuscita della politica di insediamento: il territorio si era rivelato molto meno ubertoso del previsto e le terre disponibili erano estremamente limitate. In più, i coloni avevano mostrato più di una difficoltà a rispettare la rigida impostazione e i vincoli che il barone Leopoldo Franchetti aveva dato al suo progetto di colonizzazione.

Dopo la pausa a seguito della sconfitta di Adua, il risveglio della coscienza coloniale italiana cominciò a manifestarsi nei primi anni del Novecento e con esso la popolarità dell'idea che il sovrappopolamento dell'Italia dovesse avere una soluzione coloniale. Il terzo capitolo affronta questa nuova pagina dell'ideologia *settler*. In questa fase, fu la Libia il territorio che si voleva trasformare in colonia di popolamento, uno spazio che la stampa nazionalista descrisse, nuovamente, come fertile e abbandonato ma che si rivelò esattamente il contrario. La stagione degli entusiasmi fu comunque breve, alcuni ambienti cominciarono presto a sollevare qualche dubbio sulla possibilità di inviare in massa coloni nella Libia appena conquistata e un certo scetticismo cominciò a manifestarsi in merito alle potenzialità agricole dei nuovi territori. L'accanita resistenza dei libici rese ancora più evidenti le difficoltà che il progetto di una colonizzazione di massa avrebbe incontrato. Malgrado il raffreddamento degli animi, nel 1921, in Tripolitania e Cirenaica si contavano 28.650 italiani, ma per la maggior parte dei casi si trattava di una presenza concentrata nelle città costiere, e solamente una piccolissima minoranza era costituita da contadini. Ad integrare quanto scritto da Ertola, prima dell'arrivo del fascismo ci fu un momento in cui gli ambienti ufficiali rispolverarono il tema dell'esuberanza della popolazione italiana e della necessità di ottenere nuovi spazi per evitarne la dispersione. Durante la Conferenza della pace di Parigi, la delegazione italiana evocò a più riprese il tema demografico per sostanziare le richieste italiane. Ad un certo punto, la diplomazia italiana avanzò la richiesta di collocare parte della propria popolazione in eccesso sull'altopiano angolano, dove avrebbero trovato un clima ideale, terreni fertili e un sottosuolo ricchissimo.

Nel quarto capitolo, Ertola prende in considerazione il periodo fascista che, a partire dal 1926-1927, impresso alla propria azione coloniale una decisa accelerazione. Al momento del suo arrivo al potere, il fascismo aveva preferito incoraggiare una colonizzazione capitalistica basata sulla manodopera locale. Fu solo successivamente

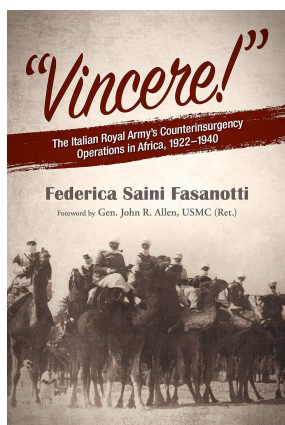
che Mussolini diede una svolta alla sua politica coloniale e adottò una linea orientata in favore del popolamento di massa: nel 1938 in Libia si organizzò la celebre “spedizione dei ventimila”. Molti si spostarono in Africa, ma quasi nessuno rimase nelle zone rurali, preferendo l’aria delle città alla polvere delle campagne. Potendo contare su un apparato di propaganda molto più efficace e che aveva eliminato ogni voce dissonante, il fascismo fu in grado di dare alla propria azione in tema di colonizzazione una maggiore coerenza.

Il capitolo finale, il quinto, prende in considerazione il periodo compreso tra la perdita delle colonie, gli anni dal 1941 al 1943, e la prima metà degli anni Cinquanta. È forse questa la parte più originale del volume perché si confronta con una fase solitamente non associata all’ideologia del popolamento coloniale. Ertola è molto convincente nel mostrare come la rinuncia formale alle colonie, sottoscritta *obtorto collo* dal Ministro degli Esteri Carlo Sforzo nel febbraio 1947, non eliminò il desiderio di una qualche forma di ritorno in Africa: dapprima chiedendo la restituzione delle ex-colonie (eccetto l’Etiopia), poi rivendicandone insistentemente l’amministrazione fiduciaria. Per conseguire questi obiettivi, l’Italia definì un’ideologia colonialista post bellica dove il lavoro era rappresentato come l’elemento caratterizzante dell’esperienza coloniale italiana e dove la necessità di trovare territori dove convogliare l’emigrazione veniva nuovamente invocato come elemento legittimante. Una fase breve che però vide le varie lobby colonialiste e le organizzazioni degli ex coloni produrre un poderoso sforzo affinché l’Italia mantenesse un qualche ruolo nelle ex colonie.

Inevitabilmente, in questa fase la cultura coloniale prebellica subì un processo di adattamento al nuovo contesto politico, ma le sue caratteristiche principali rimasero sostanzialmente immutate anche nell’Italia repubblicana. Una volta che il destino delle ex colonie fu definito, il tema coloniale uscì gradualmente dal discorso pubblico. L’idea di Eurafica, con tutte le sue ambiguità, rimase uno dei pochi ambiti in cui il dibattito sul rapporto con l’Africa proseguì.

Il lavoro di Ertola, costituisce un affascinante viaggio nella storia dei progetti di popolamento nel colonialismo italiano e nella cultura coloniale. Si tratta di un volume importante che affronta con grande competenza, brio e sagacia, una questione centrale nella storia del colonialismo italiano.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)



FEDERICA SAINI FASANOTTI, *“Vincere!”*. *The Italian Royal Army's Counterinsurgency Operations in Africa, 1922-1940*, Annapolis: Naval Institute Press, 2020, pp. 202, ISBN 978-1682474808

Fino agli inizi del Ventesimo secolo, fare storia significava occuparsi principalmente della sfera politica, diplomatica e militare. Entrando in polemica con questa impostazione, l'*École des Annales* lanciò la propria rivoluzione storiografica facendo dell'*histoire bataille* – la storia militare fatta di grandi battaglie campali, vittorie e sconfitte – uno dei bersagli preferiti dei suoi strali più avvelenati. Marc Bloch e Lucien Febvre ebbero buon gioco a contestare una storia confinata alla politica, alla diplomazia e ripercorsa e scandita attraverso i grandi conflitti militari. Da parte sua, la storia militare sembrò ritirarsi in un suo spazio largamente autonomo. Bisognerà aspettare il periodo a cavallo tra gli anni '60 e '70, e il lavoro di storici del calibro di Michael Howard e Paul Fussell, per assistere ad un lento riavvicinamento fra il mondo accademico e la storia militare. In particolare, negli anni '70 fecero la loro comparsa la “New Military History” e l'approccio “War and Society”, ovvero una storia militare molto sensibile alla dimensione sociale e culturale dei conflitti. Grazie a questo cambiamento è stato possibile ampliare la gamma dei temi presi in considerazione, con frequenti approfondimenti sulla composizione sociale degli eserciti, la relazione fra civili e militari e l'impatto della guerra sulle società. A livello internazionale, gli storici dell'Africa hanno sostanzialmente seguito questo *trend*, ridando, sebbene molto lentamente, diritto di cittadinanza alla storia militare sia per il periodo pre-coloniale che per quello coloniale. A partire dagli anni '70, il *Journal of African History* ha mostrato una crescente sensibilità nei confronti della storia militare accogliendo vari contributi e poi ospitando, nel 1978, uno *special issue* dedicato all'impatto della Prima guerra mondiale sull'Africa.¹ Senza grandi eccezioni, gli storici dell'Africa hanno comprensibilmente privilegiato l'approccio “War and Society” e col tempo questo campo ha cominciato ad attirare l'interesse di un numero crescente di ricercatori. Recenti sviluppi confermano questo *trend*: nel 2017 è apparsa la prima rivista accademica interamente dedicata alla storia militare in Africa, il *Journal of African Military History*, seguita dalla decisione della prestigiosa Ohio University Press di lanciare una collana di storia militare dedicata all'Africa, la *War and Militarism in African History* diretta da Alicia Decker e Giacomo Macola. Di fronte a questi sviluppi, gli africanisti italiani e, in particolare, quelli che si occupano di storia coloniale, hanno continuato a mostrare una marcata diffidenza nei confronti della storia militare. In buona parte, questo atteggiamento è spiegabile con le emozioni e reazioni che la questione coloniale continua a suscitare anche in Italia. Considerato come un soggetto destinato per lo più ad appassionati e collezionisti, gli storici del colonialismo hanno assistito con crescente insofferenza all'esaltazione di quella che è stata definita come la “fedeltà degli ascari”, il loro eroismo e il loro supposto attaccamento alla bandiera italiana. Avvertendo le implicazioni ideologiche, per nulla neutre, che l'epopea degli ascari poteva implicare, per decenni gli storici accademici hanno mantenuto un'evidente, e a tratti sprezzante, distanza dalle questioni

¹ *The Journal of African History*, 19, 1, 1978, oltre all'introduzione di Robert Rathbone, lo *special issue* comprendeva sette articoli.

militari del colonialismo italiano. Se ideologicamente parlando queste preoccupazioni sono comprensibili, lo sono meno dal punto di vista storico, perché è chiaro che non solo la storia militare è una componente importante della storia ma, soprattutto nel caso italiano, è un elemento fondamentale per comprendere l'impatto che l'esperienza coloniale ha avuto sulle società delle ex colonie italiane. Con l'eccezione di Nicola Labanca, sul versante degli storici contemporaneisti, e di Luigi Goglia e Alessandro Volterra su quello africanistico, sono stati davvero pochi gli studiosi che si sono occupati di questioni militari. Un atteggiamento che ha finito per costare caro agli studi sul colonialismo italiano, perché ha messo ai lati della ricerca quello che doveva stare al centro, visto l'importanza che le truppe coloniali hanno avuto in molte delle società delle ex colonie italiane e dei paesi vicini. Gli studi che intaccano questa indifferenza, quindi, non possono che essere benvenuti.

Un'ultima considerazione prima di passare all'analisi di “*Vincere!*”: in anni recenti, la storia militare da storia maschile, scritta, praticata e consumata da uomini, è passata ad essere una storia sempre più raccontata da donne. Malgrado l'evidente differenza d'impostazione, anche Federica Saini Fasanotti può essere infatti inclusa fra quelle storiche che hanno messo al centro del loro lavoro la storia militare. Studiose come Simona Berhe, Alicia Decker, Michelle Moyd e Vanda Wilcox, solo per citare i nomi più noti, quando si sono dedicate alla storia militare hanno pubblicato lavori di estremo interesse e originalità.

Federica Saini Fasanotti fa parte di quel ristretto gruppo di studiosi che ha avuto la possibilità di lavorare per un periodo prolungato presso l'archivio dello Stato Maggiore dell'Esercito che, per le ricerche di storia militare, rimane una sede fondamentale. A lungo, la scarsa ricettività della sala studio ha rappresentato un serio problema che ha complicato la logistica della consultazione per i ricercatori, specialmente quelli non residenti nella capitale. Su questa familiarità con l'archivio dello Stato maggiore, Saini Fasanotti ha costruito una serie di studi centrati sulla controguerriglia. Sull'attualità di questo tema è difficile non trovarsi d'accordo, molti dei conflitti scoppiati in Medio Oriente, Asia e Sahel possono essere considerati delle operazioni di controguerriglia che hanno impegnato eserciti convenzionali in conflitti non convenzionali. La riscoperta di un grande classico delle *Small Wars*, il volume di Sir Charles Edward Callwell, è riconducibile a questo rinnovato interesse nei confronti della controguerriglia.²

La Saini Fasanotti si è impegnata nella ricostruzione del processo di adattamento dell'esercito italiano alla controguerriglia. Per quanto riguarda le operazioni in Etiopia, Saini Fasanotti ha scritto nel 2010 un volume pubblicato dall'Ufficio storico dello Stato maggiore,³ a cui è seguito, due anni dopo, un lavoro dedicato allo stesso tema ma relativo alla Libia.⁴ *Vincere!* rappresenta una sorta di compendio dei due volumi appena citati indirizzato ad un pubblico internazionale.

L'obiettivo del volume è ricostruire le tappe attraverso cui l'esercito italiano riorganizzò i propri modelli operativi per contrastare la resistenza libica ed etiopica. Più che in Eritrea, fu in Libia che l'esercito italiano comprese che il reale controllo del territorio avrebbe richiesto un'intensa opera di controguerriglia, compito per cui

² Charles Edward Callwell, *Small Wars. Teoria e prassi dal XIX secolo all'Afghanistan*, Gorizia, LEG, 2012.

³ Federica Saini Fasanotti, *Etiopia 1936-1940. Le operazioni di polizia coloniale nelle fonti dell'esercito italiano*, Roma, Stato maggiore dell'Esercito, Ufficio storico, 2010.

⁴ Federica Saini Fasanotti, *Libia 1922-1931. Le operazioni militari italiane*, Roma, Stato maggiore dell'Esercito, Ufficio storico, 2012.

l'esercito non era preparato. Il Regio Esercito, infatti, era stato concepito per un impiego "convenzionale", contro nemici che seguivano, nella maggior parte dei casi, modelli tattici e organizzativi simili a quelli italiani. Nella sua breve esistenza, per l'esercito italiano l'esperienza che più si era avvicinata a quella della controguerriglia era stata la lotta al "banditismo" nel mezzogiorno d'Italia. In Africa l'esercito italiano dovette confrontarsi con un delicato e complesso processo di adattamento alle nuove condizioni operative. La controguerriglia – lo ricorda la stessa Saini Fasanotti in apertura del suo lavoro e poi in diversi passaggi – è comunque una delle varianti di guerra più dure e "sporche". Affrontare il tema della controguerriglia significa allora considerare accanto una dimensione tecnica anche una dimensione etica e fare i conti con operazioni che si distinsero per brutalità e ferocia, specialmente nei confronti della popolazione civile.

In Libia, l'esercito italiano dovette rivedere a fondo le proprie tattiche per acquistare rapidità d'azione e manovra. Per conseguire questo risultato operò a vari livelli cercando di combinare l'uso di truppe indigene, regolari e irregolari, con l'impiego degli armamenti più moderni e un potenziamento della logistica. L'uso dell'aviazione e il miglioramento delle comunicazioni rappresentarono aspetti cruciali di questo processo. Grazie a questa combinazione di fattori, in Libia l'esercito riuscì ad avere la meglio della resistenza. In Africa orientale, il contesto operativo molto diverso creò inizialmente problemi che però, anche in questo caso, furono gradualmente risolti. Verso il 1938 l'esercito sembrò sul punto di avere la meglio sulla resistenza etiopica, fu solo l'intervento alleato nel 1940 ad invertire il corso degli eventi. L'autrice conclude che, dal punto di vista tecnico, la controguerriglia italiana si rivelò un successo. Un giudizio che però – avverte ancora l'autrice – deve tenere conto anche dell'impatto delle operazioni sulla popolazione civile. Ci sono dunque dei "dark sides" che non si possono tacere. Personalmente, ritengo che il modo migliore per affrontare questi aspetti consista nell'illustrare le modalità operative di queste operazioni, il comportamento e le pratiche seguite nell'opera di controguerriglia. Recentemente, Federico Cresti ha compiuto un'analisi del genere illustrando le modalità operative dell'esercito italiano in Libia negli anni della Prima guerra mondiale.⁵

Il volume è strutturato in due parti quasi perfettamente speculari. La prima riguarda le operazioni in Libia (1922-1931) ed è suddivisa in dodici capitoli; la seconda parte riguarda le operazioni di controguerriglia in Etiopia (1936-1940) e comprende undici capitoli. Per un volume di cento trentanove pagine di testo, ventitré capitoli frazionano eccessivamente il testo. Una struttura pensata, verrebbe da pensare, per facilitare un approccio comparativo fra l'esperienza in Libia e quella in Etiopia. Ma, con una certa sorpresa, la comparazione tra i due casi, salvo qualche sporadico accenno, non viene mai tentata.

Il volume è dotato di un'introduzione molto, forse troppo, stringata (tre pagine), mentre le conclusioni sono due, una per la parte libica e una per la parte etiopica. Una scelta che, ancora una volta, non facilita una valutazione complessiva dei due casi. Per questi motivi, dal punto di vista strutturale, l'impostazione di questo volume presenta qualche criticità.

Una stranezza del lavoro rimane l'esclusione dal campo d'indagine della Somalia. A ben vedere, nella Somalia italiana, in particolare dal 1923 al 1928, quando il quadrumviro Cesare Maria De Vecchi fu il governatore della colonia, ci fu una

⁵ Federico Cresti, "By Hunger, If Not by Arms: The Strategy of the Italian Control of Libya During the First World War", *Afriche e Orientali*, 21, 3 (2019), pp. 23-24.

“riconquista” molto simile a quella condotta in Libia. Non solo furono portati sotto controllo italiano i sultanati di Obbia e Migiurtinia, ma l’esercito italiano dovette fronteggiare alcune rivolte, fra cui quella di Hajji Hasan dei Bersane, conseguenze di una decisa ed “energica” espansione verso l’interno. Per ottenere questi risultati, De Vecchi mise mano al corpo di polizia e all’esercito, corpi che furono ampliati e riorganizzati. Pur con le sue specificità, non risulta immediatamente chiara la scelta di escludere il caso somalo senza motivarne le ragioni. Spesso, l’aver avuto accesso a fonti primarie di assoluta importanza induce gli autori a sottovalutare l’importanza del dialogo con la letteratura esistente. Sebbene l’autrice dichiara che nei dodici anni dedicati alla sua ricerca abbia consultato praticamente tutto ciò che è stato pubblicato,⁶ all’estero come in Italia, a colpire è la mancanza proprio di quei pochi autori che si sono impegnati nello stesso tipo di ricerca: Frederik H. Dotolo III,⁷ N. G. Virtue,⁸ Alessio Battisti,⁹ Federico Cresti e Nir Arielli.¹⁰

Complessivamente, il lavoro di Saini Fasanotti replica schemi collaudati tipici di una storia militare molto sensibile alle questioni strategiche, organizzative e tattiche, e con una forte attenzione al corpo ufficiali e alle truppe europee. Per quanto riguarda, invece, approcci meno convenzionali, ma che ormai sono ampiamente utilizzati nella letteratura accademica, come l’attenzione per i soldati africani, la dimensione e le componenti transnazionali degli eserciti coloniali e la dimensione di genere, l’attenzione, pur non mancando, rimane marginale.

Massimo Zaccaria (Università di Pavia)

⁶ *Vincere!*, p. vii.

⁷ Frederik H. Dotolo III, “A Long Small War: Italian Counter Revolutionary Warfare in Libya, 1911 to 1932”, *Small Wars & Insurgency*, 26/1, 2015, 158-180.

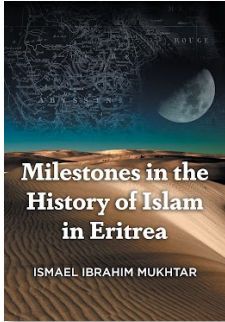
⁸ Nicolas G. Virtue, “Technology and Terror in Fascist Italy’s Counterinsurgency Operations: Ethiopia and Yugoslavia, 1936-1943”, in Miguel Alonso, Alan Kramer, Javier Rodrigo (eds.), *Fascist Warfare, 1922-1945. Aggression, Occupation, Annihilation*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 143-168.

⁹ Alessio Battisti, *The Pacification of the “Fourth Shore”. A Study of the Italian Counterinsurgency Operations in Tripolitania and Cyrenaica between 1922 and 1931*, School of Advanced Military Studies US Army Command and General Staff College Fort Leavenworth, 2021.

¹⁰ Nir Arielli, “Colonial Soldiers in Italian Counter-Insurgency Operations in Libya, 1922-32”, *British Journal for Military History*, 1-2, 2015, pp. 47-66.

SEGNALAZIONI/LIBRI RICEVUTI RECOMMENDATIONS/BOOKS RECEIVED

A cura di Moreno Vergari



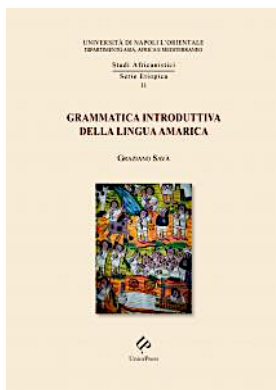
ISMAEL IBRAHIM MUKHTAR *Milestones in the History of Islam in Eritrea*, Altona, MB (Canada): FriesenPress, 2023, xviii - 266 pp., ISBN 978-1-03-918537-1 (Paperback).

The bibliography on Islam in Eritrea is enriched with an important new contribution thanks to Ismael Ibrahim Mukhtar, son of the first mufti of Eritrea, Ibrahim al-Mukhtar (1909-1969) and brother of the current Eritrean mufti, Shaykh Salim Ibrahim al-Mukhtar.

As Jonathan Miran points out in his introduction to the book, one of the main merits of the author's work lies in the "breadth, diversity and singularity of his sources," drawing not only from the latest published works (among which we would like to point out, in addition to those of the aforementioned Miran, the valuable contributions of Silvia Bruzzi and Alessandro Gori) but also from various Arabic-language materials that are often difficult to find. In addition to these, the use of unpublished manuscripts belonging to the Author's family, including those written by Ibrahim al-Mukhtar himself, turns out to be of extreme importance.

The book is divided into 9 chapters ranging from the earliest contacts with Islam in Abyssinia to more recent Eritrean history and the spread and impact Islam has in that country. Three appendices (*Timeline in the history of Islam in Eritrea; Private Islamic schools in Eritrea; Arabic newsletters/magazines in Eritrea*), a bibliography that also includes a list of Arabic resources, and a particularly detailed index conclude the book, which is also available in hardcover and eBook versions.

A video presentation of the book by the author is available at the following link: <https://www.youtube.com/watch?v=l52BdwTVxzY>.



GRAZIANO SAVÀ *Grammatica introduttiva della lingua amarica*, Studi Africanistici, Serie Etiopica, 11, Università di Napoli L'Orientale, Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo, Napoli: UniorPress, 2023, xix – 167, ISBN 978-88-6719-255-7.

L'ultimo volume della Serie Etiopica ci presenta un'agile grammatica della lingua amarica che, come si evince dalla presentazione del libro sulla pagina dell'editore¹ (da dove si può anche scaricare gratuitamente il pdf), ha lo scopo "di rendere più agevole l'approccio all'amarico da parte di tutti i soggetti di lingua italiana che hanno a che fare con l'Etiopia, nonché gli studenti universitari che intraprendono un corso di studi alla scoperta dell'Etiopia e della sua lingua principale". Questo obiettivo non toglie all'opera la sua rigorosa valenza scientifica, ben presente in tutte le pubblicazioni dell'Autore, tra

¹ <http://www.fedoabooks.unina.it/index.php/fedoapress/catalog/book/451>

le quali ricordiamo qui l'importante *A Grammar of Ts'amakko*, pubblicata da Köppe nel 2005, e i lavori su altre lingue poco conosciute dell'Etiopia, come l'ongota, il bayso e lo haro, mentre attualmente si occupa della documentazione del nara, lingua nilosahariana dell'Eritrea, parlata anche in Sudan.



SALLY HAYDEN *E la quarta volta siamo annegati. Sul sentiero della morte che porta al Mediterraneo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2023, 447 pp., ISBN 978-88-339-4136-3.

Ci sono libri che, per la loro crudezza, fai fatica a leggere, ma che devi farlo se vuoi capire un po' di più di quello che sta succedendo nella rotta mediterranea dei migranti in fuga da guerre e dittature.

Il saggio di Sally Hayden, giornalista irlandese, ci presenta una lucida analisi di questo fenomeno migratorio e lo fa con testimonianze dirette, vissute anche in prima persona, dando voce a chi troppo spesso non viene ascoltato.

Premiato con numerosi riconoscimenti internazionali, il libro della Hayden è un fondamentale strumento per evitare di esprimere giudizi sommari e dovrebbe essere letto in primo luogo da chiunque si occupi di queste tematiche, governi compresi, ma anche da ognuno che voglia semplicemente provare a entrare nelle dinamiche di chi parte dall'Africa per arrivare, quando non muore nel tentativo, sulle nostre coste.

I contributori possono inviare i loro articoli (in italiano, inglese, francese o tedesco) a:
Ethnorêma – Viale Druso, 337/A – 39100 Bolzano – oppure a: *info@ethnorema.it*.
Per ulteriori informazioni: *www.ethnorema.it/rivista*

Ethnorêma adotta un sistema di referaggio a “doppio cieco”.

Contributors are requested to submit their articles (in Italian, English, French or German) to:
Ethnorêma – Viale Druso, 337/A – 39100 Bolzano – Italy, or to: *info@ethnorema.it*.
Additional information is available at *www.ethnorema.it/en/journal*

Ethnorêma uses a “double blind” peer-review process.