

Civiltà e Religioni » Civilisations and Religions » Zivilisationen und Religionen » Civilizaciones y Religiones » Civilizações e Religiões

Civiltà e Religioni

v

Civiltà
e
Religioni

2019

COMITATO DIRETTIVO / EDITORS

Nicola Gasbarro (Università degli Studi di Udine, Italia)
Marino Niola (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa” – Napoli, Italia)
Paolo Scarpi (Università degli Studi di Padova, Italia)

COMITATO SCIENTIFICO / EDITORIAL BOARD

Adone Agnolin (Universidade de São Paulo, Brasile)
Marc Augé (EHESS Paris, Francia)
Stefania Capone (CNRS/EHESS Paris, Francia)
Ileana Chirassi (Università degli Studi di Trieste, Italia)
Lucia Dolce (SOAS, University of London, Regno Unito)
Jean-Daniel Dubois (EPHE SR Paris, Francia)
Fabrizio Ferrari (Università degli Studi di Padova, Italia)
Luca Fezzi (Università degli Studi di Padova, Italia)
Paula Montero (Universidade de São Paulo, Brasile)
Elisabetta Moro (Università degli Studi “Suor Orsola Benincasa” – Napoli, Italia)
Tadhg Ó hAnnracháin (University College Dublin, Repubblica d’Irlanda)
Mariella Pandolfi (Université de Montréal, Canada)
Maria Rosaria Pugliarello (Università degli Studi di Genova, Italia)
Giovanni Ravenna (Università degli Studi di Padova, Italia)
Donatella Schmidt (Università degli Studi di Padova, Italia)
Gisli Sigurðsson (Árni Magnússon Institute Reykjavik, Islanda)
Giulia Sissa (UCLA, Stati Uniti d’America)
Paolo Taviani (Università degli Studi dell’Aquila, Italia)

COMITATO DI REDAZIONE / PUBLICATION COMMITTEE

Chiara Cremonesi (Università degli Studi di Padova, Italia)
Chiara Ghidini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Italia)
Carmine Pisano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”, Italia)
Michela Zago (Università degli Studi di Padova, Italia)

DIRETTORE RESPONSABILE / LEGAL REPRESENTATIVE

Mario Lion Stoppato

Civiltà e Religioni

Rivista digitale a cadenza annuale

pubblicata da libreriauniversitaria.it Edizioni

fondata da Marcello Massenzio, Marino Niola e Paolo Scarpi

Registrazione Tribunale di Padova 2385

ISSN 2421-3152

N. 5 (2019)



Civiltà e Religioni pubblica tre tipi di contributi: saggi, note e discussioni, recensioni. Tutti i saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*, salvo casi eccezionali regolarmente indicati.

Autori e autrici devono garantire che il loro lavoro sia originale, che non sia stato copiato (nella sua interezza o in parte) da fonti non citate regolarmente e che non sia frutto di plagio.

Il Comitato direttivo garantisce un processo di revisione rigoroso ed equo; il Comitato direttivo assicura inoltre che ogni informazione relativa ai testi ricevuti e ai/alle loro autori/autrici sarà trattata confidenzialmente.

Le persone incaricate della revisione dei saggi sono selezionate tra docenti e ricercatori/ricercatrici di università e centri di ricerca nazionali e internazionali. Una lista aggiornata delle persone incaricate delle revisioni è consultabile sulla pagina web di *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civiltà-religioni/rivista/24213152/civiltà-religioni.htm>).

Civiltà e Religioni publishes three kinds of contributions: articles, notes & discussions, book reviews. All articles are subject to double-blind peer review, unless otherwise stated.

Authors should ensure their work is original and has not been copied or plagiarised (in whole or in part) from any other source. All references should be clearly marked as quotations.

The Editors ensure a rigorous and fair double-blind peer-review process. The Editors also ensure that any information pertaining to submitted texts and their authors will be kept confidential.

The reviewers are experts working as academics and/or researchers in established universities or national and international research centres. An up-to-date list of reviewers is available on the web page of *Civiltà e Religioni* (<https://www.libreriauniversitaria.it/civiltà-religioni/rivista/24213152/civiltà-religioni.htm>).

Autori e autrici sono gentilmente pregati/e di inviare i loro contributi in formato .rtf e .pdf al comitato scientifico usando i seguenti indirizzi email:

Authors who wish to submit their work to *Civiltà e Religioni*, should send it in .rtf and .pdf format to:

redazione@libreriauniversitaria.it
civiltà.e.religioni@gmail.com

Questo numero di *Civiltà e Religioni* è a cura di F. Ferrari e P. Taviani.

Volume pubblicato con il contributo SCAR_FINA_P13_01 – Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità – Università di Padova.

Sommario

| | |
|---|------------|
| EDITORIALE / EDITORIAL | 7 |
| ARTICOLI | |
| Il Grand Magal e l’orizzonte mitico murid: detritorializzazione e nuove pratiche religiose | 9 |
| Virginia Napoli | |
| From the non religion of ancestral Africa to the postmodern “No!” to religion | 25 |
| Michael Singleton | |
| Il ruolo di Giuseppe Sapeto nella fase di avvio delle iniziative di evangelizzazione cattolica in Etiopia | 51 |
| Francesco Surdich | |
| Radicare l’attaccamento: le missioni gesuitiche in Congo e in Angola tra civiltà e religione (1548-1594). | 87 |
| Tomás Motta Tassinari | |
| Mbacké capitale dei murid? Infrastrutture invisibili, vita quotidiana e culto dei santi nelle città di Touba e Mbacké Baol (Senegal) | 121 |
| Guido Nicolás Zingari | |
| RASSEGNA DEI LIBRI | 137 |
| LIBRI RICEVUTI | 163 |

Editoriale / Editorial

La religione suscita interessi molteplici e vari: religione intesa come insieme di fenomeni particolari, oppure come componente essenziale di dinamiche sociali e politiche, o ancora come categoria interpretativa del reale. Gran parte dei discorsi sul fatto religioso oscilla tra due tendenze opposte e speculari. Da un lato predomina un atteggiamento di svalutazione, come se la religione fosse qualcosa di storicamente desueto, o perfino un tratto evolutivo residuale in via di esaurimento. Dall'altro se ne afferma la valenza assoluta ed eterna.

A partire dalla prima metà del secolo scorso gli studi neumanistici hanno messo in campo un modo diverso di guardare alle religioni. I fatti comunemente recepiti come religiosi – come pure la nascita e la scomparsa di sistemi religiosi, e l'idea stessa di 'religione' – sono stati riconosciuti come prodotti culturali, integralmente umani nelle origini e nelle destinazioni, e storicamente determinati. Avvalendosi di tale orientamento, *Civiltà e Religioni* intende esplorare il nesso che intercorre tra le varie civiltà umane e quanto di religioso è stato in esse riconosciuto. È questo un nesso vitale, suscettibile di una comparazione storica capace di maturare in una visione più consapevole e più ampia della condizione umana.

Religion can stimulate a multiplicity of interests: it may be viewed as a blend of particular phenomena, an essential component of social and political interactions or even as an interpretive category of reality. Most discussions revolving on and around religion alternate between two contrasting and speculative tendencies. On the one hand, we find a prevailing attitude of undermining the value of religion by considering it historically obsolete or an evolutionary trait soon to be extinguished. On the other hand, religion is assigned absolute and eternal value.

Since the first half of the past century, neo-humanist studies have put forth a different way of looking at religions. Facts that are commonly conceived as religious, the rise and fall of religious systems, and the idea itself of religion, have been deemed as cultural elements which are integrally human in nature and destination, and historically determined. Based on this approach, *Civilisations and Religions* intends to explore the connection between human civilisations and the religious beliefs acknowledged within them. This connection is vital in that it permits historical comparison to develop into a broader and more mindful vision of the human condition.

This involves dealing with different civilisations which in some cases have

Si tratta di civiltà diverse, che in alcuni casi hanno avuto percorsi separati e in altri sono giunte a un incontro, a una comunicazione influente, anche quando questa si è risolta nella reciproca osservazione, per dire il minimo. In questo quadro, la distinzione tra civiltà 'occidentale' e civiltà 'altre' manifesta tutta la sua fragilità, diventando essa stessa oggetto di critica storica.

Entro tali coordinate metodologiche, in un'area d'intersezione tra storia e antropologia, *Civiltà e Religioni* intende offrire uno spazio al confronto delle idee, aperto agli interessi di studio e alla curiosità intellettuale: un ambiente per la ricerca e la riflessione, un luogo di lavori in corso.

followed separate paths and in others have met and communicated significantly with each other, even when this has resulted in mutual observation, to say the least. In this scenario, the distinction between Western and 'other' civilisations reveals its fragility, thus becoming itself the object of historical criticism.

Within such methodological coordinates, at the crossroad of history and anthropology, *Civilisations and Religions* offers a space for the interrogation of ideas in an environment open to a number of research fields and to intellectual curiosity. In so doing, the journal aims to be an open space for research and reflections, a place for work in progress.

Il Grand Magal e l'orizzonte mitico murid: deteritorializzazione e nuove pratiche religiose

Virginia Napoli

*Dottoranda in Scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche,
Università degli Studi di Napoli "Federico II"*

Abstract

The Muridiyya is a Muslim Sufi brotherhood (*tariqa*) founded in Senegal in the late 19th century by the spiritual leader Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Currently, the order counts more than 9 million affiliates all over the world. Touba, its Holy City, is the destination of an annual pilgrimage involving about 4 million people: the Grand

Magal. This rite has a strong impact in the construction of Cheikh Bamba's legend and on mouride's philosophy. Applying Ernesto de Martino's lesson on the historical function of myth, this contribution aims to observe how it affects the perception of identity of individuals and groups in the context of the Senegalese diaspora.

Keywords

Muridiyya; Grand Magal; Senegalese diaspora; Pilgrimage

«Mitica è ogni invenzione cui tu partecipi quale vivente. Nel mito ogni cosa è sorretta da un doppio senso che è il suo contro-senso: morte = vita, lotta di serpi = abbraccio d'amore. Perciò nel mito si equilibra ogni cosa.»

Hugo von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*

Premessa

La Muridiyya, entrata ormai di diritto nella storia degli studi sull’afri-canistica e non solo, viene canonicamente definita come una *tariqa* sufi¹ nata in Senegal alla fine del xx secolo. Tuttavia, nel 2010, Jean Pierre Dozon, pubblica un contributo dal titolo singolare ed emblematico: *Ceci n’est pas une confrérie. Le métamorphoses de la muridiyya au Sénégal* (Dozon 2010). L’articolo ripercorre tutte le trasformazioni delle istituzioni formali e informali che sostanziano la Muridiyya, mettendo in evidenza come, nel corso dei decenni, arrivino a includere realtà, personaggi e forme di governance totalmente eterogenee fra loro e a tratti contraddittorie. La multidimensionalità, fisiologica all’articolarsi di un nucleo intenzionale originario di un sistema religioso in un sistema di istituzioni sociali (Zadra 1974), è particolarmente accentuata nel caso della confraternita senegalese ed è stata indicata spesso come uno dei punti di forza che ne hanno permesso la sopravvivenza e l’espansione. Al contempo, sulla scia del suggerimento di Dozon, è lecito domandarsi cosa abbia permesso alla *tariqa* di mantenere fino ad oggi un’identità unitaria. Nel presente articolo propongo un’analisi che cerca di inserire, a margine delle considerazioni propriamente sociologiche sulla questione, una riflessione sull’immaginario mitico murid. La bussola che guida tali considerazioni è la lezione demartiniana che riportiamo qui in un passo degli appunti per l’opera *La fine del mondo*.

Nella ricerca storiografico-religiosa, non si tratta di “smascherare” miti, ma di giustificare la funzione storica dei mascheramenti mitici e ciò in guisa da mostrare che solo attraverso una presa di coscienza miticamente modellata [...] fu possibile, per una data società e una data epoca, attraversare la storia senza esserne travolta e distrutta (de Martino 1977: 271).

In sostanza ci si interroga sulla funzione che l’orizzonte mitico murid ha avuto e ha ancora nella società contemporanea rispetto, in particolare, alla questione della costruzione identitaria. Sono state scelte come con-

1 Il termine *tariqa* (pl. *turuq*) viene comunemente tradotto dall’arabo come “confraternita” o “setta musulmana”. La *tariqa* costituisce una sorta di islam parallelo che nasce dall’esperienza originale e individuale di un credente: un metodo, un insieme di prescrizioni e di riti attraverso i quali una guida spirituale (murshid) permette ai discepoli che egli inizia (murid) di accedere a un’esperienza mistica (Popovic – Veinstein 1995).

testo di osservazione una particolare celebrazione rituale e in particolare il contesto della diaspora senegalese.

Touba e il Grand Magal

Il Grand Magal attualmente è l'evento cardine e il più rappresentativo della vita collettiva della confraternita. Nel corso della celebrazione la città di Touba, centro nevralgico e sede attuale della Muridiyya costituitasi in califfato dopo la morte del suo fondatore, si riempie per tre giorni di fiu-mane di pellegrini in visita alla sua imponente moschea, tra i più imponenti santuari dell'Africa Subsahariana, che ospita il mausoleo del santo. Nel corso di questo appuntamento che ormai fa parte dell'agenda annuale dell'intero paese², i media nazionali e internazionali hanno i riflettori puntati sull'impressionante mobilitazione che attualmente avrebbe ogni anno un impatto di circa 250 miliardi di franchi CFA, ossia circa 380 milioni di euro, sull'economia nazionale (Lo 2011). Il pellegrino in visita annuale, pregherà presso la moschea, visiterà il proprio *marabout* (guida spirituale), se ne ha l'occasione, e si impegnerà personalmente per la riuscita dell'evento. Sembra che sia stato lo stesso fondatore della Muridiyya, Cheikh Ahmadou Bamba a coniare il nome Magal³ per la celebrazione che istituì egli stesso nel 1912 (Marty 1917). Le raccomandazioni legate alla lettura del Corano e delle preghiere rituali si accompagnano al *berndé*, nome che in wolof designa la pratica di offrire da mangiare e da bere a tutte le persone (senza distinguere classe, provenienza e appartenenza religiosa) che si recano nei luoghi della celebrazione. In occasione del Magal presso la città santa, le case dei privati e le strutture appartenenti ai membri della famiglia del califfo di Touba, spesso dotate di ampi cortili e di stanze e cucine espressamente adibite allo scopo, si riempiono di fedeli che partecipano volontariamente al lavoro connesso al *berndé*. Apportare il proprio *barkelou*

2 Sebbene il Senegal sia costituzionalmente uno stato laico, il Grand Magal è entrato dal 2013 ufficialmente nel calendario dei giorni festivi attraverso la legge n. 10-2013 (Dak-ractu 7 novembre 2017).

3 Il termine *Magal* deriva da una costruzione semantica: in lingua wolof *mag* può avere la valenza di aggettivo o verbo. Come verbo letteralmente indica l'azione di crescere. Ad esempio aggiungendo il suffisso nominale di prima persona *-na* al verbo, si ottiene *magna* che si potrebbe tradurre come "sono invecchiato, divento grande". Nel suo senso aggettivale vuol dire "grande" o "vecchio" (nel senso di anziano). Nel caso della celebrazione murid assume la valenza di anniversario, ricorrenza e, per traslazione, festa.

(contributo volontario) alla preparazione e alla riuscita della celebrazione, essere disponibili a contribuire nelle cucine (indifferentemente per donne e uomini), nel servizio ai pellegrini, nell'acquisto di beni di prima necessità adibiti a tal fine, per molti murid ha più valore delle preghiere stesse. Nel corso degli anni, la celebrazione si è arricchita di diverse iniziative collaterali, ad opera di gruppi e associazioni che gravitano intorno alla confraternita⁴. Dagli anni '80 in poi, in particolare in connessione con il Magal, si moltiplicano conferenze, mostre fotografiche e iniziative atte a diffondere informazioni sulla vita e le opere di Cheikh Ahmadou Bamba e sugli aspetti generali della dottrina e del culto murid. In questo enorme fermento, il califfo e i suoi portavoce incontrano personalità eminenti (*in primis* il presidente della Repubblica o un suo emissario) nel corso della Cerimonia Ufficiale. Evento ormai fortemente mediatizzato e chiuso al pubblico, la Cerimonia riunisce nella residenza calliffale situata di fronte alla moschea giornalisti, politici e attori della vita pubblica del paese.

Origini storiche e costruzione del mito

Al di là della dimensione folklorica e politica del pellegrinaggio, nel Grand Magal prendono corpo tutte le istanze legate alla costruzione dell'immaginario murid e dell'adattività del suo orizzonte mitico-rituale. Per comprendere come quest'ultimo si trasforma in relazione alle evoluzioni della comunità, concentriamoci per un attimo sulla storia che ci racconta la celebrazione chiave della Muridiyya. A tal fine dobbiamo tornare con la memoria a una scena che si svolge il 5 settembre 1985 nel Palais du Gouverneur di Saint-Louis, prima capitale coloniale dell'A.O.F. (Afrique Occidentale Française). Di fronte al tribunale composto dal governatore Louis Mouttet, alcuni funzionari e un interprete, si trova un uomo vestito di bianco arrestato qualche giorno prima con l'accusa di preparare una *jihad* armata contro l'invasore francese (Dozon 2012). Si tratta di Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, discendente di una stirpe di intellettuali musulmani che aveva affiancato per generazioni i sovrani wolof della regione del Kayor. Suo padre, Momar Anta Saly Mbacké, è stato *qâdî* (giudice per gli affari musulmani) presso la corte del Damel

4 Tra i gruppi più attivi e più conosciuti nell'ambito la Carovana degli Studenti Murid (*Hizbut Tarqiyyah*), per ulteriori dettagli fare riferimento all'articolo *La Caravane des Etudiants Mourides: une aventure ambiguë* (Napoli 2018).

Lat Dior Diop, una delle figure emblematiche della resistenza nazionale e riabilitato alla storia come eroico difensore dell'identità wolof dopo l'indipendenza del Senegal⁵. Al tempo Cheikh Bamba aveva già fondato due villaggi nel Baol, sua regione natale, ed era la guida spirituale di un numero crescente di fedeli musulmani che si trasferivano con le famiglie in quelle piccole comunità di lavoro e preghiera. Sebbene non vi fosse alcuna prova tangibile dell'intenzione di muovere una guerra armata e nonostante l'unica *jihad* nominata da CAB nei suoi scritti e nella sua predicazione fosse la «*jihad* dell'anima»⁶, il tribunale coloniale decide di condannarlo all'esilio in Gabon dove trascorre sette anni. Tornato in patria nel 1903 ma poi inviato nuovamente in Mauritania, al suo rientro definitivo nel 1912 Bamba istituisce la celebrazione del giorno della sua prima partenza, sostenendo che la condanna (preceduta da una visione del profeta Mohammad) abbia segnato l'inizio delle prove che gli avrebbero permesso di ascendere nella scala spirituale fino ad assurgere al rango di *wali Allah* (amico di Allah, santo) e di fondare una confraternita propria. Secondo quanto riportato dallo storico Cheikh Anta Babou, sarebbe infatti proprio in Mauritania, nel 1905, che Bamba avrebbe ricevuto, per sua dichiarazione, direttamente dal profeta Mohammad il *wird*, o rivelazione profetica, alla base della Muridiyya⁷. Fino a quel momento, Bamba, si riallacciava idealmente all'eredità delle confraternite già radicate in Senegal, in particolare alla *Quadiriyya*⁸. Ogni anno, dunque, il 18 *Safar* (diciottesimo giorno del nono mese del calendario lunare), i fedeli della prima *tariqa* sufi musulmana fondata in Africa Subsahariana si riuniscono a Touba per pregare e celebrare la partenza per l'esilio della propria guida spirituale. Questa è l'origine storica dell'evento, ossia la dimensione *Al-Zahir* (essoterica) del Grand

5 Per una disamina del contesto storico e sociologico fare riferimento ai testi in bibliografia di Monteil 1963; Bara Diop 1981; Babou 2007; Mbacké 1998.

6 Intesa come la guerra che il fedele ingaggia contro il proprio ego carnale (*Nafs-i-am-mara*). Nel poema *Yaa jumlataan*, Cheikh Bamba vi fa riferimento esplicito in opposizione alla *jihad* armata (Mboup 2000: 61).

7 Il *wird* è un estratto del Corano e delle prescrizioni rivelate direttamente dal Profeta Mohammad che il *murshid* trasmette ai suoi discepoli. È il tratto distintivo di ogni *tariqa* (Babou 2007: 22, 160).

8 La *Quadiriyya* (o *Al Kadiria*) nata a Baghdad e la *Tijaniyya*, originaria del Marocco, sono le prime e le principali *uruq* sufi installatesi in Senegal tra il XVI e il XVIII secolo (Mbacké 1998; Popovic 1995).

Magal. Nell'esegesi coranica (*tafsir*), la controparte della realtà manifesta è *Al-Batin*, ossia la realtà assoluta, che si riflette sulla possibilità di interpretare il testo sacro e gli avvenimenti storici (per traslazione) su un doppio binario. Nel caso del Grand Magal, dunque, l'aspetto esoterico affonderebbe le sue radici nella visione profetica che precede l'arresto e la partenza di Bamba e che sancisce il destino definitivo del santo e del popolo dell'islam. Molti documenti facenti parte della produzione emica della *tariqa* insistono su tali significati esoterici del Magal, che non possono essere identificati immediatamente con una disamina oggettiva degli avvenimenti storici. Come attestata da diverse fonti agiografiche, la "chiamata" di Bamba a mettersi alla prova sarebbe avvenuta ben tredici anni prima la partenza per l'esilio, il cosiddetto "Patto di Darou Khoudouss". Una delle *qaçaid*⁹ più recitate nel corso delle preghiere rituali nella giornata del Gran Magal, *Assirou*, nomina esplicitamente il Patto che sarebbe stato siglato durante il mese di Ramadan dell'anno 1895. Le fonti orali riportano che, durante la preghiera presso la moschea del quartiere di Touba Darou Khoudouss, il Profeta stesso sarebbe apparso allo Cheikh; di fronte alla richiesta di quest'ultimo di far parte del suo seguito, Mohammed avrebbe risposto che, essendo finita l'epoca della violenza, l'unico modo per essere come gli uomini di Badr era il superamento di prove spirituali¹⁰, preconizzando così l'esilio come compimento necessario dell'alleanza con il Profeta (Sam Bouso 2012). Il riconoscimento del carattere "destinale" della vicenda di Cheikh Bamba è funzionale al rovesciamento del significato storico della deportazione e dello scontro con le autorità coloniali che opera dal principio una delegittimazione di queste ultime in funzione di un ordine superiore. Il primo verso del poema *Assirou*, che abbiamo citato qualche riga più su, ci dice: «Je cheminai en vérité lors de ma marche vers l'Exil, en

9 *Qaçaid* (*Qaçaida* al plurale) è la traslitterazione in francese di un termine arabo si riferisce a dei poemi celebrativi della vita del Profeta Mohammed, preghiere o panegirici riguardanti tematiche legate all'islam, generalmente composti da 7 versi. Ne esistono diverse tipologie legate ad altrettanti metodi di composizione. Cheikh Ahmadou Bamba ne ha prodotto un numero incommensurabile. Nella tradizione orale si dice che le definisce il suo solo e unico miracolo.

10 I caduti della battaglia di Badr (17 marzo 624) divennero i proto-martiri dell'islam. I veterani e i loro eredi furono classificati, nella scala sociale, subito dopo le vedove del profeta, per il contributo dato alla costruzione della *Umma*.

compagnie des gens vertueux¹¹ alors que mes persécuteurs étaient persuadés que j'étais leur prisonnier» (Mbacké s.d.).

Il Grand Magal come fucina di trasformazione del mito

Nell'istituzionalizzazione del corpus confrerico, il mito ha agito su più livelli. Mourtalla Seye, custode della biblioteca de L'Institut International de Recherche et Etudes sur le Mouridisme¹², incontrato a Touba nel luglio 2017, sostiene:

Nel Magal vi sono dei significati esoterici: tutti gli avvenimenti (arresto esilio ecc.) vanno letti in entrambi i sensi. Nell'islam non vi è un solo profeta inviato da Dio che non ha vissuto con un tiranno, un nemico che ha cercato di sbarrargli la strada. Maometto alla Mecca, Cristo a Roma. Cheikh Ahmadou Bamba iscrive la sua missione in tale tradizione (intervista con l'autrice, Touba 2017).

Tale legittimazione sul piano spirituale si traduce al contempo in una trasposizione secolare del messaggio di fondo che cambia rispetto agli avvenimenti storici che interessano la comunità murid e il Senegal. Dall'emancipazione materiale nelle condizioni di indigenza alla lotta politica per l'Indipendenza dalla Francia, la figura di Bamba è stata consacrata definitivamente come un emblema della resistenza pacifista alla colonizzazione alla stregua di Ghandi e altre figure dell'ideologia non-violenta nel corso delle cosiddette “*journée culturelle*” dell'UNESCO organizzate nel 1979 a Dakar e Parigi (Dozon 2010). Rimane costante la base dialettica che rovescia in chiave positiva/costruttiva la sofferenza che si declina e si trasforma nelle cerimonie collettive tra le quali il Grand Magal è la più emblematica. Nella costruzione collettiva dell'immaginario murid, il rito Magal e il suo sfondo, la città di Touba, hanno avuto un ruolo importante nel corso dei decenni. La riunione annuale della comunità, la creazione di reti sociali conseguente, le raccomandazioni delle guide spirituali e la commemorazione della storia del fondatore sono tutte azioni funzionali alla creazione di un “popolo murid” che si riconosce in un'unica identità collettiva che oltrepassa i confini etnici e le divisioni politiche. Il

11 I combattenti di Badr.

12 Struttura creata e gestita da *Hizbut Tarqiyyah* (ex Associazione degli Studenti Murid) a Touba nel 2007.

primo presidente del Senegal indipendente, Leopold Sedar Senghor, attribuiva il successo della Muridiyya al «genio religioso» di Bamba che era riuscito ad adattare in maniera funzionale la dottrina religiosa, e le pratiche connesse, alla situazione sociale ed economica del Senegal (Tedeschi 1986: 108). Tuttavia, la funzione storica del mascheramento mitico, attualmente non agisce più con la stessa forza a livello locale e comunitario e, a mio avviso, l'evoluzione della celebrazione rituale del Magal ne è una spia. Nel corso delle mie ricerche sul campo in Senegal, ho partecipato alla cerimonia a Touba nel 2017. Dalla disamina preliminare dei materiali esistenti e dalle testimonianze raccolte, ho notato un progressivo svuotamento di significato del rito. Molti dei pellegrini intervistati ammettono che spesso non riescono a trovare il tempo e il modo di fare visita alla propria guida spirituale, di visitare la moschea o il mausoleo di Bamba, a causa delle difficoltà connesse agli spostamenti in loco e alle file interminabili da affrontare. A tale riduzione progressiva dell'«insieme sacro» (Turner 1978) legata alla crescente partecipazione si accompagna una prevalenza, soprattutto nell'analisi dei ricercatori occidentali e dei media, dell'attenzione sull'aspetto propriamente folklorico del rito¹³.

Ormai quando si parla del Magal sulle televisioni o sui social l'attenzione è focalizzata solo sul berndé e sulla cerimonia ufficiale: ci sono tanti murid che vanno lì e non sanno neanche cosa stanno festeggiando, vanno lì per mangiare e fare festa ma non pensano al senso vero dell'evento (Un pellegrino, intervista con l'autrice, Touba 2017).

Tale ipertrofia dell'ambiente rispetto all'organismo del pellegrinaggio ha portato a una stereotipizzazione del discorso sul Magal e molti tra gli stessi fedeli si focalizzano solo sugli aspetti «esteriori» del rito spesso ignorandone il significato profondo. Tuttavia la funzione storica del mito non è sparita nella routinizzazione delle cerimonie ma, dopo essersi sedimentata nell'immaginario collettivo in Senegal, sta agendo altrove...

13 Tra i più evocativi il recente saggio *Le Grand Magal est un Carneval* (Kingbury 2018).

La Dahira di San Nicola La Strada

A partire dagli anni '70 l'Europa diventa meta rilevante per i migranti senegalesi. Tra le ragioni socio-economiche che hanno portato a un aumento dei flussi diretti verso il continente, la principale è la crisi agricola che ha colpito l'aria saheliana, accompagnata da una crescita costante della popolazione e da una saturazione del mercato del lavoro nelle aree urbane del paese (Tall 2004). In seguito a tale fenomeno, le comunità murid che si impiantano nei diversi territori dei paesi di approdo, reinventano e riadattano al contesto diasporico le proprie pratiche rituali e sociali dando vita a quello che Sophie Bava ha definito un «savoir-faire religieux decentralisé» (Bava 2013). Per quanto riguarda il Magal, la struttura dell'evento e il suo significato profondo si sono modificati in relazione a quella che Cheikh Gueye chiama una *logique de mixage* che penetra e contamina le strutture profonde del rito e della sua organizzazione logistica e territoriale. Negli anni immediatamente successivi ai grandi flussi, molti migranti senegalesi si riuniscono in *dahira* (associazioni religiose)¹⁴ nei territori urbani dei contesti di approdo. Tali comunità di preghiera e pratica del culto partecipano economicamente all'organizzazione dell'evento a Touba e, allo stesso tempo, riuniscono i fedeli in quelle che potremmo definire “celebrazioni periferiche”. Le pratiche rituali del Magal (dalla condivisione del cibo, alle preghiere e la lettura del Corano) vengono riproposte in locali affittati per l'occasione oppure all'interno di strutture appartenenti all'associazione. Le *dahira*, infatti, spesso presiedono alla creazione e alla gestione delle cosiddette *Keur Serigne Touba*¹⁵. Si tratta di centri di aggregazione che fanno da riferimento per le attività comunitarie. Ho avuto occasione di osservare la comunità murid e i suoi rituali «deterritorializzati» (Riccio 2006) presso la *Keur Serigne Touba* di San Nicola la Strada, piccolo comune in provincia di Caserta, tra il 2017 e il 2019. La struttura, un palazzo di tre piani con un ampio cortile al cui interno vi è una piccola moschea, è stata acquistata nel giugno 2013 grazie ai contributi dei fedeli e fa da riferimento per tutto

14 Tipo di assembramento specifico che, presso la confraternita murid nasce con le prime migrazioni interne in contesto urbano. Esistono diverse tipologie di *dahira* e differenti definizioni della loro natura statutaria. Per una disamina specifica del fenomeno si veda l'opera di Kadhim Syll (2016).

15 Letteralmente “Casa di Serigne Touba” ossia “Casa del Signore di Touba”, altro appellativo utilizzato per Cheikh Ahmadou Bamba.

il Sud Italia. Oltre alla celebrazione del Grand Magal, la dahira organizza eventi anche in occasione di feste musulmane come l'*Aid Al Adha*¹⁶, e accoglie periodicamente le guide spirituali che dal Senegal fanno visita alle comunità all'estero, i cosiddetti «Cheikh itineranti» (Bava 2003).

Rito deterritorializzato e vissuto migrante

Presso la struttura di San Nicola La Strada ho raccolto una serie di testimonianze che forniscono indicazioni preziose sul rapporto trasformativo fra rito e mito e sulla questione iniziale riguardante la funzione storica di quest'ultimo che nel contesto diasporico trova ancora terreno fertile per una nuova re-invenzione.

Prego ogni giorno e cerco di essere un buon musulmano in ogni aspetto della mia vita anche se sono lontano dal Senegal. Non frequento spesso la dahira, durante l'anno quasi mai, però non mancherei mai al Magal. La sera, quando torno a casa mi sento più forte, più motivato ad affrontare la vita... l'esempio di Bamba aiuta tutta la sua comunità (intervista con l'autrice).

M.K. ha 29 anni ed è arrivato in Italia grazie a una borsa di studio universitaria circa cinque anni fa. Durante il Grand Magal 2018 a San Nicola La Strada, mi ha parlato del suo rapporto con la religione da quando ha lasciato il paese d'origine. Nello stesso contesto, C.M.F., 53 anni, mi parla del senso che per lui ha la celebrazione del Grand Magal:

Magari a te sembra strano che Cheikh Ahmadou Bamba vuole festeggiare il giorno della sua partenza e non il suo ritorno. Devi capire che senza l'esilio e le prove spirituali non c'è la Muridiyya. Stare lontano da casa non è facile per nessuno [...] ma sai, ci sono persone che hanno atteso anche per venti anni quello che altri hanno avuto in due. L'importante è non scoraggiarsi. *Ligey rekk moo woor*¹⁷ (A.D. 46 anni, intervista con l'autrice, Caserta 2018).

16 Si tratta della cosiddetta Festa del Sacrificio, la ricorrenza più importante nel calendario musulmano che celebra il patto di Abramo con Dio. Nell'Africa Ovest viene chiamata comunemente *Tabaski*.

17 Solo il lavoro paga, in wolof.

Tali testimonianze sono abbastanza “prototipiche” rispetto agli argomenti che ritornano nei discorsi dei miei interlocutori e ci aiutano a inquadrare un rapporto tra mito di fondazione e immaginario del singolo da un'altra prospettiva. In prima battuta, la storia di riscatto che ci racconta il Grand Magal può essere accostata al vissuto migrante che trova ispirazione nell'affrontare le difficoltà connesse alla lontananza da casa nel vissuto della propria guida spirituale e nel suo modo di affrontare l'esilio. Nelle diverse tappe che scandiscono la vicenda di Cheikh Ahmadou Bamba, possiamo leggere in filigrana il vissuto di chi si trova lontano dal familiare e dal “domestico” nella ricerca, volontaria o forzata, di riscatto in un Altrove. La visione del profeta Muhammad nella moschea di Darou Khoudouss corrisponde in un certo senso al singolo «canovaccio migratorio» (Costantini 2016). Tale visione fa da preludio all'incontro/scontro con l'alterità, rappresentata dal tribunale coloniale, e alle prove da affrontare nel corso della prigionia e dell'esilio. La parabola del santo si conclude con una vittoria che si manifesta sia nell'ordine mondano (il ritorno) che spirituale (la fondazione della Muridiyya). L'aspirazione al riscatto materiale e sociale, alla base della ricerca del migrante, trova un nuovo respiro e una nuova prospettiva declinata all'interno di un orizzonte mitico che permette di ritracciare il senso e il *telos* ultimo delle difficoltà vissute. A tale ridefinizione in chiave funzionale del mito, si accompagnano alcune tematiche dell'etica murid che ritornano nei discorsi dei miei interlocutori e nei sermoni degli Cheikh itineranti nel corso delle celebrazioni cui ho assistito. In primo luogo l'istituzionalizzazione del sacrificio e della pazienza che neutralizza la tensione agonistica tipica delle pratiche di alcune forme di profetismo che si trasferiscono anche nei contesti diasporici (Dozon 1995; Petrarca 2000) ed è propedeutica anche al mantenimento della comunità all'interno di una società di approdo. Altro elemento fondante nell'etica murid è la santificazione del lavoro, argomento che nel caso della diaspora ha una doppia valenza: per i cosiddetti migranti economici, l'impiego ha una funzione meramente strumentale finalizzata all'accumulo di capitale e all'invio delle rimesse (Sayad 1999). L'accettazione di lavori degradanti o comunque squalificanti rispetto alle proprie capacità viene vissuta in una nuova chiave visto che nell'etica murid non vi è distinzione di sorta fra il lavoro intellettuale o fisico (anche quest'ultimo considerato come una forma di “preghiera agita”). Dunque, oltre alla motivazione sociale forte analizzata da Sayad, si aggiunge una dimensione metafisica che permette di mantenere l'operatività del singolo e proietta su un orizzonte di senso il rapporto tra

desideri e mezzi per realizzarli. La partecipazione collettiva alla celebrazione del rito nel contesto della diaspora, il lavoro e le rimesse inviate a Touba e alla famiglia sotto forma di offerta, permettono al migrante di vivere, potremmo dire, in una doppia presenza¹⁸ che diviene sempre più caratteristica di diversi aspetti delle comunità transnazionali nell'epoca contemporanea (Riccio 2006; Riccio 2007).

Della doppia presenza e della crisi

La ridefinizione dello spazio del sacro attraverso il rito e l'ancoraggio alla dialettica centro/periferia (Touba-società di approdo) ci permette di leggere entro una griglia diversa il concetto di "doppia assenza" del migrante di Sayad: di fatto nel caso dei murid parliamo di una "doppia presenza" da un punto di vista *anche* simbolico oltre che materiale. Non un caso il rimando del termine "presenza" al lessico demartiniano: sulla scia degli studi dell'antropologo napoletano, se parliamo di presenza intesa come «esserci nel mondo», non possiamo non riferirci al corrispettivo rischio di crisi. La tensione legata alla dialettica continua tra individuo e mondo, individuo e storia, e la conseguente possibilità di "perdersi", viene addomesticata attraverso istituti relativi alla coscienza miticamente modellata. L'ordine simbolico «(mitico-rituale o civile) [è] atto a riprendere la crisi e a mutarla di segno ridischiudendo la valorizzazione» (de Martino 1977; p. 354) (intesa come orizzonte valoriale che incardina l'esserci nel mondo a un orizzonte di senso). Tra le diverse declinazioni delle situazioni esistenziali che portano con sé il rischio di crisi, celeberrima è la descrizione che troviamo nella raccolta *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Si tratta di un appunto di campo che ci racconta di un contadino lucano che nei pressi del paesino di Marcellinara, salito in auto con de Martino e la sua équipe al fine di dar loro indicazioni, mostra segni di smarrimento quando, dal suo orizzonte visuale sparisce il campanile. A tale episodio l'antropologo dedica una riflessione che lega inestricabilmente il valore simbolico del campanile e lo spazio entro il quale il contadino era abituato a riconoscere il suo familiare, il suo «orizzonte di domesticità»¹⁹. Sebbene non possiamo

18 Mi riferisco qui, per opposizione, al concetto di «doppia assenza» del migrante (Sayad 1999).

19 «La presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale,

sapere se sia o meno pretestuoso l'argomento del de Martino e come sarebbe stato collocato in un'opera compiuta (*La fine del mondo* è una raccolta di scritti preparatori edita postuma), ci offre un'ultima occasione di riflessione sulla base di una delle testimonianze più evocative raccolte. Durante il rito a San Nicola, un ragazzo molto giovane, mi dice:

I murid si riconoscono ovunque. Tutti noi riuniti qui oggi... *tutti non ci perdiamo come gli altri* in quelle storie... sai fumare, alcool... quelle cose da *toubab* (bianchi). La vita è dura e a volte vorresti farlo, ma poi la preghiera e la lezione di Bamba ti insegnano ad avere dignità. (C.A.D. 23 anni, intervista con l'autrice, Caserta 2017)

Se alla crisi della presenza si accompagna lo spaesamento legato alla perdita di un orizzonte (valoriale e spaziale) cui ancorare il proprio progetto esistenziale, il vissuto del migrante si presenta come una delle situazioni esistenziali massimamente critiche. L'importanza del mito nel contesto della diaspora è legato a doppio filo all'identità migrante in patria come nel contesto di approdo in un continuo rimando tra il luogo in cui ci si trova e lo sguardo rivolto verso Touba. Alcuni dei miei interlocutori hanno iniziato i loro discorsi premettendo di essere murid prima ancora che musulmani. Uno degli emblemi di Touba è il minareto più alto della sua moschea, chiamato dai fedeli *Lamp Fall*: come il campanile che segnava i confini fisici dell'orizzonte culturalizzato del contadino di Marcellinara, scandisce il passo del suo essere nel mondo per ogni fedele murid.

Conclusioni

Ritornando dunque alla nostra domanda iniziale su cosa ha permesso a una realtà così eterogenea di mantenere un'identità unica possiamo individuare come fattore di successo la fluidità del suo orizzonte mitico in un'accezione particolare. La fluidità estrema delle strutture confreriche si traduce, ad ogni epoca, in un orizzonte mitico-rituale fluido ma non liquido nell'accezione di Baumann (Baumann 1999). Tale scenario permette ai singoli e alla comunità di re-inventarsi e riconoscersi in una «grande narrazione post-moderna» (Lyotard 2014). Tirando le somme, nel Grand Magal celebrato

quando non vede più «il campanile di Marcellinara», quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare» (de Martino 1977: 480).

dalla diaspora senegalese, il confronto fra il rito vissuto dai singoli e il rito immaginato dalla comunità che guarda verso Touba, ci indica il terreno più fertile entro il quale osservare le nuove evoluzioni del mito fondativo. Nel caso del migrante murid il rischio di crisi irrisolvibile legato in particolare all'eterogeneità fra aspettative e realtà (Signorelli 2006) viene disinnescato attraverso l'etica del lavoro che mantiene l'operatività dell'esserci in un orizzonte di senso dato e ribadito nel mito fondativo inerente la parabola di Cheikh Bamba. La deterritorializzazione diviene spazio dell'invenzione (Appadurai 1996) di un nuovo esserci nel mondo che mantiene una sua identità unitaria grazie alla dialettica centro/periferia tra Touba e le celebrazioni deterritorializzate (Riccio 2007).

Bibliografia

- Appadurai A. 2001, *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris.
- Babou C.A. 2007, *Fighting the Greater Jhiad. Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*; trad. fr. *Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal*, Paris 2011.
- Bara Diop A. 1981, *La société wolof. Tradition et changement: les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris.
- Baumann S. 1999, *Liquid Modernity*, Cambridge.
- Bava S. 2003, "Les Cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyâra à Marseille", in *Anthropologie et Sociétés* 27, 1, pp. 149-166.
- Bava S. – Gueye C. 2001, "Le Grand Magal de Touba. Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme", in *Social Compass* 48, 3, pp. 421-438.
- Castagnone E. 2011, *Migranti per il co-sviluppo tra Italia e Senegal. Il caso dei Senegalesi a Torino e Provincia*, Roma.
- Copans J. 1970, *Histoire et structure de la confrérie mouride*, Paris.
- Costantini O. – Massa A. – Yazdani J., eds., 2016, *Chi, cosa. Rifugiati, Transnazionalismo e frontiere*, Roma.
- Coulon J. 1999, "The Grand Magal of Touba: a religious festival of the mourid brotherhood of Senegal", in *African Affairs* 98, 391, pp. 195-210.
- De Martino E. 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 2002.
- Dozon J.P. 1995, *La Cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris.

- Dozon J.P. 2010, "Ceci n'est pas une confrérie. Le métamorphoses de la muridiyya au Sénégal", in *Cahiers d'études africaines* 198, 2, pp. 857-879.
- Dozon J.P. 2012, *Saint-Louis du Sénégal. Palimpseste d'une ville*, Paris.
- Gueye C. 2002, *Touba. La capitale des Mourides*, Paris.
- Mbacké C.A.B. s.d., *Assirou Mahal Abrari*, Dakar.
- Mbacké K. 1998, "Impact de l'Islam sur la société sénégalaise", in *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 53, 4, pp. 530-556.
- Kingsbury K. 2018, *Le Grand Magal est un Carneval*, Alberta.
- Lo M. 2011, *Monographie sur l'impact socio-économique du Grand Magal de Touba au Sénégal*, Dakar.
- Lytard J.F. 1979, *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*; trad. it. *La condizione post-moderna: rapporto sul sapere*, Milano 2014.
- Marty P. 1917, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris.
- Mboup M. 2000, *Les sénégalais d'Italie: Émigrés, agents du changement social*, Paris.
- Monteil V. 1963, "Lat Dior, Damel du Kayor, et l'islamisation des Wolofs", in *Archives de sociologie des religions* 16, pp. 77-104.
- Napoli V. 2018, "La Caravane des Etudiants Mourides: une aventure ambiguë", in *L'Uomo, Società, Tradizione e Sviluppo* 2, pp. 35-56.
- Petrarca V. 2000, *Messia nero*, Palermo.
- Popovic A. – Veinstein G., eds., 1995, *Les Ordres mystiques dans l'Islam*, Paris.
- Riccio B. 2006, "«Transmigrants» mais pas «nomades». Transnationalisme mouride en Italie", in *Cahiers d'études africaines* 46, 181, pp. 95-114.
- Riccio B. 2007, "Toubab" e "vu cumprà": *transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Bologna.
- Sayad A. 1999, *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris.
- Samb A. 1969, "Touba et son magal", in *Bulletin de l'IFAN* xxxi, 3, pp. 733-753.
- Same Bousso A.R. 2012, *Etude sur l'impact religieux du Magal de Touba*, Touba.
- Signorelli A. 2006, *Migrazioni e incontri etnografici*, Palermo.
- Syll K. 2016, *Histoire generale des dahiras chez les Mourides*, Dakar.
- Tedeschi C. 1986, "Stuttura e mistica della confraternita muride", in *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente* 41, 1, pp. 107-116.

- Turner V. – Turner E. 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*;
trad. it. *Il pellegrinaggio*, Lecce 1997.
- Zadra D. 1974, “Nucleo intenzionale e mutamento socioculturale
nell’analisi di Clifford Geertz”, in *Studi di Sociologia* 12, 1, pp. 75-91.

From the non religion of ancestral Africa to the postmodern “No!” to religion

Michael Singleton

Catholic University of Lowain

Abstract

The Western understanding of human nature is far from being universally and univocally shared. This implies that supposedly identical transcultural traits such as religion as a sacred sphere intrinsically distinct from other domains noticeably the economic or the political are

just as ethnocentrically equivocal. Ethnographic evidence from ancestral Africa speaks as much about non-religious periods and peoples as sociological surveys now witness to the emergence of societies saying “No!” to the onto-theological religiosity in question.

Keywords

Pre-religion; Para-religion; Post-religion; The relational; Interlocution

«L’etnologo occidentale (o occidentalizzato) nell’atto del misurare guadagna coscienza della prigionia storica e dei limiti di impiego del proprio sistema di misura e si apre al compito di una riforma... delle stesse categorie di osservazione di cui dispone all’inizio della ricerca».

Ernesto de Martino, *La fine del mondo*

In 1969 I found myself amongst the WaKonongo in central Tanzania both as a Roman Catholic missionary and as an anthropologist. After completing a thesis on Teilhard de Chardin and Camus at the Pontifical Gregorian University in Rome, my superiors had sent me to study anthropology in Oxford. Though somewhat late in the apostolic day, their intention was to improve on the cultural gift wrapping of the one and only true supernatural Faith deposited by God (*depositum fidei*) in the

Bible. Far from leaving a clerical Charybdis for a secular Scylla, I found myself even more involved in the sympathetic study of religion. Not only did I have the good fortune to be appointed his assistant by Sir Edward Evans-Pritchard but the Institute he directed, partly staffed by catholic colleagues, was at the time focused on symbolic structures in general and “primitive religion” in particular. He himself, as he once told me, had been “shamed” into becoming a Catholic by his religiously monotheistic Nuer¹. The anthropological study of ecological and economic issues would only emerge from the wings to occupy center stage in the 1970s. This exordium describes in what paradigmatic state of mind I left for the field. The academic presuppositions of my Oxonian mentors chimed in with the basic tenets of the Roman Catholic theology I had received. The Fall had damaged but not destroyed human nature. This latter, organically and ontologically identical in all members of the species since Lucy and destined to remain so until the end of the world, had been endowed *ab ovo* with a certain number of transhistorical traits and transcultural constants. Cultures, from the prehistoric to the postmodern, from outer Mongolia and Lower Patagonia to China and India, represented mere accidental variations on substantially and significantly the same themes. Some cultural conditions had been or were still embryonically on the way towards modern civilization. Modernity which by an accident of history had emerged in the West somewhat paradoxically was the first culture to be essentially non-cultural. Whatever the grounds for the claim that a supernatural revelation made Christianity the only true religion, the West being as of now ever increasingly based on natural reason, it naturally represented the sole reasonable future for mankind itself. The cave art of Lascaux was a step in the direction of the Sistine Chapel and though present in Pygmy bands, political power was still inchoate both ideologically and institutionally. Other cultural dimensions could even go against the natural grain. Potlatch, the gratuitous destruction of property, had not been exactly the most profitable practice of Stone Age economics (Sahlins 1974) nor is continuing excision in keeping with fundamental human rights. Though religion was an innate feature of human nature distinct from other fundamental characteristics such as marriage,

1 The presence of a significant minority of practicing Catholics (including Mary Douglas) amongst English anthropologist had been remarked upon by Evans-Pritchard. His *Nuer Religion and Theories of Primitive Religion* and Lienhardt's *Divinity and Experience* took pride of place in tutorials.

polytheism was essentially (and not only by supernatural decree) just as unnatural as polygamy.

The pages which follow narrate how the ethnographic evidence got the better of this ethnocentric prejudice inducing a momentous paradigm shift in my understanding of what it takes to be human in general and what it means to be religious in particular. At first, still convinced that in the last analysis cultures (note the instinctive plural) must answer to the one universal and univocal nature of reality, I imagined that the material collected from my numerous African fields² represented no more than the outer leaves of a hardcore artichoke. By peeling them away, I fondly believed it would be possible and plausible to finally come across significantly and substantially the same transcultural constants – notably religion as naturally it was and should be. However, yielding to the pressure exercised by phenomena found in the field, it gradually dawned upon me that reality was an onion and consequently that by removing cultural leaves one comes ever closer not to any underlying universal truth but to nothing whatsoever. In less metaphorical words, everything of significant note being literally a “fabricated fact” (*factum* or an intra-cultural construct), both natural and the supernatural are ethnocentric illusions, induced by the program prevalent in western culture. In the absence of any such substantial thing as a universal, univocal human nature³ there can be no such culturally transcendent things as ecology and economics, politics and religion. There is something highly ambiguous in the term *Weltanschauung* or worldview in that it seems to imply there is only one world whose meaning is already objectively out there now for real for all cultures to see – provided they open their eyes and look in the right direction rather than through tinted spectacles or deforming lenses. Epistemologically speaking, it is far more exact to state that though all cultures have to do with more or less the same material world, each culture elaborates its own, dividing it out or categorizing it in keeping with the causes and criteria it considers circumstantially credible. If some of these meaningful worlds together with the distinct fields they carve out overlap on the edges, on closer inspection most reveal themselves to be

2 Apart from five years in Senegal, four in Tunisia and three in Tanzania, I have spent up to a year working in the Congo, Nigeria and Ethiopia not to mention lengthy missions in Mauretania, Mali, Niger, Chad, Benin, Botswana.

3 Cf. Singleton 2012 and 2016 (pp. 267-307).

incompressible and on occasion incompatible with others⁴. This means that starting out, synchronically or diachronically, on an intercultural exploratory safari from what my culture has conventionally but not arbitrarily understood as “religion”, not only does this religion become less and less religious in neighboring cultures but there arises a threshold in historical time and social space beyond which there can no longer be any point in speaking even residually or minimally of religion (not so much “properly so called” as simply “called by me”) since something other makes its presence felt.

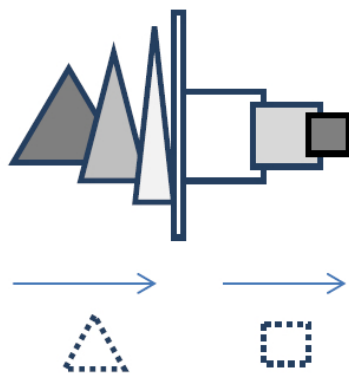


Fig. 1

Starting off (as from an *analogia tum princeps*) with religion as triangularly defined according to the two pillars, Greco-Latin and Judeo-Christian, of western tradition, *dīn* or the religion of an Islamic triangle is already significantly other (no dichotomy between Church and State, nothing as mysterious as the Trinity or the incarnation in koranic belief, ceremonies but not sacraments, officials but not priests...) and even less recognizable in Hinduism. Though it cannot be decided on *a priori* criteria, there comes an empirical point along this purely descriptive inventory (in no way does the schema imply that Christianity is supernaturally superior to purely natural religions) beyond which little or nothing being left of religion as initially defined some radically other definition of the

4 Hence the eloquently plural titles given by Consigliereto 2014a and 2014b, to the second of which I contributed a chapter: “Fuoriniente!” pp. 207-230.

religious or better still recourse to an alternative term becomes the only phenomenologically plausible option. This clearly is the case in the dark grey square of Buddhism which sees itself as beyond each and every historical religion and to my mind is already the case (as will be illustrated by the instances detailed in this article) of the beliefs and behavior of pre-colonial Africa. Though singular triangles such as the three monotheistic religions are irreducible to each other, for taxonomic purposes it is possible to create a lowest common denominator category (which in no way should be understood as a quintessential definition of religion as such) so as to contrast this skeletal triangle with its equally residual square counterpart.

If any anthropologist should have known what religion implied both theoretically and practically it was the fully-fledged (if not fully paid!) religious I once was. However, the more I got to know the WaKonongo, the more I had to keep qualifying my initial definition of religion. Their ancestors had possessed little or no idea of what my neo-thomistic professors had given me to understand as constituting the onto-theological nature of God and the Devil; without being particularly amoral or even less immoral, they had no inkling of what I took to be the immaterial, immortal soul and sin (especially sexual!) as offensive to the divine: as authentic nomads living above all in and for the present, they had never asked the questions which spring to the sedentary mind about the absolute Beginning and the heavenly or infernal end of the world; they knew of professionals such as elephants hunters, iron workers or *wagangas*⁵ who consecrated their respective callings with ceremony but had never known the equivalent of our specialists in the sacred rituals of sacrifice.

Faced then with the ever increasing absence of what I had expected to be at least implicitly there but as yet unprepared to admit the manifest presence of something quite other, I initially imagined that this stripping away of accidental appearances or purely cultural aspects would bring me ever closer to a quintessential understanding of religion as such, as an archetypal reality, intrinsically independent of any of its socio-historical avatars. In the end, however, choosing to heed the message emanating

5 Best translated as “remedial clairvoyants” and not as “witch-doctors” nor even as the “primitive healers” ethnocentrically not to say ethnocidally identified as the amateur precursors of present day professional practitioners of that supposedly one and only true-medicine which in actual sociohistoric fact is the ethno-medicine of the tribal West (Singleton 2006).

explicitly from the empirical evidence, rather than squeezing my material into the speculative straitjacket of a somewhat decadent scholasticism, I began to realize that the WaKonongo in particular and ancestral Africa in general far from having substantially the same religion as I, had lived full and satisfactory lives according to something quite other. Worse or better still (in keeping with what you believe!), I came to accept that in their unwitting hands my “catholic” religion had died that “death of a thousand qualifications” which had already led more than one theologian to do theology without God (Flew 1955, p. 97). Paradoxically, though theologians have given up belief in God, anthropologists still seem to believe in the existence of Man. In the same way De Martino (2002, p. 172) felt there was no sense in speaking about the “world” of mental illness since the mentally ill denied the existence of any world, I came to feel it would be a denial of the “facts” (i.e. of the factualizations realized by Africans) to talk even analogically of African religion. From the data responsible for this paradigm shift, I have selected here three particularly eloquent instances: a traumatic encounter with Smallpox, the down to earth dealing with the possessed and the ceremonial respect for senior citizens (dead or alive).

Smallpox in person

Shortly after 1900, three young WaBungu were out minding goats at the southern end of Lake Rukwa, an offshoot of Lake Tanganyika. There, they were suddenly chanced by a repugnant old man who rebuked the eldest boy for not having given him personally the tobacco he had requested. Mumbling threats, the tramp went on his way. Shortly after this disagreeable and worrying incident, a neighbor known to the children passed by. Though he had not come across the old man he had just experienced an equally surprising incident. A young man carrying a bale of cloth had asked to be shown where he could cross the river but after leading the way when the villager turned round to point out the ford the stranger had disappeared from sight. As within days a smallpox epidemic struck the community hard. People said that the boys had encountered Smallpox in person.

Jusufu Kaswai, the catechist who consigned an account in Swahili of the event in a cahier requested by a catholic missionary, having been redeemed as a young slave by the mission and even sent to study for the priesthood in Germany, was more westernized than most of his Tanzanian contemporaries. Not surprisingly, writing for Europeans on the eve

of the First World War, he instinctively heads the section with a typically abstract, anonymous expression: *Ugongwawa Ndui* – “The Sickness of Smallpox”. Yet with surprisingly ethnographic acumen, his opening phrase echoes what his “pagan” WaBungu informants had told him: that Smallpox was a person (*Ndui nimtu*).

This apparently insignificant phrase speaks volumes about the beliefs and behavior of an ancestral world once widespread throughout the African continent and which was to be wrongly identified by expatriate observers with the domain their tradition had separated out as being essentially religious. *Ndui ni mtu*: the phrase was to me what his bath had been to Archimedes and an apple to Newton, namely a seemingly innocuous occurrence but which sparked of an intuition bearing on a fact of monumentally momentous import. In a nutshell, in the absence of everything I understood as belonging to an exclusively religious realm, Africans had been content to interact with slightly more than human interlocutors with an eye to promoting their common interests. (Here as elsewhere in our text “human” should be understood according to any given local anthropo-logic.) Hence the title given to an article on the issue: “Speaking to the Ancestors: Religion as Interlocutory Interaction” (Singleton 2009).

It is crucial to realize that Kaswai and his WaBungu informants had at their disposition alternative terms. Some such as the Swahili *robo* or *satani* were of Semitic origin being used recently in the region first by Muslims then by Christians to refer to “spirits” – be they good (angels and the Holy Spirit) or evil (demons and the Devil). Others such as *miungu*, *mapapo*, *migabo* or *mizimu* were more traditional. Europeans not only translated them respectively by “divinities”, “spirits” and “ghosts”, but imputed at least systematic and doctrinal distinctions to their native informants. These latter, however, were primarily concerned with what should be done rather than thought. They were consequently even less interested in scholastic niceties than their common sense counterparts in the West prepared in dire straits to pray to anyone for assistance, God or His Mother, angels or saints, provided they came up with a solution.

That *mtu* was spontaneously chosen in preference to other designations is highly significant of what the WaBungu took for granted was going forward during what we would deem to be an epidemic. The Bantu word *mtu* is usually translated as “man”. However it only means a male as distinct from a female (*mtu wa kike*) when *wadume* is added. In its general form *u-muntu* has been mistakenly taken by the occasional ab-

strictly minded intellectual, expatriate or native, for the implicit equivalent of our Mankind or worse still the “human nature” of our perennial philosophers. In my experience, villagers rarely had recourse to the generalizing prefix “u-”. When they did so it was in a provisionally heuristic context: “because of the distance I can’t yet make out whether it is a human (*umuntu*) or an animal”, “I’m on my way to the diviner who will put a name on the witch (*mlozi*) whose witchcraft (*ulozi*) is causing my misfortune”. A less ambiguous translation of *mtu* would be “a person”. None the less, so as to avoid the substantial solipsism still lingering in the air around the term (*ego* as being *essentially* itself before eventually entering into accidental relationships with someone or something other) and to espouse closely its indigenous usage, it would be far more exact to render the word by “intentional individuality”. Smallpox encountered as *mtu* by the actors in question was in no way what an earlier generation of expatriates severally imagined it to be. For the Christian theologian *ndui* was a pure or rather in this case an impure spirit created as an independently existing being by God but bent on a diabolic manipulation of a natural phenomenon. For the philosopher, *ndui* represented an imaginative intimation of the existence of disincarnate, immaterial and consequently immortal entities. For the ethnologist or historian of religion *ndui* was a nature spirit, a poetic but puerile personalization of an epidemic in the same religious or divinized league as the God of Thunder or the Lord of the Animals. All such scholastic or scholarly lucubrations could not be farther from what those most involved had manifestly experienced and clearly expressed: a precisely dated and highly localized encounter with death and disease “personified” (*persona+facere*) for the occasion as an interlocutor endowed with that strict minimum of understanding and (good)will conducive to the negotiation of a satisfactory solution to the issue at hand.

To the orthodox Christian way of thinking, no matter what popular religion might have made of true religion, angels and demons exist in a spiritual world of their own occasionally impinging, for good or for evil, here below until the Final Day of Reckoning when the saved, promoted to a quasi-angelic status, will contemplate the Godhead for all eternity. In the absence of anything like articles of faith bearing on the permanent existence of such extraterrestrial religious beings, the WaBungu behaved as occasions arose and required.

Surmising he might have known Kaswai, whose biography I sought to reconstitute, in the autumn of 1972 I paid a visit to MweneKarlo

(Charles), the nonagenarian chief of the WaBungu. Not only had he been catechized by Jusufu but on reading to him the latter’s account on Smallpox, the venerable old man excitedly exclaimed: “But it’s me! I was the one my elder brother obliged to take tobacco to Ndui!”. Suitably impressed by my interest in “tribal” lore, Karolo allowed me to copy from a dog-eared notebook information about how the WaBungu had been wont to persuade Smallpox to move on elsewhere. Those who had survived his unwanted attentions went to a crossroad on the outskirts of the village where they put their hands on a hen which they then offered to Ndui entreating him to leave in the direction of a neighboring settlement (Singleton 2009).

Other than describing this remedial step there was nothing in Karolo’s account about what Ndui might itself be. From experience I knew that if I had interrogated him on this score, out of politeness or knowing I intended to write an article for *Civiltà e religioni*, he would have come up with a metaphorical answer to the kind of metaphysical question he had never thought worthwhile asking himself. That Ndui after appearing as an old man some minutes later took on the semblance of young traveller would have puzzled neither the lads nor their parents. Enquiring about the looks, function and nature of Katabi and Limdimi (to mention other ancestral interlocutors occupying the same niche⁶ as Ndui and indeed sometimes blamed too for smallpox), I received contradictory replies. Some WaKonongo said they were male, black, tall and one footed while others opted for female, small, white and hairy. I at first put the confusion down to the fact that thanks to a massive conversion to Christianity they had gone out of fashion. After entertaining for a while the hope of at least being able to establish their original quintessential character I realized this too was a wild goose chase. The reader is no closer at the last than at the first of Jeanmaire’s 500 pages (1951) to knowing essentially who Dionysus was and what exactly he was for. The ambivalence of ancient Greek “gods and goddesses” – Venus patron of love and war – scandalized traditional Catholic theologians for whom despite their diversity the apparitions of the Virgin were all of one and the same Mother of God. Like most “pagans”, primitive or civilized, being first and foremost concerned with what “spirits”

6 Described somewhat ethnocentrically as “territorial” by specialists (Werbner 1977) since authorities in Africa had been more concerned with ruling people than with delimiting regions.

could do as well as what to do with them, the WaBungu, the WaKonongo and their continent-wide consorts never really wondered what they might happen to be when not impacting on human affairs. As “animists” programmed to treat with things as with persons, what counted first and last was coming to some mutually satisfactory agreement with para-human partners. The rest being of little or no vital importance was left to individual opinion or to the metaphysical musings of the odd marginal mutant such as those attributed by Griaule (1965) to Ogotemmel.

Dealing with the possessed: profane adoricism versus religious exorcism

After having been hard hit by the fighting of the First World War in East Africa and the Spanish flu which followed, the WaKonongo were more than decimated by a sleeping sickness epidemic in the early 1920s. I consequently intended to focus my research around the shattering impact of these traumatic events on their beliefs and behavior. It soon became apparent, however, that the horrendous happenings which would have shaken the will to live of less optimistically resilient peoples had run off the backs of the WaKonongo like water on a duck's. What most concerned my neighbors in Mapili (a widely dispersed hamlet on the cutting edge of the ever expanding *kiwanja* or clearing where the WaKonongo had been prophylactically grouped by the British administration in the late 1920s) was the fact that half of the time half of the womenfolk were possessed by *majini* and *mashetani*. Originating in the world of the Swahili, these “spirits” had little to do in Ukonongo with Islam and nothing to do with interreligious tension. The beginning of this phenomenon, concentrated in our section of the *kiwanja*, was largely due to the presence in Mapili of WaKamando, our resident adoracist. The reader will find the biography of this remarkable woman detailed in my latest book on the spirit and spirits of the WaKonongo (2019). What counts here is her claim that in assisting the possessed (of whom a handful resided in her homestead – the smartest in Mapili), she was merely doing a “good job of work” and was not illegitimately involved in the religious exorcism of the demons supposedly revealed in the Bible.

The phrase in inverted commas is my translation of her adamant insistence on the fact that her therapeutic task had absolutely nothing to do with religion: *sio dini, ni kazi tu*. The wife of a former catechist (as a shopkeeper and successful bee keeper one of Mapili's most wealthy and respected el-

ders), Paskalia WaKamando had been excommunicated for dabbling in satanic practices by the local Tanzanian parish priest, Padili Antoni – the WaKonongo had converted massively to Catholicism in the early 1940s. He had already sacked her husband for taking a second spouse. Her being banned from the Church, far from rendering her protestation suspect, makes it all the more plausible. There being no word in Bantu languages for what they had in mind by “religion”, the missionaries as they had done when speaking of God, fell back on a Swahili term *dini* of Arabic origin. To pretend that the absence of a term for a thing in no way affects this latter’s presence would be to deny all that philosophers and linguists have said about words not only being things themselves but responsible for the birth of the realities about which they speak. Unless there be such a wondrous thing as Religion as an absolutely transcendent Reality, intrinsically independent of historical time and cultural space, what both WaKamando and her parish priest had in mind could only have been a watered-down version of that specifically scholastic understanding of religion dating from the heyday of Trent and neo-Thomism as taught until recently in Catholic seminaries and propagated in catechism classes.

Having been actively involved in over a hundred cases, I can only concur with WaKamando’s assertion that possession took place in a world light years away from that religious realm the Roman Catholic Church dogmatically believes to be under the sway of the Devil and his myriad minions. Even more aware than Paskalia and Padili Antoni (with both of whom I remained on friendly and familiar terms) of what the Middle Ages had meant metaphysically by an incarnation of Evil (for which there is little biblical evidence), I can firmly confirm that in dealing with the possessed I never once experienced the need to invoke the interfering presence of the Prince of Darkness. On the contrary, should the Devil of dogmatic belief have been the final cause of the phenomenon in which after Tanzania I was to find myself involved in fields as far apart as Ethiopia and Senegal, then one would have to conclude to his seemingly suicidal tendencies. For far from making things worse, the spirits with whom WaKamando (and at times myself) negotiated, not only made for their victims satisfactory social (re)integration but even contributed to changes for the better in human relationships as locally experienced.

In Mapili, the *majini* articulated the impact on individuals (mostly subalterns and hence females and the young) of social structures which as a result of modernization were becoming ever more unbearable. In so doing they contributed *ipso facto* to the activation of solutions which

I felt to be reasonable in that they did not exceed locally realistic expectations. The spirits, for example, sufficiently enabled women of Mapiili to take certain liberties with regards to traditional constraints but did not seek to emancipate them in view of that supposedly universal and univocal female nature (*Das ewige Frau*) which on closer inspection amounts to little more than womanhood as idealized by western bourgeoisie. Women in the developing countries do not automatically equate sexual distinctions with domineering discrimination (Alès – Barraud 2010). The spirits also intervened not so much to give all power to the solipsistic self of neoliberal individualism as to empower youth more equitably in intergenerational communication.

More concretely, during my initial participations in ceremonies destined to allow the spirits make themselves heard, apart from demanding that they in the person of their victims be given rice and chicken banquets of a Friday (a luxury reluctantly paid for by the husbands of the possessed), they requested permission to smoke in public (usually my Marlboros!) – something which Konongo women no longer felt fitting. More seriously to the point, I was to learn that the spirits encouraged jealous wives in a polygamous household to sink their differences and pull together against their stingy husbands; they pleaded on occasion for the right of young girls to the husbands of their choice rather than the candidates their parents had deemed suitable; they could also put pressure on men to provide their womenfolk with their due such as an annual new dress.

Not only as an agnostic socio-anthropologist but even as a theological nominalist intent on not multiplying explicative entities beyond what the ethnographic evidence required, WaKamando functioned significantly beyond our group psychotherapist but well below the exorcist canonically charged by Roman Catholicism to eject the Devil from the possessed. The psychotherapist instrumentalizes the group in the interests of the individual psyche whereas WaKamando not only worked with others during séances but sought to induce the spirits to contribute to community well-being. As an adoracist (to avail ourselves of de Heusch's neologism), she instinctively realized that abolishing the stressful situations responsible for possession was rarely called for. What was habitually required was enabling the stressed to better their lot on their own terms. Take the case, for instance, of tension between a first and second wife expressed by the latter's setting a *jini* on the former. A Catholic exorcist would not only strive to send the demon back to its infernal abode but

would even seek to send the second “wife” to packing back to the homestead she should never have left. An adorclist of WaKamando’s stature and experience, knowing full well that neither of the spouses nor even less the husband were averse to reaping the profits to be gained from polygamy, would have endeavored to calm the spirit down. But though having been enabled to overcome a potentially disruptive event, all concerned realistically recognized that if they did not continue to keep the peace, the situation not having been radically changed and rightly so, the spirit still lingering in the offing could make a vengeful come back. Adorcism being fundamentally anthropo-logical, it is neither a heretical dilution of supernatural demonism nor an unwarranted usurpation of the rights canonically reserved to ordained exorcists. Possession as managed by Africa’s ancestral adorclists had strictly nothing to do with religion strictly so called.

Ancestors as senior citizens

“Seeing is believing”... but only on two conditions. The first, that it does not mean the mind re-presenting to itself the reality of things as, on principle, they already substantially and significantly are for all to see. For knowing involves the elaboration of sensorial “givens” (*data*) into decisively meaningful “facts” (*facta*) by an individual incarnate in his body (*carne y hueso*) from moment to moment and continuously incorporated into his (in)formative socio-historic situation. The second, that the epistemological process of judging or more exactly believing⁷ “what is the case” be conjugated with concrete cultural choices. Some of these historical outlooks and options might overlap on the edges – the Renaissance impacted on the Reformation. Many of them however will be incompressible as when Buddhists rightly refuse to be classified as religious. Amongst our reasons for refusing to universalize a definition of religion is that in most African cultures there is no way of distinguishing let alone of opposing faith and knowledge in the way western Christianity does. As Lévi-Strauss said, there has been nothing more scientific than “*savage thought*” (1962). Having disembarked among the WaKon-

7 For further discussion of this fundamental issue cf. Singleton 2015 and especially the work of Needham (1972) remarkable at once for its ethnological thickness and its epistemological acumen.

ongo with a cahier for notes on (empirical) knowhow and another for (traditional) beliefs, it was only on my return from the field that I realized how in speaking of the use of fertilizers and the need to protect crops from pests manipulated by sorcerers they used one and the same verb *kujua* “to know that...” manure and “magic” are equally effective. They could of course express degrees of certainty but, as the first missionaries recognized, to express what Christianity meant by “faith” and believing in its revealed mysteries, recourse to the arabo-swahili verb *kusadiki* was necessary.

So called (but wrongly so!) “ancestor worship” provides an eloquent example of the incredible gap that can open up between seeing and believing. The fact that this chasm could be unbridgeable does not worry Protestant theologians for whom faith as a divinely dispensed gift is fundamentally blind. Consequently, its tenets having nothing to do with anything the mind, radically ruined since the Fall, can concoct by way of religion. For the catholic tradition, natural reasons for believing (*rationes credenda*) can be given for even the most supernaturally mysterious of beliefs such as St Augustine’s invoking three leaved clover in support of the Trinity. To the extent that God’s grace was needed to cross the threshold between natural religion and supernatural revelation it remained a great leap forward for mankind. However, in human terms it was a simple step in the direction already taken.

Unfortunately, however, the first generations of Catholic missionaries in designating what they saw Africans doing as “ancestor worship” were seeing something which ethnographically speaking was simply not there. They were not the only expatriates to mistake their religious illusions for anthropological reality. From the outset, western explorers of Africa, preprogrammed on the one hand by their classical culture to treat household “divinities” (the *diis manibus* or *lares* and *penates*) as religious figures and on the other by the onto-theology of their Judeo-Christian background, imagined that what on occasion they saw villagers perform amounted to a form of primitive religion centered around the spirits of the deceased. Had video cameras been available, they would have typically recorded the following scene: early in the morning, an elder can be seen emerging from his dwelling to pour drops of beer or depose morsels of food in a shard of pottery lodged in a miniaturized hut and accompanying his gestures with some kind of formal speech.



Fig. 2 A usually well-furnished row of ancestor lodges (deemed to be “shrines” by religiously prejudiced observers) outside a Nyamwezi dwelling on the northern edge of the Iwembere depression near Igogwé, central Tanzania (summer 1972).

Lay ethnographers spontaneously spoke of the village priest accomplishing a sacrificial offering to the spirits of the departed located in a sacred shrine – this religious ritual being accompanied by prayers of supplication for some cause or other. Ecclesiastical observers compounded this already religiously biased (f)actualization of the sensed data with even more excessively ethnocentric considerations. Their opinions were as polarized as had been those of the earliest Fathers of the Church with regard to pagan religion. The polemically motivated condemned in ancestor worship a diabolically inspired obfuscation of that primordial monotheism (*Urmonotheismus*) originally revealed (*Uoffenbarung*) to Adam and Eve. Its memory, they thought, still lingered on among the most primitive of men such as the Aborigines of Australia or the Pygmies of Africa. The more irenically minded discovered in ancestor worship stepping stones towards such dogmatic articles of faith as the immortal and immaterial soul’s eternal destiny (Hell or Heaven) some even saw therein a hint of the devotion to the Holy Souls of Purgatory or the intercessory mediation of the Saints with the Godhead. As of now this discovery is doubly suspect. On the one hand, those who seek usually find what they were looking for! Instigated by the desire to make explicit the implicit yearnings of saintly pagans⁸ for a supernatural confirmation of their

8 Daniélou’s canonizing pre-Christian pagans (1956) was but the tip of that missiological-iceberg (now melted away) which taking for granted that no-one could be saved outside

religious beliefs and behavior, the early ecclesiastical ethnographers rather than deduce what was there seem to have inquired by their intensely loaded questioning what was presupposed to be there. On the other, few contemporary Christians still believe in God and the soul (not to speak of Purgatory or saintly mediation) as the nineteenth century missionaries did.

In the eyes of anyone who has lived and worked in a pre-modern peasant community⁹, the “facts” of the matter are far removed from what Europeans first made of it. Coming from a culture where relevant know-how and consequently power and privilege was justifiably shifting from the outgoing to the incoming generation, the gerontocracy at the heart of Konongo society incommoded me. Given the demographically triangular configuration of pre-modern societies the elders were in a minority they sententiously monopolized and manipulated speech during the incessant village palavers and were automatically served the best during daily meals and first on frequent beer drinking occasions. Solemnly seated in the front row, it was only on my insistence that women and children were included in group photos – provided they stood behind or squatted in the wings. I once chanced upon some chocolate bars. But was discretely chided for having distributed them to young people rather than to local worthies.

of the Church made unwitting Catholics of all those who since Lucy and in good faith had not been formally baptized.

9 Though the Vatican had already put an end to the worker priest experiment, my superiors had allowed me in the late 1960s to test the possibility in Tanzania of a peasant priesthood partly because Nyerere had recommended that missionaries too earn their living by the sweat of their brow rather than behave as “bloodsucking parasites” (wanyonjagi) (1975). Since the issue illustrates our distinguishing in this present paper between three milieus (the pre- and the post- of the peculiarly religious) with their respective mentalities and mores, it is worth remarking that Rome was right for the wrong reasons. Superficially “right” because apart from the (con)fusion of a sacred specialist with a profane professional being something of a theological oxymoron, it was incongruously unproductive to put a specialist trained for seven years in the sacramentally sacred to work alongside manual laborers slaving away on the shop floor or in the fields. Fundamentally “wrong” because the somewhat anticlerical and antireligious layman from Nazareth would have found it impracticable to entrust the liberation of those alienated by dogmatic ideology and imprisoned in institutional straitjackets to minister ordained to maintain the status quo. One is not surprised to find that rather than seek to make the priestly order of things more popular amongst the “lower” laboring classes, many worker priests simply chose to put an end not only to the unjustified monopoly of the sacred by the clergy but ceased to worry about matters religious to involve themselves fully with more down to earth causes.

Intent, however, on making my living as the WaKonongo did, the sound Darwinian grounds for the unconditional respect towards their betters shown by the younger generation in general and womenfolk in particular soon became concretely apparent. Having to be taught where best to till and where game was likely to be found, needing to know how to behave socially in times pleasant and unpleasant, I was dependent upon elders for the sufficient supply of rain and game they had negotiated with their rightful owners whom they would soon be rejoining in the ancestral village. It soon became as clear to me as it was already blatantly obvious to all concerned, that our material, moral and metaphysical survival depended essentially and empirically on Mapili's senior citizens. In a nutshell: in rural Africa the older one grew the greater became one's public utility.

This simple fact of life and nothing else echoed the historical roots and provided the long lasting *raison d'être* of what was mistaken by many expatriates to be Primitive Religion in general and Ancestor Worship in particular. Fieldwork in the Kikwit region of the Congo during the late 1980s convinced me this was the case. If “ancestor worship” was there disappearing rapidly from the “religious” scene it was not because missionary monotheism had finally won out over superstitious if not satanic paganism. It was simply because the knowledge and hence the power to make ends meet profitably in the westernization of the world had shifted to the upcoming generation. Unfortunately but understandably this shift was proving as psychologically traumatic as it was socially disruptive.

To fathom why an institution (gerontocracy) which for centuries had made for the satisfactory and integrated survival of rural communities suddenly and sadly took a turn for the worse, we must start upstream with a statement of an anthropo-logical principle. On account of its acceptable consequences, the intrinsic asymmetry of *Homo hierarchicus* has constituted the accepted rule of human relations in most nonwestern societies whereas the utopian or rather atopian equality of *Homo aequalis occidentalis* represents a totally unrealistic exception. Downstream the real life flow of things often turns the acceptable into the unacceptable. Though there was time when it proved profitable for people to respect the divine right of kings, when it was in the interest of women to accept male supremacy, when the young reasonably yearned to replace but not overthrow their elders... Yet, *dura lex sed lex*, all times, the good together with the bad, come rightfully to an end.

At the heart of modernity lies a radical shift in the evaluation of the evolutionary flow. Before the advent of modern times the same, ideally,

should never become Other. For “primitives” and “civilized” alike, the best thing that could happen from moment to moment was that the perfect paradigms for belief and behavior established *in illo tempore primordiali* by embodiments of the symbolically supreme (the ancestors, cultural heroes, divine beings, God) be exactly repeated to the letter and not only reproduced in spirit. The worse thing that could happen to the world (as it usually did) was to find itself on a slippery slope, descending ever deeper into disastrous depths and a final dismal death from which with any luck it might be reborn to start the degenerative cycle all over again. With the birth of the modern world, an ever brighter future has become the foreseeable goal and even nostalgia a thing of the past. Progress is not only man-made but its resulting has sparked off a Grey Revolution aimed at solving the problem of redundancy and irrelevance experienced by ever younger senior citizens. In the West this identity crisis has been cushioned by the elderly organizing themselves into leisure and pressure groups. Geronticide no longer being customary and euthanasia still an option, a minimum of social security has been provided for those not able to put aside nest eggs for their old age.

Nothing of the sort existed in the communities I studied in the Congo. The elders were embittered by the lack of that privileged respect and prestigious sinecure of which they had dreamt while young. Fearing not without reason they would meet a miserable end, for lack of a better more feasible solution, they continued to lord it over the younger generation as if the wind had not changed in the latter’s favor. In the Africa I knew, in the absence of any pragmatically structured way beyond increasingly unmanageable intergenerational strife, socially unwholesome and even surreal “solutions” were gaining the upper hand. To avoid predatory parents, some young people fled to the towns or into sects while those stuck in their villages had recourse to witch hunters to calm what they believed to be the cannibalistic appetites of the ageing.

The enquiry we undertook being sponsored by the Jesuit University of Namur, some of the more missionary and development minded members of its steering committee concluded that what remained of “ancestor worship” constituted a socio-pathogenic structure and should therefore be ruthlessly removed thus freeing the energies and enthusiasm of the younger generation for the Christian and capitalistic future of the Congo. With all due respect I pointed out that conjugating liberation with liberalism without taking concrete steps to remedy the plight of the elderly, would be tantamount to social euthanasia. Whether they still saw sorcery

as resulting from a satanic pact, it is a fact that even the more innovative and enlightened missionaries in the region (Cambron et Delabie 2007) seem to have unconditionally taken sides with the young in the struggle against oppressive village notables aided and abetted by equally exacting pagan practitioners (*waganga*). Having participated in witchcraft trials and being myself suspected of sorcery “invited” to leave Tanzania by government authorities, I cannot insist too strongly that in my experience the whole issue in Africa, on the contrary to what happened in the West (not so much in the Dark Ages but during the Enlightenment), had absolutely nothing to do with religion. Konongo “sorcerers” (*wachawi* or *walozi*), far from being essentially and exclusively evil (as their western counterparts were on account of their being (con)fused with Satanism), were just as ambiguously ambivalent not only as Smallpox and consorts but as all actors in the public eye (such as chiefs) and potentially all human beings. During a meeting to launch our *ujamaa* or socialist village, no one raised an eyebrow when sorcerers were listed among the specialists such as smiths or hunters we would need to recruit. On the onset of the rains, seeing my young and progressive neighbor waste time on rethatching his roof when he could have been more profitably engaged in readying his cash crop, I proposed to procure him *mabati*, sheets of corrugated iron. He gladly concurred. Yet within minutes was back at my hut to inform me that the elders, jealous of his being the first to avail himself of *mabati*, would mysteriously send invisible hyenas by night to devour his wife and children. Reluctantly, he felt obliged to decline my offer. Nyerere took this very same reluctance to castigate ancestral superstitions as obstacles to development. It took centuries before Europe came up with state subsidized equivalents to medieval charity more or less able to cushion the catastrophic consequences of Calvinistic capitalism compounded by social Darwinism. In the absence of anything resembling the redistributive justice of the welfare state, belief in sorcery contributed to the social security of peoples such as the Wakonongo. Until everyone, elders included, are in a position to acquire *mabati* then, in the interest of the common good, no one will.

Returning to Kikwit, one thing was for sure: knowledge and power having become the prerogative of youth, thus forfeiting its empirical justification, “ancestor worship” had disappeared from the “religious” scene. This disappearance would not have been justified if its practice had centered on God and the soul. Irreverence going hand in hand with irrelevance, the dead in Africa will soon be as gone forever as our “dearly

departed”. None the less, it is important to remember that there had been a time when ancestors had been very much alive in village affairs and not merely in persistent memories. Not that these memories were particularly fond. There was as little love lost between immediate generations in village Africa as there had been in all societies such as those of Victorian England, where urban and rural patriarchs rule the roost, deciding, for instance, who will marry and who will inherit. I have rarely met anyone as movingly human as Jakobo Kasalama, my venerable host and mentor in Mapili. However, though a doting, gentle grandfather, his own sons and daughters being materially and morally dependent upon him, treated their father with that kind of deferent formality bordering on the instinctive obsequious politeness once reserved for dealings with aristocrats and archbishops or representatives of the liberal professions such as lawyers and doctors. This is not to say that konongo elders were a load of unjustifiably grumpy, peevisly demanding old fogeys! On the contrary, in keeping with the konongo ideal of the “perfect gentleman” (*mpole*), most behaved with dignified reserve and discrete decency. None the less, something must be said which most observers failed to mention. Namely that the interlocutors brought ceremoniously back from the ancestral village were those who had been particularly obstreperous, unpredictably temperamental and difficult to please in their old age. The fact that they alone and not all the departed (including women and children) were symbolically relogged in the homestead habitually answered to a diviner having deemed them responsible for the misfortune affecting their former lineage – such as crop failure or female sterility. It was as wise to relocate a complicated character as close as possible to a conciliatory hand as it had been to placate his whims while he was still physically around to curse you. If “ancestor worship” had been about individual immortality then logically there should have been as many “ancestor shrines” as there are tombstones in our cemeteries. Some “after lives” are more difficult to imagine than others and most give rise to thorny problems. Why do the souls of Christians already saved need to be finally reunited to their bodies when they profit as of now (individually for no collective and even less corporeal activities are foreseen in Heaven) from a beatific vision contemplated as passively as the television they once watched here below? How is it that though located in the above, light years away from the below, saints and even the divine itself, can readily return to make their presence felt on Earth? No such problems affected the ancestral village where the departed WaKonongo found themselves no worse nor no

better off than as before. Not only did the WaKonongo live in one world but the ancestral abode (sometime underground) was within walking distance of the village they had left behind. Though expatriates should have known better, since revealed authorities had forbidden them to wonder how the blessed passed their time in Heaven, they tended to harass their indigenous interlocutors with questions about what the departed did in the village to which they had returned. “Returned” because it was sometimes thought (though not as systematically as believers in reincarnation do) that they had come from it in the first place. Always ready to please (or to be left in peace!), their informants who had never really pondered over the issue, replied that the ancestors simply continued to live on essentially the same non-spiritual, non-religious and non-theocentric lines as they had pursued while still visibly alive.

To conclude where we began: a headman pouring drops of beer into a potsherd. In his mind the distinction between the living and the departed was a simple question of visibility and not of fundamental ontology. Consequently, the only difference he saw in offering beer to an ageing notable and to a recently removed senior citizen was just as purely pragmatic: it is not possible to offer beer to a returnee in physically the same way as it was before he left. He would have been surprised, not to say put out, on learning that for European she had performed two radically distinct acts. On the one hand, his respectfully proffering a calabash of beer to his betters before circulating it amongst commoners was seen by expatriates as answering to considerations of purely profane politeness. On the other, he had enacted basically the same ceremonial gesture it was deemed by expatriates to constitute something quite other: a sacrificial offering to an ancestral spirit now belonging to an exclusively religious world. Nothing could be farther not from the “facts of the matter” but from the thoughts the material data lend themselves to - immediately and manifestly so. Whatever the theologian might want to believe or the philosopher think should be the case, no one should avail himself more readily than the anthropologist to Occam’s razor. Factual meaning (“facts” from *facere*) is *made* from material givens (“data” from *dare*). When you can make sufficient and satisfactory sense by sticking close to what is obviously at stake why risk making nonsense of the empirical evidence? Our typical headman was not a pagan priest worshipping the spirits of his ancestors but a local authority celebrating seniority’s crucial role in the struggle for life – and who more symbolically senior than the recently departed not

yet absorbed into a nebulous ancestry? He was not enacting ritually religious beliefs in immaterial souls and divinized spirits but acting ceremoniously upon a vital necessity.

The real is relational but not necessarily religious

At some time then and somewhere between the Europe which saw and in part still sees itself as religiously Christian and the ancestral Africa, I came to know “religion” as a peculiar, sociohistoric solution to man’s “being and finding himself in a world” (*Dasein*) ceased to convincingly cover or coincide with the alternatives projected by the WaKonongo and their likes. In theory, leaning on one of the etymologies proposed for the term *religare* “being related or bound together”, a case could be made for ancestral Africa having been “religious” without really knowing it. However, to avoid ethnocentric confusion or enrolling others for a cause they explicitly ignored, it is preferable to limit the religious to a specific form of a more generic relational. With the emergence of existential phenomenology (Luijpen 1959), Western philosophy freed itself from that speculative straitjacket in which Aristotelian substantialism and Cartesian solipsism had imprisoned it for centuries indeed millennia. For Husserl & Co., the really real is no longer an essence eventually related by accident to something else nor is the self a purely spiritual subject desperately seeking to relate to objects such as its body, society or the world at large. From the ontological outset one cannot be conscious unless it be “conscious of someone or something” other than oneself. The fact that the individual is innately intentional or a “tending towards” (*in+tendere*) means that the real *is* intrinsically and initially dual (Marion 1997).

It so happens that “primitives” in general and Africans in particular have not only always been aware that the real *is* relational (or allological – “never the one without the other”, *allos*) but of the fact that it is always asymmetric. For the WaKonongo not even twins were equal – the first to appear being the elder of the two. This intrinsic inequality of the relational means that it can dwindle to next to nothing – as is schematization in the form of a spiral shows.

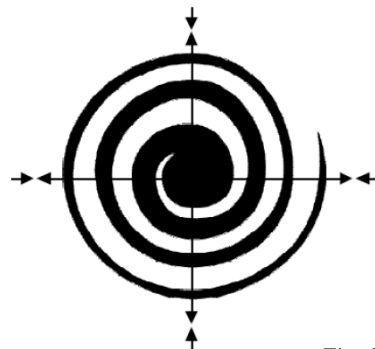


Fig. 3

Starting from the self at the center, his relations spiral decreasingly both quantitatively and qualitatively towards four extremes where to all practical as well as philosophically purposes they approach zero. From interacting closely and continuously with his family, less intensely and intimately with his neighborhood and even more occasionally and contractually with his nation, on the right the self has to do with the stranger with whom as a potential enemy he entertains no relations other than those where the winner takes all and the loser forfeits everything. On this same horizontal level limited to relationships with fellow human beings (according to the local definition of “being human”) at the left the self has to do with someone who in practice as well as in theory should figure amongst his closest and dearest but who in fact (as in the case when his mother offers him as the entry fee into a witches’ coven or when his friend stabs him in the back) proves to be even more unrelated than his worst enemy. Below and above the horizontal median, the self relates to what his culture esteems constituting the para-human (be it extra, infra or supra). The typical, neoliberal Western self not only reduces these lower circles to the status of the animal, vegetal and mineral but relates to them on purely contractual and self-interested terms. The animist, however, treats all “things” as if they were persons, as ends in themselves and not as God given (Gn 1.28) or specie-centric means (Kant). But for both there comes a point where the as yet unrelated outside impinges on the Inside. This Other is variously experienced as the “insolite”, the “inédit”, the uncanny, the (hiero)phanic of Eliade, the *Unheimlich* of Freud, the *Esgibt...* of Heidegger (translated as “il y a...” by Levinas) etc. “It” might be of no consequence and remain residually unrelated. However because evolution carries on regardless of human efforts to make the unfamiliar familiar it can prove to be of crucial importance positively (the appearance of a liberating prophet such as the man from Nazareth or a revolutionary genius such as Darwin) or negatively (the onslaught of an epidemic such AIDS or catastrophic climate change). More to our propos is what happens above the line since though basically relational it is usually but unduly telescoped by Western observers with the religious. Only if religion be defined as finding oneself in a network of reciprocal obligations with seemingly more than human interlocutors can these “superior” volutes be equated with religion. But as suggested it is phenomenologically more plausible to speak of them generically as “relational” reserving the term “religious” to that peculiar western and in particular Judeo-Christian enactment of ontological duality. Distinguishing religion as a subspecies of

the generic relational allows us to elaborate convincingly upon concrete data which clearly witness to the existence of the pre-, the para- and the post-religious rather than to the omnipresence of something substantially religious.

The first arc above the human is peopled by lineage ancestors. Each clan deals with its own as needs arise (to remedy female infertility or to induce a bumper harvest). Beyond this ceiling lies the ultimate horizon where reciprocally rewarding relations can take place. It is here that binding negotiations take place with such global personified issues as Smallpox, Game or the Rains – each independently in charge of its own domain and in no way related hierarchically and even less at the beck and call of a Supreme Being. Over this horizon relevant relations cease. Though mistakenly named as a *deus otiosus* it is here (that is to say in fact nowhere!) that the African High God is mistakenly located. For He, She or It being aniconic, without sacred places of worship or sacrificial priests and consequently beyond the reach of spirits let alone humans, is not so much almightily high above but infinitely removed from and indifferent to what goes on in the relational network. The extremes meet: a-theistic animism and the death of God theology, the Beyond Reach of MuKongo and the “Infini” of Levinas.

Completely out of range and totally unreliable, if “being symbolic” amounts to “being thrown together” (*syn+ballein*), then it is the Ancestors (especially those of the size and shape of Smallpox or the Lord of the Animals) who represent the relationally relevant supreme symbols of Africa and not the “High God” dear to historians of religion. These latter, if my thesis proves more concretely credible than theirs, will soon be either out of a job or will only survive, like classical scholars and medievalists, for as long as they can interest clients in a limited corpus of strictly religious texts. The object of their concern appeared on the relational scene long after the period during which people had managed quite well without religion. Though the man from Nazareth never intended to invent a new religion but to liberate his fellow countrymen from the alienating aspects of pharisaical and priestly religiosity, the religious faith which his followers founded has rightly been described as a religion to end all religions. With hindsight it was foreseeable that the linear understanding of time Christianity substituted for its long standing cyclical counterpart would one day emerge from its divine shell in a purely human shape. Though it has taken two thousand years to get there, few would deny that the world is, sooner or later, likely to follow the West into a post-religious era. The

concluding thrust of our paper is no more wantonly irreligious than that of de Martino (2002). Though he did not seem aware that even secular theologians, let alone free thinkers, were already reaching the same conclusion, he noted in the 1960s that religious myths and rituals (including those of Christianity) had outlived their historical usefulness given that humanity was increasingly taking its destiny into its own hands.

If we have spent time here in the company of the WaKonongo and their kind it is not only because in a sense they had already existed in a non-religious world but because in so doing they show the way forward. The relational as lived by them had been relatively binding but before or beyond the blind faith of religion. Their belief in Smallpox and the ancestors, in *majini* and *mashetani* was far more realistic and reasonable than the deleterious mythical mystification of the self religiously propagated by the apostles of neoliberal globalization and which culminates in such ambiguous aberrations as the selfie or the minimalistic universal allocation to the monadic, yellow jacketed consumer of latter-day capitalism. Unlike the egological champions of self-interested individualism such as a Rawls on the right or a Lordon on the left, they at least realized that the relational was allologically binding from the organic and ontological outset and not an accidental option. The Other, human or para-human, is not there to be prudently instrumentalized by me for my personal profit but weighs in on me from the word go as a fully-fledged partner. Amongst the unintentionally perverse side effects of Christianity, possibly the most promising of religions, has been its essentially egological identity or individualistic intent (Dumont 1977). No one but you yourself can save your soul. As in Heaven so too on Earth: spirituality is solipsist. The Church is just as much a chosen means of their salvation for the faithful as Society is at the contractual service of its citizens. For some peoples and during certain periods religiously relevant symbols could have made for a meaningful world in which to be safely and satisfactorily present. However, with the dawning of a secular age, this religious world is now beyond its best before date. Freed once again from its religious constraints, being simply what it positively promises, the post-religious enactors of the relational are no more anti-religion than were their ante-religious predecessors the WaKonongo.

Bibliography

- Alès C. – Barraud C., eds., 2001, *Sexe relatif ou sexe absolu? De la distinction du sexe dans les sociétés*, Paris.
- Cambron E. – Delabie D. 2007, *Ou veulent-ils en venir? Cheminements de communautés interclaniques en milieu coutumier*, Idiofa.
- Consigliere S. 2014a, *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*, Milano.
- Consigliere S., ed., 2014b, *Mondi multipli, vol. I-II*, Tricase.
- Daniélou J. 1956, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris.
- De Martino E. 1977, *La fine del mondo*, Torino, 2002.
- Dumont L. 1979, *Homo Aequalis*, Paris.
- Flew A. – Macintyre A., eds., 1955, *New Essays in Philosophical Theology*, London.
- Griaule M. 1965, *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemeli*, Paris.
- Jeanmaire H. 1951, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris.
- Lévi-Strauss Cl. 1962, *La Pensée Sauvage*, Paris.
- Luijpen W.A. 1959, *Existentiële Fenomenologie*, Utrecht.
- Marion J-L. 1997, *Etant donné*, Paris.
- Needham R. 1972, *Belief, Language and Experience*, Chicago.
- Singleton M. 1975, "Prêtre Ouvrier=Prêtre ujamaa", in *Spiritus* 61, pp. 427-436.
- Singleton M. 1976, "Smallpox in Person: Personification or Personalization (Africa)?", in *Anthropos* 71, 1/2, pp. 169-179.
- Singleton M. 1980, "Who's who in African Witchcraft?", in *Pro Mundi Vita. African Dossier* 12, Brussels, pp. 1-41.
- Singleton M. 2006, "L'ethnomédecine est-elle ethnocidaire?", in Pordié L., ed., *Panser le monde, penser les médecines*, Paris, pp. 53-68.
- Singleton M. 2009, "Speaking to the Ancestors: Religion as Interlocutory Interaction", in *Anthropos* 104, 2, pp. 311-332.
- Singleton M. 2012, *L'uomo che (non) verrà*, Udine.
- Singleton M. 2015, "From Worshipping Ancestors to Respecting Senior Citizens", in *Civilisations* 63, pp. 237-254.
- Singleton M. 2016, "L'Homme nouveau est arrivé!", in Mazzocchetti J. et al., eds., *Humanités réticulaires*, Louvain-la-Neuve, pp. 267-307
- Singleton M. 2019, *L'esprit et les esprits des WaKonongo*, Paris.
- Werbner R.P., ed., 1977, *Regional Cults*, London.

Il ruolo di Giuseppe Sapeto nella fase di avvio delle iniziative di evangelizzazione cattolica in Etiopia

Francesco Surdich

Università degli Studi di Genova

Abstract

The Lazarist Giuseppe Sapeto played a crucial role in the first stages of the Roman Catholic evangelization of Ethiopia since his arrival in Adua on May, 3rd 1838. The strategical outputs of his missionary activity are here

reconstructed by means of a close analysis of the correspondence exchanged with his Order and with the heads of the Congregation of Propaganda Fide until 1842, when he was temporary called back in Europe.

Keywords

Abyssinia; Roman Catholic evangelization; travel report

La prima spedizione in Abissinia

Appena fummo preposti al governo della Chiesa, intendemmo chiaramente che dovevamo spiegare una speciale sollecitudine per quel sacro compito che già, mentre facevamo parte del vostro amplissimo collegio, ci aveva spinti a *promuovere l'estensione del regno di Cristo*. Perciò, guardando questo sublime luogo, alla moltitudine delle genti sparse sotto ogni cielo e aprendo le viscere della carità verso tutti i popoli, anche contrarissimi, noi non trascurammo alcuna industria [...] affinché per mezzo della fede [...] ogni giorno, in più vaste regioni fosse lodato il nome del Signore¹.

Così, nel concistoro del 1838, Gregorio XVI annunciava un piano di rilancio dell'iniziativa missionaria della chiesa cattolica. Nello stesso anno, Giuseppe Sapeto giungeva ad Adua per esplorare la possibilità di avviare in quel territorio un'attività di evangelizzazione.

¹ Citato da Betti (1999: 5), corsivo aggiunto.

Il monaco camaldolese Bartolomeo Alberto (fra Mauro) Cappellari, salito al soglio pontificio nel 1831, avrebbe dedicato una continua attenzione all'impegno missionario, durante l'intero suo pontificato, aprendo numerose circoscrizioni ecclesiastiche, seminari per il clero indigeno, vicariati apostolici e diocesi in Cina, Indocina, Corea, Indonesia, Australia e in diversi paesi africani², strumenti fondamentali di amministrazione e di supervisione in aree geografiche lontane e di difficile controllo. Ma di questo progetto aveva cominciato a occuparsi già prima della sua ascesa al soglio pontificio, durante la sua permanenza, in qualità di prefetto al dicastero di Propaganda Fide (1826-1831), quando, valendosi dell'appoggio soprattutto dell'Opera della propagazione della fede di Lione animata da Pauline Jaricot³, emanazione di una fondazione istituita dai Padri della fede, creata nel 1822 e affiancata poi da numerose associazioni nazionali o regionali, cercò di arrestare la profonda recessione conosciuta dalle missioni tra la fine del Settecento e i primi due decenni dell'Ottocento anche per gli effetti della rivoluzione francese, col proposito di rilanciare e sostenere l'idea della "conquista della terra" a Cristo, auspicata con toni poetici e trasfigurati da François René de Chateaubriand nel quarto libro della quarta parte del *Génie du Christianisme*, una esaltante e colorita epopea delle missioni cristiane.

Dell'ambizioso progetto, stimolato anche dall'apertura al mondo occidentale della Cina, del Siam, dell'Indocina e del Giappone, pure l'evangelizzazione dei territori africani rappresentò un obiettivo fondamentale che si dipanò nel corso di un secolo attraverso una complessa strategia di intervento. Questa dovette tenere conto delle peculiari caratteristiche della realtà religiosa e culturale delle popolazioni coinvolte, oltre che dei problemi posti dai rapporti con le politiche coloniali e dei relativi obiet-

2 Questo pontefice, la cui statua nella Basilica di San Pietro lo raffigura mentre con la mano destra impugna il mondo e con la sinistra addita la croce, nel 1840 promulgò la *Probe Nostis*, la prima enciclica pontificia dedicata alle missioni, che può essere considerata il punto di partenza del rilancio dell'attività missionaria della Chiesa romana nell'età moderna.

3 L'attività di questa istituzione, per la cui importanza rimandiamo ai contributi di Baumont (1992) e Drevet (2004), ebbe una consistente cassa di risonanza negli *Annales de la Propagation de la Foi*, la più rappresentativa testimonianza dell'attività missionaria cattolica, che conobbero un'ampia diffusione, dal momento che dai 10.000 esemplari di tiratura del 1825 questa rivista passò ai 15.000-16.000 del 1830, quando l'autorevole *Revue des deux-mondes* aveva solo trecento abbonati, e ai ben 200.000 del 1860, di cui una metà stampati in lingue straniere.

tivi di esplorazione geografica e penetrazione commerciale perseguiti dalle nazioni europee, all'insegna della "missione civilizzatrice" ostentata e proclamata da tutte le forze in campo per alimentare a sostegno di questi obiettivi un diffuso consenso in grado di coagulare le più disparate posizioni, come ci dimostra la Conferenza geografica di Bruxelles voluta nel 1876 dal re del Belgio Leopoldo II per «aprire alla civiltà l'unica parte del globo in cui essa non è ancora penetrata» (Gaffuri 1996: 29).

Fra queste esperienze, che dovettero misurarsi con la forza religiosa di aspirazioni universalistiche promanata dal mondo islamico e con le molteplici e variegate tradizioni animistiche e con i culti pagani locali, oltre che tenere conto anche dei rapporti spesso conflittuali con le missioni protestanti, si collocano in primo piano le iniziative promosse e perseguite dai missionari della Congregation des Spiritains rinnovata nel 1848 da padre François Libermann, i quali operarono in un'area estremamente importante per la diplomazia francese, il Sudan occidentale, porta di accesso verso l'interno dell'Africa nera; quelle della Società delle Missioni Africane di Lione, fondata da monsignor Melchiorre Marion de Brésillac, che operò nell'area che si affaccia sul Golfo di Guinea; e quelle dei sacerdoti dell'Istituto Don Mazza di Verona, ai quali nel 1846 (a partire dal 1867 sarebbero subentrati i missionari diretti da Daniele Comboni) Gregorio XVI affidò l'Africa Centrale erigendo il relativo Vicariato apostolico, allora il più esteso di tutto il mondo cattolico con una superficie di oltre nove milioni di chilometri quadrati⁴.

Ne furono protagonisti in aree e tempi diversi giovani missionari che si lasciarono attrarre dal clima fervido dell'Ottocento, pervaso da quella che gli storici inglesi hanno chiamato *exploring mania*, connotata dal mito dell'ignoto e del mistero delle terre incognite e delle popolazioni sconosciute e dal conseguente desiderio di porsi in primo piano in quell'impresa che li poteva esaltare fino a mettere spesso in gioco la vita stessa⁵,

4 Metzler 2002.

5 "O Nigritia, o morte!" fu il motto di Daniele Comboni, sia pure inteso come appello alla necessità di "redimere" l'Africa e di conquistarla alla fede con le finalità e le strategie enunciate nel suo famoso *Piano per la rigenerazione dell'Africa*, redatto nel 1864, improntato al principio "salvare l'Africa con l'Africa" non attraverso la tecnica dell'*assalto* ma tramite un progressivo e concentrico *assedio* che doveva partire dalle zone periferiche del continente, «là dove l'africano vive e non si muta, e l'europeo opera e non soccombe», mediante la creazione di istituti di formazione nei quali si sarebbero forgiate le comunità di base, costituite da missionari africani in grado di entrare nell'interno (Gaffuri 1996: 26).

dovendo fare sempre i conti con difficili processi di adattamento e con ostacoli di tipo linguistico, il tutto riconducibile a un'etica missionaria per la quale evangelizzare era anche mettersi con convinzione al servizio dell'idea di progresso in senso europeo caratterizzata dalla fede nel progresso e nel trionfo della ragione, come attestano e confermano il diffuso riconoscimento loro tributato da un mondo (circoli scientifici, società geografiche, eminenti uomini politici delle cancellerie europee, potenti finanziatori, militari ed esploratori) proiettato alla conquista dell'Africa e della sua normalizzazione omologante.

Le prime di queste iniziative di evangelizzazione furono affidate ai missionari italiani in Etiopia⁶ ed ebbero inizio il 3 marzo 1838 con l'arrivo ad Adua, nel Tigrè, di Giuseppe Sapeto sulla cui attività, nonostante la modestia dei risultati ottenuti sul versante specificatamente religioso, abbiamo ritenuto opportuno soffermarci per il loro carattere pionieristico che anticipò alcune tematiche e problematiche affrontate pure dagli altri missionari soprattutto per quel che concerne l'attenzione per le tradizioni storiche e culturali e le lingue⁷ dei territori nelle quali operò, strumenti indispensabili in tutte le epoche e in tutte le situazioni per un'efficace attività di proselitismo e che in questo missionario suscitarono una particolare attenzione.

Questo sacerdote, nato il 27 aprile 1811 a Carcare (Savona), dopo aver compiuto i primi studi nelle Scuole Pie del suo paese, nell'ottobre 1829 era entrato nel seminario torinese della Congregazione dei missionari apostolici di S. Vincenzo de' Paoli (i padri Lazzaristi) per compiervi il noviziato e gli studi filosofici e teologici⁸. Presi i voti il 21 febbraio 1832, avendo chiesto con insistenza di essere destinato alle missioni estere, grazie al parere positivo di padre Marcantonio Durando, allora superiore della casa di Torino, partiva il 6 ottobre 1834, non ancora sacerdote, alla volta del collegio di Antura in Siria, che era stato aperto per l'istruzione dei fanciulli della Siria, dell'Egitto e di Cipro⁹.

Dopo che nell'ottobre 1835 il Vicario hierapolitano e delegato apostolico, monsignor Jean Baptiste Auvergne, lo riconobbe «*aptum et ido-*

6 Per un quadro esauriente di queste iniziative rimandiamo ai contributi di Coulbeaux (1929), Gimalac (1932), Betta (1955) e Villapadierna (1975).

7 Vedi Surdich 2009.

8 Sulla vita e sull'attività di Giuseppe Sapeto vedi le ricerche di Giacchero – Bisogni (1942) e Surdich (2005).

9 Vedi «*Annales de la Congrégation de la Mission*», 2, 1835: 178-184.

neum ad sacrum subdiaconatus ordinem», ammettendolo nell'ordine dei diaconi ed elevandolo all'ordine dei preti, ebbe modo di dedicarsi all'attività missionaria in diverse località dell'Asia Minore (Damasco, Tripoli di Siria, Sgorta, Edessa), imparare l'arabo, lingua nella quale predicherà alle popolazioni indigene, e studiare a fondo la letteratura e la storia orientale, compilando, a vantaggio dei missionari, un dizionario arabo-italiano e viceversa in due volumi in dodicesimo di circa trecento facciate ciascuno; nonché un *Prospetto della Palestina* e un'opera in arabo (*Idea generale delle sette orientali cattoliche, eretiche, scismatiche, dopo il grande scisma d'Oriente*)¹⁰.

A questi interessi, che continuerà a perseguire con passione per l'intero arco della sua esistenza, Sapeto accenna esplicitamente, sottolineandone l'importanza e il significato, in una lettera inviata da Tripoli di Siria l'11 gennaio 1837 al «Signor Cavaliere Giobattista Spotorno, Bibliotecario e professore di geografia nell'Università», un famoso erudito¹¹. In questo documento, che ci rivela lo scrupolo con cui fin dall'inizio si dedicò a questo genere di studi, di fondamentale importanza per comprendere il significato e la metodologia della sua attività di evangelizzazione, dopo aver fatto sapere di «essere capitato per felice disposizione della provvidenza in Siria, in mezzo a sfasciami e rimasugli miracolosi di città, e disegni, seminati di medaglie, iscrizioni, e piene della più celebri ricordanze» ed «essendo sul procinto di correre il paese dei Liri, degli Alessandri, dei Tolomei, e forse l'interno dell'Africa, paesi non troppo conosciuti, o male conosciuti», dichiarava di aver bisogno dell'opera dello Spotorno

onde trar profitto per me, e per la patria commune l'Italia, da questi viaggi e da tante rovine, ed ammassi di monumenti, da tante medaglie, inserzioni, geroglifici, e simboli, nascosti e semisepolti da questi rovesci di magnificenza, che ci attestano ed ammaestrano attorno a quei vecchissimi popoli e potentissimi, ai loro costumi, religioni, battaglie, e comandanti. Cosa come vede pia, e proficua, perché al lume di questi avanzi di antichità, si potranno trarre nuovi sostegni per

10 Archivio della Congregazione di Propaganda Fide (d'ora in poi indicato con la sigla A.C.P.F.), *Scritture Riferite nei Congressi. Etiopia, Arabia*, III, ff. 612 e sgg. Per l'interesse che Sapeto riservò sino alla fine della sua vita alle lingue etiopiche ed all'arabo che dal 1865 al 1890 insegnò nel Regio Istituto industriale-professionale e di Marina Mercantile della Provincia di Genova, v. Surdich 2009.

11 Morabito 1990.

meglio conoscere la storia di questi popoli, e di queste città, che sortiranno quasi fuori dalla loro polve piene e vigorose di nuovo spirito, e vecchia gloria, unica consolazione che rimane a' popoli tiranneggiati e governati da leggi e legislatori che hanno per principio di sempre distruggere e conbissare, e niente rilevare e risuscitare.

Nei due anni precedenti, infatti, si era «lambiccato il cervello» a decifrare delle iscrizioni greche, latine e arabe, che dopo averle lette gli erano sembrate chiare e comprensibili. Un'«opera soverchia e presuntuosa» per chi non era iniziato in questo tipo di studi, soprattutto in «un paese in cui mancano libri, e maestri per insegnare», che lo aveva indotto, a un certo punto, a limitarsi «a quel solo» che non gli sarebbe costato «così improba fatica», se non si fosse presentata «la nuova occasione di vedere nuove contrade e sparse ad ogni poco di questi mucchi d'antichità»:

La prego pertanto a volersi degnare di dirmi cosa ci vuole per fare un simile viaggio con profitto – dimostrando un apprezzabile scrupolo per come riteneva di doversi documentare per le sue iniziative odepatiche –, perché, ancorché in molti libri abbia letto come si deve viaggiare, veggio che sono ognora poco contento del viaggiare come ho letto, e benché molte cose vi aggiunga io ancora, dopo aver finito la mia visita ad un luogo, ad una tale città, mi accorgo di aver molte cose lasciate degne di essere osservate. Inoltre la prego di 4 cose: 1° a volermi favorire il suo opuscolo stampato in Savona sull'arte di interpretare ed imitare ecc... o altra opera, o mezzo, per intendere ricopiare trarre l'iscrizioni, medaglie etc. Mi è stato detto che recentemente si è trovato il modo di ritrarre sulla carta l'iscrizioni con un certo ordigno o in strumento, che applicato all'iscrizione segna sulla carta lo scritto. 2° Un metodo per conoscere a interpretare i geroglifici, simboli, emblemi nascosi sotto ai monumenti idoletti diavoli, e diavoloni eretti nell'alto Egitto. 3° Una nota, o un trattato per conoscere la forma del vestire, dell'armi (da battaglia, e gentilizie, o stemmi) delle diverse nazioni, e lor maniera particolare di fabbricare, per conoscere qual tempo, e da chi furono innalzati tanti magnifici monumenti. 4° Infine una lista dei re e mutazioni di governo si che si ebbero luogo nei sopraccennati, con una carta geografica, e geografia coi nomi antichi, e nuovi¹².

12 Archivio dell'Istituto Mazziniano di Genova, *Autografi e manoscritti*, cartella 119, n. 26276, lettera di Giuseppe Sapeto a Giovanni Battista Spotorno, 11 gennaio 1837.

Non essendo però riuscito a integrarsi nella comunità di Antura, decide di recarsi in Egitto, da dove intendeva proseguire alla volta dell'Abissinia, come chiedeva in una lettera inviata da Nazareth il 24 febbraio 1837 al prefetto della Congregazione de Propaganda Fide, che il 1° luglio gli rispose:

Sarebbe per questa S. C. come oggetto di vera consolazione se si aprisse una strada atta ad introdurre con frutto nell'Abissinia operai evangelici per ricondurne quel popolo nel grembo di Santa Chiesa. Nei tempi trascorsi ciò si è più volte tentato, ma sempre con infelice successo. Se S. V. ha delle vedute, e dei mezzi nelli quali possa fondarsi una qualche prudente speranza di un esito migliore, la S. C. non è contraria a darle il permesso di intraprendere quell'opera, e di fornirle delle facoltà necessarie per l'esercizio delle funzioni parrocchiali. Se ne attendono pertanto i di lei riscontri, e resto pregando il Sig.re che le conceda ogni bene¹³.

Giunto al Cairo, dove viene ospitato dai Francescani, Sapeto scrive a Marcantonio Durando, nominato nel frattempo visitatore della Provincia di Lombardia della Congregazione delle Missioni, una lettera nella quale chiedeva consigli su questa missione e un'altra lunga lettera anche alla Congregazione di Propaganda Fide per tracciare in maniera sintetica la storia della missione d'Abissinia e per segnalare le cause del suo declino, nonché le difficoltà per riattivarla, facendo presente che avrebbe avuto l'opportunità di viaggiare assieme ai fratelli Antoine (1810-1897) e Arnaud (1815-1893) d'Abbadie, famosi esploratori francesi, che stavano cercando di organizzare una spedizione scientifica. Nella stessa lettera chiedeva pure «facoltà più ampie che non concedono nelle patenti ordinarie di missionario» per poter esercitare il suo ministero facendo rilevare che l'Abissinia era «un paese pieno d'inconvenienti, e incomodissimo per dimandare volta per volta le necessarie facoltà di scioglierli»¹⁴.

Ricordiamo che l'ordine dei Lazzaristi, di cui faceva parte, aveva la sua casa madre a Parigi ed era tutelato e sovvenzionato dal governo francese, che in quel periodo aveva rivolto le sue attenzioni, in aperta concorrenza con la Gran Bretagna, anche all'Egitto e alla costa abissina, legando stret-

13 A.C.P.F., *Lettere e decreti*, 1837; anche in Pane 1949: 133.

14 Entrambe le lettere in A.C.P.F. *Scritture Riferite ai Congressi. Etiopia, Arabia*, III, ff. 629 e sgg.

tamente la penetrazione politica e commerciale a quella religiosa grazie anche all'appoggio della Congregazione di Propaganda Fide¹⁵. Come ha sottolineato Claudio M. Betti, l'arrivo del Lazzarista italiano «rappresentò una svolta nell'atteggiamento della Santa Sede nei confronti della situazione in Etiopia» dove la Chiesa cattolica «aveva più volte cercato di riportare la Chiesa scismatica etiopica all'unità con Roma», anche se «per diversi motivi, tra cui ultimo l'eccessivo disprezzo con cui avevano trattato con le autorità ecclesiastiche, i diversi missionari che si erano avvicendati in questo tentativo avevano portato a rovinosi insuccessi»¹⁶. La strategia di evangelizzazione si sarebbe quindi dovuta ispirare a due direttrici: una di resistenza nei confronti della Francia, cioè della potenza che, molto più delle altre, mirava a esercitare un'opera di protezione e di controllo su tutte le missioni cattoliche; l'altra di limitazione delle autonomie delle chiese orientali cattoliche attraverso un accentramento che doveva favorire la latinizzazione di quelle chiese, per quanto gelose della loro identità e dei loro riti perseguito soprattutto da Alessandro Barnabò, prima segretario della Congregazione di Propaganda Fide dal 1848 e poi prefetto dal 1856 al 1874.

Aggregato alla spedizione in qualità di cappellano, il 7 dicembre Sapeto partì alla volta di Massaua travestito da mercante levantino, facendo presente alla Congregazione:

Nessun altro interesse mi guida in Abissinia, se non forse quello di salvare me stesso salvando altrui, e se ne porterò da questa mia azione sdegno da parte loro¹⁷, e dispiacere, arò almeno la consolazione di null'aver tentato, che riguardo alla gloria di G. C. e alla salute dell'anime, e dopo un lungo e serio esame, e il consiglio d'uomini degni¹⁸.

Dopo essersi imbarcato sul Nilo a Bulacco, nei pressi del Cairo, intraprese coi suoi compagni un viaggio irto di pericoli e difficoltà di ogni genere da lui raccontato in numerose lettere inviate alla Congregazione di

15 Sulla presenza e l'attività della missione lazzarista in Etiopia vedi Eshete 1970 e O'Mahoney 2002.

16 Betti 1999: 57-58.

17 Si riferiva alla Congregazione di Propaganda Fide, con la quale i rapporti erano piuttosto tesi.

18 A.C.P.F., *Scritture Riferite nei Congressi. Etiopia, Arabia*, III, f. 598.

Propaganda Fede¹⁹, nel corso del quale vennero anche abbandonato dalle guide, arrivando ad Adua il secondo giorno di Quaresima, dove vennero fermati, sulle rive di un piccolo fiume, dai doganieri che volevano ispezionare i loro bagagli, perché gli Abissini erano diventati molto sospettosi da quando i protestanti avevano cominciato a costruire un edificio in terra che essi temevano potesse venire trasformato in una fortezza.

Il primo lunedì di Quaresima riescono a farsi ricevere, in una capanna coperta di paglia, dal nuovo sovrano del Tigré, Ubié, che aveva da poco strappato il trono a Kassaja, l'erede di Sabagadis, e che impone loro di presentarsi dieci giorni dopo al cospetto dell'abate (*alaqa*) di Adua per essere interrogati sulle loro intenzioni, entrando così per la prima volta in contatto con le autorità politiche e religiose locali e con le difficoltà con le quali avrebbe dovuto misurarsi:

Eravamo appena riposati dal viaggio che un mattino, giorno di Sabato e di mercato in Adoa, alcuni soldati entrarono nella catapecchia, dov'io dormiva per terra sopra una pelle di vacca, e con mal piglio mi trassero fuori in mezzo a una folla di popolazzo e ciurmaglia, che si faceva beffe di me. Giunto alla casa dell'Alaqa (capo) Kidana-Mariam, ed entrati nel cortile, io vidi circa duecento soldati far le viste di scagliare le lance. Sorrisi, tirai dritto, venni ad una stallaccia, dove il Governatore Aito Wassen, l'Alaqa Kidana-Mariam erano raccolti a concilio con altri 150 tra preti, monaci, Dabtara²⁰, e che so io. Fui fatto sedere per terra, e dimandato chi fossi, risposi, essere prete Italiano, Romano, Cattolico, alla quale risposta tutti fecero il ceffo, e tenni per fermo mi volessero di presente stendere morto²¹ (Sapeto 1857: 105-106).

19 Vedi Surdich 2006: 16-20.

20 Probabilmente questi ecclesiastici appartenevano alla setta detta *karra*, allora predominante nella provincia del Tigré, che non ammetteva in Cristo due nature, una divina e l'altra umana.

21 Di accoglienza favorevole da parte dei preti riuniti a concilio e della popolazione parla invece il Sapeto, sia in una lettera del 24 marzo al Durando, che contiene anche il resoconto dei colloqui-interrogatorio su problemi di natura dottrinale, che nei giorni successivi egli ebbe con due autorità religiose locali (Defar Gualo e Defar Mailo); sia in un'altra del 5 aprile a Michele Calvi, che si conservano negli archivi della Congrégation de la Mission di Parigi (d'ora in poi indicati con la sigla A.C.M.).

Ad Adua trovarono due missionari protestanti, appartenenti alla Curch Missionary Society insediata nel Tigré a partire dal 1830²², che «facevano fabbricare una chiesa per collegio», ma che, nonostante fossero «amati dal Re, e dai capi, tranne dall'Alaqa Kidana-Mariam» per l'aspra opposizione, prima religiosa e poi politica, della Chiesa copta, furono espulsi proprio poco dopo l'arrivo di Sapeto, secondo il quale «non avevano imparato nulla dall'esito dell'antica missione Cattolica»²³:

Io – precisa, rivendicando a suo merito una più prudente capacità di muoversi in quella difficile situazione – feci il contrario, e i miei convenevoli al Principe Ubié, che mi amò sempre, ed ai suoi consiglieri; ma mi tenni lontano dal troppo usare con loro, amai sempre meglio conversar co' preti, monaci e col popolo. *Mio primo pensiero fu di studiare le lingue*²⁴: fuggii le controversie, cercai guadagnarli la tolleranza, se non poteva l'amore di tutti. Visitai Aksum e le provincie del Tigré, la Santa Messa celebrai in segreto, per non levar rumore (Sapeto 1857: 106).

Quasi ogni giorno aveva incontri e conversazioni sulle questioni più importanti della fede con i *defteri* (una specie di leviti cantori o dottori da annoverare fra le persone più istruite in Abissinia) e le persone più influenti di Adua, che si dimostrarono convinti della sua dottrina, arrivando presto ad ammettere in Cristo una sola persona e due nature e

22 Questa iniziativa era stata preceduta di alcuni anni dalla nomina di un console inglese in Egitto, Hanry Salt, col compito di aprire la strada al commercio britannico e diffondere il cristianesimo in Abissinia. I due missionari erano Samuel Gobat e Christian Kugler, che, essendo di origine svizzera, provenivano da una tradizione calvinista. Ben più importante sarebbe stato Johann Ludwig Krapf, educato alla scuola di formazione di Basilea, al quale si deve la stesura di numerose traduzioni nelle lingue locali dei testi sacri ed anche l'elaborazione dei primi vocabolari in lingua oromo, un obiettivo al quale, come vedremo, si sarebbe dedicato con continuità e forte impegno anche Sapeto. Vedi Crumme 1972: 45-46.

23 Sempre nella lettera inviata il 24 marzo al Durando (A.C.M.) ricorda che «tous les prêtres in Adua et des pays circonvoisines, se rassemblerent comme à concile; il étaient entourés de plus de 200 lanciers, un foule de peuple était répandue par les terres de la Ville. On cita le Protestans à comparaitre, et après qu'ils eurent fait leur Profession de Foi, il leur fut intimé de se disposer à leur départ. A la nouvelle de la sentence, un cri frénétique de joie sorti de la bouche de la populace. Les Pretres en Baldaquin, Pivial, Etole, accompagnés de la Croix et des petites cloches, allaient en Procession par la Ville, où il se faisait d'horribles hurlements de joie».

24 Corsivo aggiunto, a sottolineare un obiettivo fondamentale di tutta l'attività del Sapeto.

la riconoscere l'importanza della Cattedra di san Pietro, anche se non volevano ricevere la nomina *dell'abuna* da Roma perché erano abituati a riceverla da Alessandria. In questo modo riuscì in poco tempo a far accettare la diffusione della dottrina cattolica, come cercò di mettere in evidenza in tutte le sue lettere di quel periodo, corredata di utili considerazioni sugli obiettivi da perseguire e sulle strategie da adottare, facendo continuamente la spola tra Adua e Axum²⁵:

Pure nel mese di giugno avea intorno a me una brigata d'amici, che entravano nell'opinione (non credevano ancora) delle due nature nel Cristo, e tenevano per capo della Chiesa il Sommo Pontefice Gregorio XVI. Con bei modi cercai di recarli a lasciarmi dir messa nella chiesa di Qedus Gabriel (San Gabriele), di cui era capo Alaqa Walda-Selassié, grande ammiratore della dottrina Cattolica. Ottenni, e il giorno del Corpo del Signore recatomi alla chiesa, celebrai la Santa Messa innanzi a un centinaio di persone, che s'erano dichiarate Cattoliche²⁶. Mi fu quindi lieve avere da loro una lettera di sottomissione esplicita al Santo Padre, cui fu portata dal Sig. Antonio d'Abadie di ritorno in Europa²⁷.

Intanto l'8 aprile aveva inviato la sua prima lettera a Propaganda Fide per far presenti le difficoltà che avrebbe dovuto incontrare e il modo di superarle, ricevendo il 13 settembre, assieme alle «opportune facoltà di

25 Vedi anche la lettera inviata da Sapeto a Michele Calvi il 25 luglio 1838 (A.C.M.).

26 Segnalando questi risultati da lui ottenuti a padre Durando in una lettera scritta a Massaua il 19 novembre 1838 (A.C.M.), così commentava: «La ressemblance de nos cérémonies avec les leurs, donne une haute estime pour notre sainte Religion, et ensuite je fus reconnu par toute la Ville pour un Pretre de Jesus Christ, chose extraordinaire pour un peuple aussi difficile à convaincre [...]. Deux autres Deftars ont embrassé le Catholicisme et me donnent beaucoup de consolations [...] ; toute leurs familles seront aussi catholiques. Ces heureux prémices seront je hespère suivis de beaucoup d'autres conversions, car un grand nombre me prie de leur enseigner la religion Catholique, mais en leur en parlant je sais très circonspect ; je crains de gâtes tout en voulant trop précipiter ; déjà quelques Prêtres se sont épouvantés, il ont tenu un conseil par rapport à moi, mais il ne trouvent pas le motif pour m'accuser, et tous les grands se montrent mes amis».

27 L'originale di questa lettera redatta in lingua etiopica su una pergamena, nella quale i sacerdoti etiopici si congratulavano «con sua Santità» di aver loro mandato «un Prete Romano, ch'abbia saputo colle sue parole, ed esempio» farli «rientrare nell'amore con il Capo della Chiesa», si conserva in A.C.P.F., *Scritture Riferite nei Congressi. Etiopia, Arabia*, III, f. 716. Di essa venne curata una traduzione da parte dello stesso Sapeto (Pane 1949: 137).

Missionario Apostolico», la notizia dell'imminente arrivo di altri missionari con questa risposta trasmessagli da monsignor Ignazio Cadolini, subentrato ad Angelo Mai che aveva ottenuto nel frattempo la porpora cardinalizia:

Il Santo Padre cui fu letto il di Lei ragguaglio ne è rimasto penetratissimo, benedice con pienezza di affetto codesta popolazione, e porge incessanti voti al Signore poiché a sì bello incominciamento i progressi corrispondano della Missione di Abissinia, che tanto gli è a cuore. Ei la conforta a non ristare del tutto adoperarsi per quel solo oggetto cui debbonsi rivolgere le apostoliche di lei fatiche, la conversione cioè delle anime, la dilatazione della Fede, e la gloria d'Iddio²⁸.

Molto più importante fu un'altra lettera inviata nuovamente a Propaganda Fide nel luglio 1838 perché in essa sintetizzò in questi termini lo stato della nuova missione, rivendicando i risultati che era già riuscito a ottenere:

1. Ho renduta la mia condizione di Cattolico Romano, se non prediletta almeno nel grado di stima che sono l'altre sette eretiche, quindi ho aperto il paese altre volte inaccessibile ai Missionari Cattolici, e con esso la speranza d'un esito abbondevole in frutti.
2. Secondo, ho fatto loro stimare il Romano Pontefice, e confessare che è il primo della Chiesa di Gesù Cristo, e quindi non lungi dall'udire i suoi comandi. E' vero che s'il Patriarca manda l'Abuna i miei affari incaglieranno, e sarò obbligato al silenzio per qualche tempo, ma sotto mano ho già così bene disposte le cose, ch'Ubiè non è lungi dal chiedere un Abuna Romano.
3. Mi venne fatto di dire la mia prima messa in una delle loro chiese: fatto sconosciuto da due secoli. Questo fatto ha dato tanta stima al mio nome, che mi permette delle forti parole contro i più temuti. Le mie cerimonie furono giudicate eccellenti, e non lontane dalle loro. Sta alla prudenza dei venturi missionari il progredire nelle mie trame. Vi sono dell'impresie, il cui buon esito, dice Bossuet, dipende dal carattere del popolo, e dalle circostanze, e dell'altre in cui dipende da uno solo. Una sola parola può perdere l'opera di più anni.

28 A.C.P.F., *Lettere e Decreti*, 1838, f. 1004.

4. Ho gettata la pietra fondamentale al Cattolicesimo, nella conversione di due persone tutte e due maritate, ch'indurranno certamente le loro famiglie a seguirle. Una lettera dei Preti della Chiesa di S. Gabriele è diretta al Papa, chiamandolo Capo della Chiesa.
5. Altre infinite coserelle ho disposto, ed ho tolto altri ostacoli piccoli in se stessi, ma nel complesso ben grandi, forse i soli, che sino adesso hanno fatto andare a monte la missione Etiopica.

Sottoponeva poi alla valutazione della Congregazione quello che intendeva fare all'arrivo dei nuovi missionari: 1) costruire una piccola chiesa in cui avrebbero potuto celebrare gli Abissini; 2) aprire gratuitamente una scuola con maestro abissino e parlare ai ragazzi di religione «senza pompa di istruzione formale, ma in forma di sollazzo [...] e cambiare poco a poco, certe credenze ridicole, e vane»; 3) estendere la missione in più regni (in Gondar, nel Goggiam, nello Scioa, tra i Galla e nel Nerea); mentre nel Tigré la missione avrebbe dovuto esserci, ma senza agire apertamente: «mi diano – scriveva – dei preti perfetti missionari, e dopo qualche tempo si conteranno più cattolici in Abissinia, ch'in Roma!»²⁹.

Oltre a prospettare a Propaganda Fide il suo operato e i progetti per il futuro, che auspicavano l'estensione della missione anche in Gondar, nel Goggiam, nello Scioa, tra i Galla e nel Nerea, Sapeto poneva anche numerose domande, esponendo ben diciannove dubbi di carattere teologico e liturgico relativi al rito etiopico³⁰:

1. Utrum circumcisio tolerari possit ante baptismum?
2. Utrum celebrari possit in altare, sive cum solo (tabut) arca, aut cathedra in Aethiopia adibita?
3. Utrum sacrificium celebrare licitum sit cum uno tantum lumine et uno linteamine?

29 A.C.P.F., *Scritture Originali Riferite nelle Congregazioni Generali*, vol. 955, 1839, ff. 363 e sgg.

30 Ma già l'8 aprile 1838 Sapeto aveva sostenuto che “la Sacra Congregazione non deve trovare inconveniente ch'i missionari si acconcino a vivere come naturali in quelle cose, ch'Ella può permettere, come il digiuno, le feste, ecc. e sarebbe più sicuro mezzo per riuscire nell'impresa, s'avessero le facultà di dir messa cogl'apparati della lor liturgia: soprattutto è indispensabile di dare la facultà ai detti missionari di concorrere alle loro funzioni, di pregare e di dir messa nelle loro chiese” (A.C.P.F., *Scritture Riferite nei Congressi. Etiopia, Arabia*, III, ff. 600 e sgg.).

4. Utrum sit materia sufficiens sanguinis vinum ab uvis siccis (vulgo zibibbo) compressum?
5. Utrum corpus confici possit sine ostia, sed cum esigua panis portiuncula?
6. Utrum Aethiopes romanam fidem amplexi sacramenta Eucharistiae et Confessionis a sacerdote haeretico su mere possint?
7. Utrum Sacerdos absolvi possit qui omnia catholicae fidei domata tenet, sed ea palam facere non audet, eo quod ipsum contemnant, et auditum non praebeant?
8. Utrum necessitas causa confessionem facere possim cum presbytero haeretico?
9. Utrum liceat matrimonium cum solemnitate peractum, sed uti mos est, sacerdote non adstante?
10. Utrum in casu apposito sic ligatus etiam uxorem lucere possit?
11. Utrum valium matrimonium diaconus ineat?
12. Utrum Sacerdos, morta uxore, aliam lucere possit?
13. Utrum qui recepit diaconatum ante decimum annum, ecclesiasticum ministerium valide liciteque perficiat?
14. Utrum catholicam religionem sectantibus cum haereticis in divinis comunicare, eorumque funerea comitari liceat?
15. Utrum dici possit sine erroris suspicione, nescio an S. Leo in Dioscori negatione peccaverit, qui forsitan virtutibus praecellebat, quamvis ecclesiastica istoria vitam adulterio, fornicatione, omicidio plenam dicat?
16. Utrum docere liceat Christum virum perfectum, et Deum perfectum esse, nulla de naturis mentione facta, aut dicere Christus naturam humanam habebat? Utique. Et divinam? Utique: sine consequentia: ergo in eo duae sunt naturae?
17. Utrum amitti possint tres in Cristo nativitates, termia in Jordano flumine pro gratiae aumento in sua humanitate intellecta?
18. Utrum indifferens sit dicere Christum Jesum in crucis patibulo a sua divinitate, et non a Spiritu Sancto unctum fuisse?
19. Utrum Missionarii pro sabato die feriam quartam ieiunare et regionis ieiuniis conformari possint?³¹.

31 A.C.P.F., *Acta*, 1839, ff. 135-182, dove sono contenute anche le risposte date il 17 giugno 1839 dalla Congregazione Generale di Propaganda; e *Scritture originali riferite nella Congregazione Generale*, vol. 955, ff. 363 e sgg. Vedi anche *Sacra Congregazione De Propaganda Fide. Ponente L'E.mo e R.mo Sign. Cardinale Giacomo Brignole. Ristretto con Nota d'Archivio Sopra varij dubbj proposti dal Sig. Sapeto Missionario in Abissinia (Giugno)*, MDCCCXXXIX (Streit – Dindinger 1952, xvii, 420, n. 6788).

Sempre secondo Sapeto i missionari in Abissinia non dovevano essere dotati solo di santità, scienza e prudenza, ma anche di molte facoltà, fra le quali egli sollecitò quelle di somministrare l'olio agli infermi, di conferire la Cresima, di consacrare l'altare (*tabut*) e di assolvere da tutti i peccati riservati al Papa per tutto il tempo che si sarebbe fermato in quel territorio. Sollecitava anche l'arrivo delle Figlie della Carità per assistere gli ammalati e i poveri; nonché di due bravi missionari, di cui uno avrebbe dovuto conoscere un po' di medicina; e, infine, richiesta utile a farci capire come intendeva catturare l'attenzione e l'adesione di coloro che doveva convertire e come li considerava, chiedeva anche tele e panni di ogni genere e colore, vasi sacri per le chiese e oggetti di ogni genere in grado di attirare la curiosità: chiedeva perfino una fisarmonica o un violone, una lanterna magica per il Re dello Scioa, fiammiferi in abbondanza, tre spade di cavalleria, qualche medaglia d'argento di S. Pietro, S. Paolo, S. Giorgio, ecc., qualche regalo per la Chiesa di S. Gabriele e il suo clero, che aveva scritto la lettera al papa³².

Oltre a mandare avanti l'attività di evangelizzazione e approfondire la conoscenza del geez, dell'amarico e del tigrino, nello stesso tempo, approfittando degli interessi francesi per il territorio abissino, cercò anche di alimentare e di mantenere buoni rapporti col governo francese, presentando nel 1839 al ras del Tigré, Ubié, allora accampato a Mariam-Sciawit, i viaggiatori (Teophile Lefebvre, A. Petit e Quartin-Dillon) inviati in Abissinia in missione scientifica dal Museo di Storia naturale di Parigi, e impegnandosi a favorire l'alleanza di Ubié col re di Francia, Luigi Filippo. Ad esso infatti, nel 1840, il ras abissino, che sollecitava l'invio di «artisti e meccanici pel suo stato» (Sapeto 1857: 108), si dichiarava disposto a cedere l'isola e la baia di Anfila e un buon tratto del litorale dalla Pianura del sale fino alle montagne nord-orientali, per fondare una colonia francese dotata di una scuola artigiana aperta agli Abissini, chiedendo in cambio la garanzia dell'indipendenza del Tigré e l'appoggio per favorirne lo sviluppo economico³³.

32 Questa lunga relazione fu portata a Roma da Antoine D'Abbadie (vedi anche A.C.M., lettera di Sapeto al Procuratore Generale della Congregazione di Propaganda Fide, Vito Guarini, in data 28 luglio 1838), che partì accompagnato da due Abissini e con due lettere di raccomandazione di Sapeto, rispettivamente per il Segretario e per il Prefetto di Propaganda Fide (A.C.P.E., *Scritture Riferite nei Congressi. Etiopia, Arabia*, III, ff. 614 e 616), nelle quali chiedeva di essere decorato, per riconoscenza, dell'ordine di S. Giorgio.

33 In questa circostanza Sapeto fece da interprete e contribuì al successo delle trattative

Non mancarono però le difficoltà e molti furono gli ostacoli da affrontare e superare, come lo stesso Sapeto faceva presente in un resoconto trasmesso a Propaganda Fide in cui cercava anche di ridimensionare il contributo dei fratelli D'Abbadie alla fondazione della missione cattolica in Abissinia, precisando di non aver avuto da loro «né consigli, né protezione, né conoscenza di lingue, né direzione di viaggio». Scriveva infatti di essere «povero, solo, malato, occupato a studiare le lingue, gli usi, le credenze del paese, senza offender nessuno, conversavo con i preti, i dottori, ed ero rispettato da tutti»³⁴, anche se al tempo stesso rassicurava i suoi superiori sui risultati della sua opera di evangelizzazione e sulle ulteriori prospettive che i successi già ottenuti avrebbero potuto aprire alla missione:

Dans Adua je n'ai d'ennemie que trois Blancs Arméniens Hérétiques, lesquels inventent contre moi tout ce qu'ils peuvent afin de me nuire; il disent que je suis plus à craindre que les Protestans parce que j'ai plus d'affabilité et que je suis aimé. Au reste les Gouverneurs, les Prêtres et les Deftars se montrent tous mes bons amis. J'ai écrits à la Propagande que dans le Tigré nous devons y être pour la forme, sans chercher autre chose qu'à ouvrir la porte [...], et de la pénétrer chez les Gallas. Les Chrétiens du Tigré sont trop faibles : une vintaine des principaux ont reconnu nos dogmes ; mais n'osent le manifester, parce que disent-ils personne ne le approuveraient [...]. Quant a [...] les Gallas il jest presque certain qu'avec la grâce de Dieu, il deviendront Catholiques. Un des Principaux de Gondar m'a fait écrire qu'il voudrait bien me voir avant de mourir. Les Religieux d'Aksum veulent a toute force que j'aïlle passés quelques mois avec eux ³⁵.

La missione sarebbe stata ben presto rinforzata con l'arrivo a Massaua, nell'ottobre 1839, di Luigi Montuori e soprattutto di Giustino De Jacobis, nominato Prefetto Apostolico "Ethiopiae, et finitarum regionum", che prese possesso della missione di Adua³⁶ (Sapeto venne designato a

traducendo infine in francese il testo del trattato stipulato nel 1840: vedi l'A.C.M., *Lettres Manuscrites de Mgr. De Jacobis*, II, ff. 162-163 e 423.

34 Vedi Giacchero-Bisogni (1942: 35-36) e A.C.M., *Lettres Manuscrites de Mgr. De Jacobis*, II, f. 423.

35 A.C.M., lettera inviata dal Sapeto da Adua il 3 giugno 1839 a padre Durand; e lettera inviata da Adua il 5 giugno al confratello Calvi.

36 Per l'attività di evangelizzazione di De Jacobis che, con brevi intervalli, sarebbe ri-

sua volta Vice prefetto con decreto del 15 giugno 1839 emanato dalla Congregazione di Propaganda Fide, dopo che il 13 settembre 1838 gli era stata concessa la facoltà «dispensandi, absolvendi, ecc.», nonché «vescendi, recitandi, ecc.»³⁷), dove svolse un'intensa attività di apostolato³⁸, nonostante la forte azione repressiva dell'Abuna Salama III, e Luigi Montuori, ambedue «d'animo capace, informato a grandi cose, e tutto zelo e carità e di grande prudenza» (Sapeto 1857: 109):

Con uomini di tale tempera evangelica – sottolinea Sapeto – era lieve cosa il convenire sul modo migliore di condur l'opera del Signore. Io aveva meco medesimo divisato i mezzi più acconci a tal uopo, ciò erano: esser bene col principe e principali suoi consiglieri e cortigiani, standone per quanto fosse possibile lontano; sfuggire le controversie irose, e contentarsi di dire con pace e solida dottrina i dogmi Cattolici: aversi soprattutto amici i preti di Dabtara; evitare fondazioni conspiciose, per non istuzzicare la gelosia o invidia di nessuno, fare il missionario errante nell'interno, ed ospizi sui confini, ne' quali potessero raccogliere i missionari e cattolici, se persecuzione si fosse levata contro di noi: non s'ingerire, né s'immischiare affatto ne' partiti politici, lasciare queste faccende cui spettano. Io recava acqua al mare, che i suddetti Signori sapevano quanto e meglio di me, che cosa si volesse fare, e si tennero fermi a quella regola da me divisata, e col tempo s'accorsero ch'era la migliore (Sapeto 1857: 109-110).

Non sempre però De Jacobis, «nel suo ascetico modo d'intendere le vie per diffondere il credo cattolico», avrebbe condiviso i mezzi praticati da Sapeto alla corte di Ubié³⁹, costringendo il missionario ligure a rivendicare in questo modo le sue posizioni e il suo operato in una lettera inviata a Propaganda Fide, nella quale faceva presente come la missione del Tigrè fosse «molto difficile sia pel carattere degli abitanti, sia per l'odio dei nemici, che con intrighi e calunnie cercano di nuocere ai missionari»:

masto in Africa orientale per ventuno anni, contribuendo in maniera rilevante alla fondazione e diffusione delle missioni cattoliche e che venne nominato anche vicario apostolico dell'Abissinia, rimandiamo ai contributi di Betta (1960-1961), Lucatello – Betta (1975) e Furioli (2008).

37 A.C.P.F., *Lettere e Decreti*, 1839, f. 599.

38 Per questa attività e la relativa metodologia vedi De Jacobis (2000 e 2003).

39 Giacchero – Bisogni 1942: 41.

La conoscenza della lingua, dei costumi e delle male arti di tali nemici è necessaria per resistere: ed avere amici, riputazione assodata, ed ascendenza sugli animi della gente giova a farsi da loro temere, anziché temerli. Questo avrei potuto io, rimanendo almeno per un altro poco di tempo con i nuovi arrivati. Ma Dio può tutto con noi e senza di noi.

Per aggiungere poi:

I principali nostri nemici sono tre armeni scismatici stabiliti qui da due anni. Non essendo riusciti a rendermi sospetto alla gente, pensarono di uccidermi col veleno, e me lo propinarono; e sarei certamente morto se Iddio non mi avesse voluto salvo. Fremono di rabbia per la venuta degli altri preti cattolici. Vinti per ora, ritorneranno all'attacco dopo la mia partenza. Vogliono far passare i cattolici per uomini pericolosi, e dominano il paese per le amicizie, l'astuzia e l'ardire; mentre i miei compagni son troppo buoni per sospettare i lacci occulti; e non conoscono ancora bene l'arabo, né le lingue etiopiche⁴⁰.

Trasferitosi, assieme al Montuori⁴¹, a Gondar, la capitale dell'Amhara, col proposito di penetrare nello Scioa, dove l'Etecieghe Gabra-Mariam, capo dei monaci, si mostrò loro favorevole, al punto che la notte di Natale poterono celebrare solennemente la Santa Messa, alla quale presero parte l'Archimandrita e numerosi preti, si dovette accontentare «di scavare dalle radici l'eresia, senza darsi l'aria di rovesciarla» per «non urtare la coscienza sospettosa dei preti discordi», giungendo a meritarsi la «buona opinione di tutti», cosicché «una gran parte dei teologanti della città»», che facevano capo a Liq-Atzqu, «vecchio venerando per età e per senno», giunsero ad acconsentire al dogma delle due nature:

Ma dopo 5 anni di studi, di fatiche, di prudenza e di patimenti d'ogni maniera, per dovere fondare quella missione – annota Sapeto –, io

40 Giacchero – Bisogni 1942: 43.

41 Sapeto e Montuori lasciano Adua il 10 dicembre, accompagnati fino ad Aksum dal De Jacobis e dal Dillon (A.C.M., *Lettres Manuscrites de Mgr. De Jacobis*, I, ff. 17-21). Prima di partire Sapeto non riesce però a nascondere, in una lettera inviata alla Congregazione, il suo rammarico per le cose che non era riuscito a completare: «Avrei voluto rimanere in Adua ancora tanto quanto sarebbe necessario per compiere lo studio delle tre lingue etiopiche, terminare la grammatica ed il piccolo dizionario amarico, finire la traduzione della storia monumentale dell'Abissinia e mettere l'ultimo marco alla piccola apologia della Chiesa Cattolica» (Sapeto 1857: 41).

dovetti tornare in Egitto, portato sopra una barella, malato a morte di fiera malattia di elefantiasi. Tutto il mio corpo si fece piaga, una feroce artridite mi strinse le giunture, e tutte le parti più delicate, e state offese da busse anteriori ne' viaggi precedenti, mi diedero strazi dolorosi (Sapeto 1857: 111).

Alle sofferenze fisiche si aggiunsero quelle morali quando venne a sapere che ai suoi superiori della Congregazione di Propaganda Fide erano pervenute pesanti allusioni sul fatto che avrebbe contratto la sifilide in seguito a rapporti sessuali con alcune indigene: un'accusa di cui non è possibile stabilire con certezza l'attendibilità e che secondo Enrico De Leone potrebbe essere stata avallata e utilizzata «per allontanarlo dall'Etiopia dopo le prime manifestazioni del suo carattere indipendente, poco propenso a seguire gli ordini e le direttive dei superiori e inclinare, come egli stesso dimostrò più tardi, a prendere parte attiva alla vita e alle lotte politiche» (De Leone 1955: 3).

Inutilmente il missionario avrebbe cercato di difendersi⁴² trasmettendo a Roma certificati e attestazioni di autorevoli medici e personalità politiche, militari e religiose⁴³, fino a quando il 3 luglio 1843 non gli giunse una lettera non firmata, ma con tutta probabilità dettata dal prefetto della Sacra Congregazione, con questa risposta:

In replica mi giova significarle che la Sacra Congregazione tiene presenti i servigi da lei recati alla missione d'Abissinia; niuna parte ha preso finora nel suo affare, che anzi lo prende in considerazione per fare quei passi che si riconosceranno più convenienti. Intanto la eccito a non perdersi d'animo e ad occuparsi in cotesta missione ne' ministeri che Le vengono affidati, i quali sebbene non siano tanto confacevoli al suo genio, somministrare le possono il modo di adoperarsi utilmente pel bene della Religione come già praticava in Abissinia⁴⁴.

Dopo aver lasciato Il Cairo il 27 febbraio 1843, con l'intenzione di raggiungere, in un primo tempo, Roma, avendo ricevuto, il 6 marzo,

42 Lo fece anche in diverse lettere inviate nel corso del 1842 ai superiori della Congregation de la Mission e dell'ordine dei Lazzaristi.

43 Vedi le indicazioni fornite in Surdich 2005: 32-34.

44 Surdich 2005: 59.

mentre si trovava ad Alessandria ospite del console del governo sardo⁴⁵, l'ordine di partire per Antura, si imbarcava alla volta di Beirut, per cui nella seconda metà di quell'anno lo troviamo, assieme a padre Bordes, a Tannourin, in Siria, dove l'8 ottobre chiude la «longue Mission» che aveva svolto in quel villaggio:

A onze heures du soir – comunica infatti in una lunga lettera inviata al Salvayre, segretario generale della Congrégation de la Mission –, à califourchon sur mon mulet, je sortais du village, à l'insu des paysans qui ne voulaient pas me laisser partir. Je grimpais la montagne escarpée pour me rendre à Acoura, et grâce aux bonnes jambes et à l'instinct de ma monture, je pu faire ma route sur son dos, ou mieux, accroché à son cou ; car il est bon de vous dire que ma coutume est de ne jamais mettre pied à terre, quelque casse-cou que je rencontre dans la montée ou la descente ; seulement je change de position : la queue du mulet me sert de licou quand je descends, et son cou de selle quand je monte. A la faveur de cette méthode, j'arrive toujours frais à ma halte ; et ce matin me voilà ici tout prêt à vous écrire, avant de me remettre en chemin⁴⁶.

La sua opera di evangelizzazione prosegue, su richiesta del vescovo di Zouk, assieme a padre Raygasse, a Kalaat, nel Kasrouan:

Ce village – scriveva da Antura, il 28 gennaio 1844, al superiore generale dell'ordine il suo compagno di missione Amaya – situé à quatre lieues d'Antoura, était un des plus mauvais et des plus scandaleux de tous les environs. Le zèle de nos deux Missionnaires⁴⁷ y produisit des effets merveilleux. Je me vis obligé d'aller leur prêter le secours des mes faible efforts. Nous travaillâmes à ramener le pécheurs qui s'y trouvaient en très-grand nombre jusqu'au 22 octobre, époque fixée pour le commencement de notre Retraite annuelle. Le village se rendit enfin à la force de la grâce; le nombre des confessions générales et des

45 A.C.M., lettere da Alessandria d'Egitto in data 7 e 9 marzo 1843.

46 *De la source d'Afka, dans le pays de Batroum, en Syrie, 9 octobre 1843*, in «Annales de la Congrégation de la Mission», 10, 1845: 119. Nel prosieguo della lettera descrive con ricchezza di particolari il territorio attraversato «non d'une manière astronomique», per la mancanza degli strumenti necessari, «mais par des montagnes, des rivières, des villages, des droites et de gauches, ce qui revient au même» (p. 123), per fornire poi, nella parte conclusiva (pp. 127-138), una serie di informazioni di carattere storico.

47 Si riferiva al Sapeto ed al Reygasse.

communions alla jusqu'à cinq cents. Plus d'une fois les confessions des hommes se prolongèrent jusque à une heure après minuit. A notre départ le village avait changé de face⁴⁸.

Ma nel 1844⁴⁹ viene richiamato in Europa, dove fa la spola fra Genova, Savona, Casale, Torino, Roma e Parigi, ritornando anche a Carcare e, dopo che i suoi rapporti con la Congrégation de la Mission erano andati progressivamente peggiorando, come si evince da una lettera inviata da Savona il 19 marzo 1848 all'assistente generale padre Sturchi, nella quale polemizzava con la posizione assunta dal Consiglio generalizio di farlo restare in Italia con la scusa delle sue precarie condizioni di salute, 16 settembre veniva allontanato dalla comunità dei Lazzaristi dai suoi superiori, che ponevano fine in questo modo alla sua prima esperienza di evangelizzazione, per le simpatie dimostrate nei confronti dei moti rivoluzionari che si erano sviluppati in tutta Europa nel corso di quell'anno⁵⁰.

Di questa esperienza, il 30 novembre 1842, dopo aver lasciato l'Abissinia, aveva redatto e inviato dal Cairo al cardinale Franzoni, prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, una preziosa testimonianza⁵¹ sulla presenza missionaria cattolica in quel territorio, che a suo parere «aveva preso fermo piede in quella contrada, per progredire quindi in opere di conversione e di Religione», perché «la crisi politica dell'Abissinia, anzi ch'essere d'impedimento al nostro stabilimento, è di sommo ajuto per l'imprudenza dell'Abun che vollesi dichiarare partigiano di uno solo» (Surdich 2005: 289). Sapeto proponeva pertanto un primo bilancio, ricco di interessanti considerazioni, articolato in sette paragrafi concernenti gli errori degli Abissini; lo stato religioso e politico dell'Abissinia; le feste, i digiuni e le consuetudini religiose; il bilancio dell'attività di evangelizzazione dei missionari cattolici; le missioni in Etiopia; i progressi compiuti a partire dal 1838 e i mezzi per ristabilire con profitto la Missione⁵².

48 *Lettre de M. Amaya, Vice-Préfet apostolique de Syrie, à M. Etienne, Supérieur Général, Ibidem*, 10, 1845: 116.

49 Il 24 agosto raggiungeva Malta, a bordo del «paquebot Français Le Minos», da dove il 6 settembre sarebbe dovuto partire alla volta di Marsiglia, come faceva sapere in una lettera del 25 agosto inviata alla sua Congregazione (A.C.M.).

50 Lazzarini 1981: 70.

51 A.C.P.F., *Scritture riferite nei Congressi, Etiopia-Arabia*, IV, cc. 233-246.

52 Per le citazioni che abbiamo proposto di questo documento rimandiamo all'edizione

Inizialmente, oltre a ricordare come erano amministrati i sacramenti, precisava che «gli Etiopi sono Monotelisti ed Eutichiani, negando essi le due volontà, la duplice operazione e natura di Cristo» e che «gli Abissini, siccome i Greci, non ammettono la processione dello Spirito Santo dal Figlio e la primazia del Romano Pontefice ed una gran parte di loro riconosce tre nascite del Cristo: la terza particolarmente dallo Spirito Santo quando fu concepito nel seno di Maria Vergine e fu battezzato nel Giordano», aggiungendo poi, a dimostrazione di quale attenzione avesse dedicato a queste concezioni religiose, che:

Negano esplicitamente il domma del Purgatorio: per altro lo scrutinio fatto della loro opinione mi ha fatto concludere che ne riconoscano l'esistenza, essendo che fanno il Thesia (commemorazione dei defunti), siccome pure limosine e preghiere in loro suffragio ed interrogati rispondono esservi un mare di fuoco (Bahera-el-zal) per cui passano i giusti prima d'essere ammessi fra i Beati.

Finalmente gli Abissini credono che l'anime vengano generate da parenti come i corpi, Dei e gli Angeli avere un corpo sottilissimo e i fedeli morti in istato di grazia non entrare in Cielo, né i peccatori discendere all'Inferno prima della fine del Mondo (Surdich 2005: 289).

Per sostenere poi le condizioni favorevoli a una iniziativa di evangelizzazione sottolineava che «il Re' non tiene più l'antica originaria autorità sul cuore dell'Abissinia, perché le ribellioni hanno indebolito la corona e sonosi formati de' regnicoli apparte, i quali, siccome non partecipano ai medesimi interessi ed opinioni, così non saranno conformi nell'agire anche a nostro riguardo», per cui «se, anzi che l'Abun ci pensi, noi ci sforziamo a stabilirci fra loro, siamo certi d'uscirne con vantaggio» (Sapeto 1857: 290-291). Dopo aver illustrato le numerose feste, digiuni e consuetudini religiose praticate sempre «con brio e sempre nuova allegrezza» dalle popolazioni abissine, faceva rilevare che «l'islamismo, che ha poche forme esteriori con un deismo sciocco, e il protestantesimo, che ne ha pochissime ed un deismo illuminato, non faranno mai progresso in Abissinia dichiarando la guerra a lo sterminio, ai santi, ai digiuni, alle esteriorità che sono la scala al sublimissimo e ben regolato Catholicismo» (Sapeto 1857: 295).

integrale da noi curata (Surdich 2005: 289-299) sulla scorta della copia che si conserva nell'A.C.M.

Queste considerazioni lo autorizzavano a trarre un bilancio positivo per quello che i missionari fino ad allora erano riusciti a fare e a giungere a queste incoraggianti conclusioni:

Gli Abissini venuti di Roma, se tutti non sono cattolici, tutti amano il cattolicesimo e le lodi furono molte dette a viso alto senza timore. Il Signor Montuori è al Sennar, dove ha comprato una casa e fabbricherà una chiesa, che secondo la mia idea farà grande bene. Abbiám conosciuto l'Etiopia, ne sappiamo le lingue, possiamo disporre di noi stessi e giudicare delle circostanze, de' luoghi e di popoli. Ecco dunque in succinto lo stato della nostra missione e le speranze che doniamo all'Europa sopra i destini di quella contrada: non ci furono grandi conversioni, ma ci furono grandi travagli e sofferenze con seme molto, che deve inceptire, crescere e fruttificare se si prenderanno i mezzi convenienti (Sapeto 1857: 298).

A continuare a organizzare e a dirigere l'attività di evangelizzazione in Abissinia sarebbero rimasti Giustino De Jacobis e Guglielmo Massaia, sui quali era ricaduta la responsabilità di questo progetto soprattutto dopo che al primo era stata affidata la responsabilità apostolica sul territorio che andava da Massaua ai confini meridionali dello Scioa e al secondo su quello che comprendeva le parti più meridionali e occidentali dell'Abissinia. L'atteggiamento e l'attività missionaria di De Jacobis furono improntati all'esperienza pastorale da lui esercitata fino al 1836 nelle Puglie, dove compì circa cinquanta "missioni al popolo", che in quel periodo rappresentarono un cospicuo sforzo di evangelizzazione delle campagne da parte delle congregazioni religiose: un'opera, non molto diversa da quella che avrebbe dovuto affrontare in terra africana, di riconquista di un territorio vergine, cristiano culturalmente e tradizionalmente, ma al tempo stesso decristianizzato, che rappresentò sicuramente un'utile forma di apprendistato per la sua successiva attività apostolica e che venne esercitato attraverso diversi mesi di predicazione itinerante da paese a paese, amministrando i sacramenti, predicando e impartendo le prime nozioni di catechismo. Inoltre, convinto assertore dell'importanza della permanenza dei convertiti nel proprio rito, si impegnò sempre perché anche altri, al di fuori dell'Etiopia, ne fossero convinti e, promuovendo e sostenendo la valorizzazione di tradizioni linguistiche, liturgiche, teologiche e culturali radicate da secoli, pose le basi per lo sviluppo della liturgia etiopica cattolica, che doveva rappresentare un ponte verso la Chiesa etiopica.

Nel periodo in cui si trovò a operare furono convertiti interi villaggi e buona parte del clero si dimostrò ben disposto nei confronti di un missionario che, ben lungi dall'affermare con arroganza la superiorità del proprio magistero, fortemente convinto della necessità di un approccio improntato al dialogo e al rispetto sincero per la cultura autoctona, vestiva come un abissino, formava i suoi sacerdoti nel modo consueto per il paese, organizzava il proprio catechismo in maniera itinerante facendosi accompagnare dai propri seminaristi ovunque andasse istruendoli durante le lunghe marce di trasferimento da un villaggio all'altro, si opponeva strenuamente alla latinizzazione della liturgia, cercando invece di perorare in tutte la maniera la causa dell'utilizzo della liturgia gheez e del rilancio della chiesa etiopica con una politica di indigenizzazione del clero perseguita sempre con molta convinzione⁵³.

Diverso e quindi anche motivo di qualche contrasto⁵⁴ fu, rispetto al De Jacobis, l'approccio del Massaia, non sempre docile e passivo esecutore delle disposizioni romane, nei confronti delle popolazioni non cristiane con le quali cominciò a misurarsi negli anni trascorsi inizialmente nei territori degli Oromo, a sud-ovest dell'Etiopia, dove molti indigeni avevano accolto l'Islam come risposta al nazionalismo cristiano delle popolazioni amhariche e come conseguenza della crescita dell'influenza culturale e religiosa dei commercianti musulmani provenienti dal Sudan e dall'Etiopia sud-orientale; mercanti che sposandosi spesso con donne etiopiche e compiendo in genere pochi viaggi all'anno verso la costa o il Sudan, dedicavano uno spazio importante alla predicazione della loro religione. Come ha sottolineato Mauro Forno, si dimostrò tendenzialmente «un uomo di azione animato da concretezza e realismo, profondamente persuaso che il progresso delle popolazioni “barbare” e “primitive” dell'Africa non potesse avvenire senza passare per la strada della “cristianizzazione”», per cui, «pur manifestando notevole spirito di condivisione

53 Per queste considerazioni mi sono rifatto a Betti 1999: 62-63.

54 Fu il caso della posizione critica del Massaia nei confronti del rito copto espressa chiaramente sia in una lettera al De del 17 giugno 1850 (Massaja 1978, I: 182-183), sia in una lunga lettera-relazione inviata nel giugno 1861 al neo prefetto di Propaganda, il cardinale Alessandro Barnabò, nella quale, pur esprimendosi a favore del mantenimento per motivi pratici del rito etiopico in una “religione Abissinese basata sopra l'abitudine”, la svalutava però come “un rito nato zoppico e monco, come la maggior parte dei riti orientali destinato a passare una vita miserabile di una letteratura piena di corruzioni e superstizioni, e prosimo a morire colla larva di nazione che lo sostiene” (Massaja 1978, II: 252).

nei suoi rapporti con le popolazioni indigene, egli fu, in questo senso, sempre condizionato da quel radicato pregiudizio che tendeva a porre gli africani su un livello culturale e sociale inferiore a quello delle popolazioni europee, per lo meno fino a quando questi non avessero deciso di abbracciare la “vera fede”». Di conseguenza «anche la preponderante ansia evangelizzatrice indusse in diverse occasioni Massaja a banalizzare le culture etnografiche, impedendogli di giungere a una realistica e non stereotipata conoscenza delle popolazioni africane»⁵⁵.

Questo atteggiamento è particolarmente evidente, come peraltro in diverse prese di posizione di Sapeto sulle quali ci siamo soffermati, nelle valutazioni espresse e nei comportamenti adottati nei confronti delle popolazioni islamiche con le quali entrò in contatto che lo indussero ad additare quasi in maniera ossessiva il pericolo rappresentato per l’Africa e per tutta la cristianità dal mondo islamico negli appelli rivolti ai suoi superiori, ma anche ai dirigenti dell’Opera mondiale per la Propaganda della Fede di Lione, convinto com’era che la strada della conversione fosse impraticabile, per cui sostenne sempre la prospettiva di una conquista al Cristianesimo delle popolazioni «pagane» per evitare che queste si convertissero all’Islam. Una realtà sempre contraddistinta per lui, allineato ai luoghi comuni che tendevano a individuare nel mondo musulmano assai diffusi nell’immaginario europeo dell’Ottocento la sede «naturale» del vizio, da diverse espressioni culturali e sociali deprecabili, come la piaga dello schiavismo, la prostituzione maschile, l’evirazione dei giovani da destinare agli harem, le violenze perpetrate contro gli «infedeli», le umiliazioni morali e corporali inflitte alle donne, le abitudini sessuali e la diffusione della poligamia, per cui le molteplici testimonianze trasmesseci a questo proposito da Massaja abbondano di parole di apprezzamento per il vivere virtuoso dei fedeli cattolici presenti nei territori di missione contrapposto a quello ben poco edificante degli «arabi», vittime delle dottrine del «falso profeta», come venne definito sistematicamente nelle migliaia di pagine delle sue memorie e nelle numerose lettere e relazioni ai suoi confratelli e superiori, nelle quali usa spesso senza esitazione espressioni come «maledetto Corano» e/o «maledetto Maometto», fin dal suo

55 Vedi Forno (2009: 136-137), la cui monografia sul Massaja, da integrare con i quattro volumi pubblicati sempre nel 2009 dal Comitato Nazionale per le Celebrazioni del bicentenario della nascita di questo missionario, si può considerare una messa a punto estremamente precisa e documentata di questa complessa figura. Di quanto pubblicato fino ai primi anni Settanta si dispone anche di una dettagliata bibliografia: Dalbesio (1973).

primo impatto con questa civiltà quando queste considerazioni vennero da lui sviluppate e presentate in maniera compiuta e articolata nel 1851 in un opuscolo dai toni decisamente accesi e da un' enfasi volutamente calcata, aperto da un' introduzione del capo di gabinetto per il Mezzogiorno e l'Oriente al Ministero degli Affari esteri del governo francese, Armand-Prosper Faugère, intitolato *De la propagande musulmane en Afrique et dans les Indes*, nel quale sostenne che «le musulman ne pourra pas se dire civilisé et ami tant qu'il n'aura pas abandonné sa foi, source de toute barbarie et de toute cruauté» (Massaja 1978: 299)⁵⁶.

Questi pesanti pregiudizi non gli impedirono però di promuovere la campagna per la lotta al vaiolo, favorire lo sviluppo del clero indigeno e la crescita di alcuni validi collaboratori, la creazione di una prima struttura organizzativa per l'istruzione dei giovani, l'introduzione di tecniche di lavorazione della terra e per lo sviluppo di nuove produzioni, la creazione di centri assistenziali e di ospedali per il ricovero dei poveri e degli infermi e l'avvio di pratiche mediche e sanitarie capaci di ridurre l'incidenza di alcuni gravi malattie, soprattutto di natura epidemica⁵⁷ (Rosso 2003: 25-27).

La seconda spedizione in Abissinia

Ma, anche se notevolmente ridimensionato nelle sue funzioni e nel suo ruolo, Sapeto non si dette per vinto e dopo ripetute e insistenti richieste, motivate anche dalla necessità di completare una traduzione di testi liturgici, riuscì a ottenere dalla Congregazione di Propaganda Fide di essere inviato ancora una volta, nel 1850, in Etiopia, precisamente a Emkullo (Monkullo), presso Massaua, dove, come lui stesso tiene a sottolineare, «nessun viaggiatore avea mosso il passo, e nessun missionario avea recato l'opera sua evangelica»⁵⁸, dal momento che «a mala pena si conosceva il nome degli Habab, e quasi ignorati erano i Bogos e i Mensâ». Arrivato al Cairo, «bene accolto da Pascià», raggiunse, il 15 febbraio, Suez, da dove costeggiò il litorale africano dopo aver noleggiato «una nave su cui sventolava la bandiera italiana» (Sapeto 1857: 147).

56 Massaja 1978: 299, corsivo aggiunto.

57 Rosso 2003: 25-27.

58 Anche questo corsivo è aggiunto, per mettere in evidenza l'importanza che, al di là della realtà, Sapeto tendeva ad assegnare a questi ulteriori suoi viaggi per il processo di evangelizzazione di quelle popolazioni.

In questo periodo, ridimensionando il suo impegno nell'attività di evangelizzazione, Sapeto si dedica soprattutto sia a studi di carattere scientifico (analisi della struttura geologica del territorio, raccolta di campioni di minerali ed esemplari di insetti, erbe e semi), sia a studi di carattere filologico e storico (interpretazione di antichi codici arabi ed abissini rinvenuti nei vecchi conventi, ricerca e raccolta di attrezzi, armi e pergamene)⁵⁹; sia allo studio di problemi agricoli, con particolare attenzione alle potenzialità produttive dei terreni circostanti, riuscendo a far crescere, grazie all'acqua del sottosuolo, cereali e ogni sorta di ortaggi e piante da frutto (in particolare ananas, banani e palme da cocco). Si dedica anche a un'attività commerciale per conto di una non precisata casa genovese con la quale pensa di poter «fare con l'Abissinia ed il Mar Rosso un annuale commercio di 5 in 6 milioni di talleri, con ragguardevole vantaggio della nazione nostra», condizioni in che sono i legni Sardi nei porti della Sublime Porta»⁶⁰.

Il 28 luglio 1851 parte da Massaua per un viaggio lungo le sponde occidentali del Mar Rosso raccontato con molta precisione nei dieci capitoli del secondo libro del suo ampio resoconto *Viaggio e missione cattolica fra i Mensà i Bogos e gli Habab*, del quale rivendicò personalmente l'originalità e l'importanza perché a suo parere avrebbe potuto «venire a tempo in aiuto de' dotti e missionari», sottolineando che «in italiano non è stato scritto lavoro di rilievo su quelle contrade» (Sapeto 1857: xxviii, 120). Si tratta di un'opera dedicata al prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, Alessandro Bernabò, pubblicata appunto nel 1857, articolata in tre “libri” contenenti il primo una descrizione di carattere generale dell'Abissinia e una ricostruzione delle sue vicende storiche completata da una rassegna delle diverse etnie che la popolavano; il secondo la ricostruzione, preceduta da due capitoli dedicata ai Mensa e ai Bogos e ai rispettivi territori, del viaggio compiuto nel 1851; il terzo un *excursus* sulla “storia naturale” di quel territorio. Opera corredata pure da due appendici contenenti l'edizione, accompagnata dalla traduzione, sia di alcuni documenti inediti relativi alla storia dell'Abissinia ricavati da pergamene gheez, sia di altri documenti gheez ricavati da un *senkessar*;

59 In quel periodo sale infatti a Tzalot, ad oriente dell'Hamasen ed alle falde quasi occidentali del celebre monastero di Bizan, fondato nel 1450, per consultare e studiare una copiosa ed antica raccolta di pergamene etiopiche, redigendo l'elenco dei libri posseduti dalla biblioteca nascosta sotto la chiesa (Sapeto 1857: 149).

60 De Leone 1955: 98-99.

nonché un piccolo vocabolario, di circa quattrocento termini, delle lingue italiana, bilen o bogos, batzé, tigré, amharica e gheez (Sapeto 1857: 353-371, 393-511).

Nella spedizione del 1851, che gli avrebbe fornito alimento e spunto per altre esplorazioni e altri studi da lui condotti fin verso la fine del 1855⁶¹, grazie anche al sostegno del cardinale Bernabò subentrato al Franzoni, venne accompagnato da padre Giovanni Giacinto Stella⁶², che lo coadiuvò soprattutto nell'avvio di un processo embrionale di evangelizzazione limitato ad alcuni approcci con le autorità locali, a qualche schermaglia coi Foqara e a battesimi di bambini e ragazzi.

Dopo aver dormito lungo le sponde di un torrente, valicate le colline i due missionari riuscirono a entrare «nell'immensa pianura d'Assus», un villaggio che nessun europeo era riuscito fino ad allora oltrepassare, e giungere, il 31 luglio, nel villaggio di Hamm-hamo, popolato dai Beit-Sciahkan, dove incontrarono il *kantiba* del luogo, Daher, «uomo di fiera natura [...], inflessibile come tronco d'albero antico, bello, ma duro di viso, cupido di presenti, tirannello, ma schietto, e non disdegnoso di piegare il fronte ad uom di petto», dal quale ottennero il permesso di svolgere la loro missione:

Ottanta bambine e bimbi – ricorda Sapeto – furono ricevuti al sacrofonte, e co' gli innocenti delle loro stole allietavano le schiere degli angioli; ora ci erano portati a casa, e ora io stesso, entrando nelle capanne, dispensava a quei bamboli miei cari l'onda della salute. A' più grandi venivamo insegnando quelle verità, che a ricevere il battesimo la S. Chiesa richiede. Alcune madri musulmane vollero esse pure far battezzare i loro figliuoli, e ci mettemmo così nella fiducia

61 Per questi nuovi interessi del Sapeto che, a suo parere, lo avrebbero progressivamente distolto ed allontanato dal significato originario della sua missione, non avrebbe esitato a manifestare le sue riserve e le sue preoccupazioni («Mio caro D. Giuseppe, io La voglio Cattolico, così *cieco* non l'ho sempre conosciuta. Cieco delle lucentissime tenebre del puro e semplice credere; e così caldo come la dimostrò l'ammirabile coraggio delle sue prime imprese») Giustino De Jacobis, in una lettera scritta da Alitiena il 20 settembre 1850, cit. in D'Agostino 1910: 214-215.

62 Pure questo missionario era nato a Carcare (il 15 agosto 1822), dove anche lui aveva compiuto i suoi primi studi nel Collegio delle Scuole Pie gestito dai padri Scolopi, prima di trasferirsi, all'età di diciassette anni, nel seminario di Genova e da lì alla facoltà di Teologia di Torino: consacrato sacerdote, dopo un periodo di preparazione a Parigi era partito per l'Africa.

loro, che più non potevamo desiderare. Intanto dagli ovili venivano in più gran numero gli abitanti, per fare il loro salamelecco ai forestieri; nella nostra capanna v'era un brulichio di persone, cui noi, dopo i convenevoli, che in Abissinia è una litania infinita, venivamo disponendo alla fondazione d'una chiesa, facendo loro vedere la miseria di dirsi cristiani, senz'essere battezzati, seguendo usanze e superstizioni islamiche, né praticando alcuna virtù, che sapesse di cristianesimo (Sapeto 1857: 171-172).

Nel successivo villaggio di Galab, popolato dai Beit-Abrehé, poterono battezzare sessantuno bambini e iniziare a insegnare il catechismo agli adulti, aiutati da uno dei notabili del luogo, Walda-Mikael, e a Norat battezzarono «11 creaturine male in salute» (Sapeto 1857: 190).

I Foqara da una parte, i trafficanti dall'altra – scrive riferendosi ad un altro territorio –, ci andavano spacciando nelle brigate e nelle famiglie per ispie di Ubié, e dei turchi, chi una chi l'altra cosa. I commettimale sapevano bene, che, rimanendo noi in quel luogo, vacillava il loro castello islamico, e che più equi dovevano essere i traffici con quella buona gente da' musulmani spolpata (Sapeto 1857: 208).

Ciononostante i missionari riuscirono ad avviare anche in questa area la loro attività di evangelizzazione al punto che, come ricorda Sapeto, «avanti che si facesse sera, 67 cristiani abbattevano la nostra chiesa cattolica in quella lontana e sconosciuta regione»:

Iddio ha benedetto quel luogo, perché Stella vi fondò una Chiesa e lo liberò e protesse dai turchi o soldati d'Egitto, che dopo la mia partenza il vennero saccheggiando, menando schiave le fanciulle ed i giovani, i quali, mercé l'operosa carità e protezione dell'amico, dovettero restituire per comando ricevuto dal Governo Egiziano (Sapeto 1857: 218).

Aggiunge poi:

Musulmani assai di Massawah bazzicano a Beitgiuk, i quali hanno generata l'incredulità, e la non curanza delle cose e credenze religiose. L'uso de' commerci e del barullare con gli Habab, gli ha tinti della *pece maomettica*, e se Iddio non gli spicca da quelle glutine contagiose, poco o nulla i missionarî ci potran fare (Sapeto 1857: 223, corsivo aggiunto).

Nell'approcciarsi a queste popolazioni senza adeguati strumenti concettuali Sapeto si sarebbe rifatto, senza quindi riuscire a coglierne le caratteristiche culturali se non in maniera superficiale e approssimativa, a teorie e a concezioni allora largamente diffuse e condivise, secondo le quali «la natura fisica ha al postutto relazione intima coll'uomo, per determinarlo più a questa che a quell'attitudine morale, intellettuale», esercitando di conseguenza «grande influenza negli abiti morali dell'uomo, sul suo ingegno, e sopra i suoi destini». Così avrebbe sottolineato come gli uomini, maschi, tarchiati, aitanti di quelle regioni, se da un lato toccano al selvaticume greggio dei mondi, dall'altra battono ne' loro petti e nelle loro vene e mescolati guizzano la valentia, il coraggio, e l'elasticità del leone, e dei gattopardi»; mentre «ivi, più all'est verso il mare l'uomo rappiccinesce, s'assottiglia, piglia forme fisiologiche più delicate, evirate, di pubertà precoce, senza polsi, timido come le gazzelline delle sue pianure» (Sapeto 1857: 245-246).

Di conseguenza andava presa in considerazione a suo parere «la differenza che passa fra gli abitatori in lande sabbiose, riarse, rinchiuse dal mare e dai monti, e i beduini, i nomadi, che spaziano in deserti senza orizzonte, sterminato»:

I primi, tra i quali deggionsi noverare gli arabi o gli abitanti dell'Agiam, o ripa occidentale del mar rosso, sono pusillanimi, piccoli, fiacchi, tristanzuoli, tiscicuzzi, senza nerbo di fantasia, né sentimento che li sollevi: i secondi rubesti, baldi, snelli, alti, orgogliosi, battagliereschi, avidi di conquiste, poeti, astronomi, ogni cosa. Le loro idee non hanno confine, non conoscono ostacoli; ardenti come il sole che gl'irraggia, impetuosi come il Kamsin che li travaglia, d'immaginazione indicibile, come l'immensità de' loro deserti (Sapeto 1857: 246).

Su queste basi e con questi limiti si sofferma alquanto sui Galla, definiti «Goti e Vandali dell'Africa» che «hanno lingua differente dalle altre rampollate dal Gheez e dall'Amharegna» (Ivi: 131); ma non tralascia di occuparsi pure delle popolazioni e tribù maomettane come i Somaiel, che popolavano tutta la sponda orientale dell'Abissinia dal Giuba fin quasi a Bab-el-Mandeb, o come gli Adaiel, presentati come «Musulmani [...] della peggiore genia rampollata dal pessimo ceppo maomettanico», perché «sono implacabili nelle vendette, attaccabrighe, bugiardi, astutissimi, di che io non conosco popolo più cattivo, né rotto alla ribalderie più di quello» (Sapeto 1857: 131, 136, 138).

Sapeto descrive anche, fra le popolazioni dislocate lungo la costa, i Danakil, «i rimasugli indigeni dei Trogloditi marittimi», e i Scioho, «un fiero e gagliardo popolo, uso alla caccia e alle armi»; mentre, fra quelle che vivevano all'interno, parla dei Baasa, che «sono nudi, senza tettoia» e si cibano «di rinoceronti, di elefanti, bisce, sorci e di tutto quanto dà loro alle mani, ed alcuni vivono di erbe e radici come bruti da soma», e gli Sciangalla o Scianqalla, che venivano utilizzati per i «lavori più materiali» (Sapeto 1857: 138-139, 141-142).

I Scianqalla sono detti pagani, ma idoli non hanno, ed adorano una loro divinità chiamata Musa-Guksa, e nelle grandi solennità del *Kamus*, le offrono il sacrificio d'una vacca, che tutti insieme uccidono con infiniti pugnali, i quali sogliono portare legati in astuccio sopra il gomito. Non hanno sacerdoti, e i vecchi ottengono maggior riverenza; stanno in capo tavola, ed essi solo possono menar due mogli. I matrimoni si fanno per cambio [...]. Le donne maritate fanno le faccende domestiche, e dove è agricoltura, sono contadine: l'uomo bada alla caccia, alla guerra, al rubare [...]. Guai a colui che capita nelle loro mani, che è subito messo a far tele, o a lavorare il ferro, e ad altri servigi di grande stento; se non fosse atto, o di poca forza, l'uccidono per no dargli a mangiare (Sapeto 1857: 142-143).

Ma, secondo lui, grazie all'iniziativa dei missionari italiani, la redenzione di queste popolazioni si stava avvicinando, cosa che sottolinea con profonda convinzione:

io che ho veduto e studiato sulla faccia del luogo le condizioni e i costumi loro, porto ferma credenza – avrebbe sottolineato infatti con profonda convinzione –, che il tempo del castigo sia per avere il suo fine. L'islamismo evirato dalla propria costituzione, svilito ed obbrobbioso pei vizî de' suoi seguaci, non appare più agli occhi degli Etiopi la rivelazione di Allah, e la fede Cattolica pianterà i suoi padiglioni tra loro per ritorarli all'antico onore (Sapeto 1857: 162).

Dopo che aveva tentato invano di ottenere dal Massaia e dal De Jacobis nuovi incarichi nella parte meridionale dell'Etiopia, verso la fine del 1852 gli venne proposto di guidare gli Etiopi che si recavano a Gerusalemme a visitare i luoghi santi ed erano esposti a maltrattamenti da parte dei Protestanti; ma, nonostante che egli avesse accettato questo nuovo incarico inviando subito a Roma una relazione su come intendeva muo-

versi al riguardo, quando tutto sembrava ormai deciso e organizzato, alla fine del 1853 lasciava l'Etiopia per Gerusalemme dove però non sarebbe mai arrivato perché nel 1854 lo troviamo al Cairo⁶³.

Rientrato a Roma cerca di ottenere, dai cardinali di Propaganda Fide, qualche incarico che gli desse diritto ad una pensione per non aver bisogno, in caso di malattia, di dover andare all'ospedale», dichiarandosi disposto a far da cappellano o da bibliotecario, perorando in questi termini la sua causa:

Sono circa 23 anni ch'io sono missionario di propaganda: mi pare di conoscere come chi che sia le missioni di oriente, conosco pure parecchie lingue [...]; alla Sacra Congregazione non mancano mezzi per adoperare un uomo che le fu sempre obbediente [...], che disposto a lavorare⁶⁴.

In cambio della possibilità di «guadagnare una onorata esistenza» si dichiara anche disponibile «a cedere tutte le sue opere alla Sacra Congregazione, fornendone un preciso elenco, dopo aver segnalato come prima opera da stampare il *Sénkésar*, una sinossi di vite di santi tradotta dal ghe'ez in lingua parlata. In questo modo cercava di salvare e al tempo stesso valorizzare l'aspetto più significativo della sua attività di missionario: lo studio e l'attenzione per la storia e la cultura delle popolazioni presso le quali aveva vissuto⁶⁵, strumento indispensabile a suo parere per acquisire gli strumenti e gli elementi necessari per poterle redimere e convertire.

I manoscritti ai quali fa riferimento e che sarebbero stati molti utili per chi avrebbe dovuto proseguire e incrementare l'opera di evangelizzazione che aveva contribuito a far decollare, spaziavano infatti su svariati argomenti e attestano ulteriormente la profondità e articolazione del suo approccio alla tradizione e identità religiose del mondo copto:

1. Il Messale Etiopico corretto sui vari codici, e rimesso nell'antico suo essere cattolico, con le cerimonie della messa medesima, conforme al messale copto cattolico.
2. Rituale ad uso dei Preti abissini nell'amministrazione dei Sacramenti in lingua gheez, con le indicazioni in amharico.

63 Lazzarini 1981: 70.

64 Lettera del 24 agosto 1857, in A.C.P.F., *Acta*, 22, ff. 70-73.

65 Vedi Surdich 2005: 246-276.

3. Profezia d'Henik tradotta dal gheez con note tirate dalla Santa Scrittura, dai padri della Storia.
4. Kufale tradotto dal gheez: quest'opera è d'aiuto all'interpretazione della Genesi.
5. Arganon, o Lodi della Vergine, opera tradotta dal Gheez, e di pregio grandissimo [...].
6. Grammaticetta Italiana ad uso degli Abissini.
7. Grammatica Gheez-Amharica ad uso degli italiani.
8. Dizionario italiano Gheez-Amarico, arabo e viceversa con la dichiarazione etimologica delle parole [...].
9. Viaggio sulla sponda occidentale del Mar Rosso con ricerche sui Monasteri di Reifha, di Clisma, di San Giovanni il Piccolo, di S. Paolo e di S. Antonio comprovate da documenti inediti.
10. Ricerche sull'origine, progresso e decadenza del cristianesimo in Libia, fra i Blemmi e nell'interno dell'Africa, fondate sopra le iscrizioni di Meroe e altri documenti arabi inediti.
11. Introduzione del cristianesimo nella Sabea, nell'Abissinia, a Socotora, ecc.
12. Antichità cristiana di Alua o di Meroe, ed invasione di popoli dell'interno dell'Africa, ecc., ecc., ecc.⁶⁶

Si trattava di antichi codici e manoscritti etiopici, concernenti quasi tutti la letteratura sacra e la liturgia della chiesa etiopica (messali, breviari, salterii, lezionari, traduzioni di vangeli, atti apostolici, vite di santi, raccolte di costituzioni civili e canoniche e di laudi), utili per comprendere le tradizioni religiose e culturali di quella plurisecolare civiltà, in parte acquistati e in parte raccolti e/o trafugati ad Axum, ad Aden, nei conventi di Gondar, Lalibela, Tzalot e altrove, diversi dei quali vennero portati in Italia e dopo la sua morte finirono sia nella Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele" di Roma⁶⁷; sia nell'Archivio storico del Comune di Genova, da dove poi sono passati nel Museo delle Culture del Mondo collocato nel Castello d'Albertis⁶⁸.

⁶⁶ Lazzarini 1981: 71-72.

⁶⁷ In questo fondo, oltre a quattro miscellanee di argomento etiopico e ad una di argomenti vari, si trovano anche due cartelle di fogli sparsi, contenenti gli originali di alcune sue opere stampate, nonché appunti per lezioni, conferenze, articoli di Sapeto sul mondo islamico, oltre che di carattere geografico, statistico e glottologico.

⁶⁸ Per le caratteristiche e i contenuti di questi manoscritti vedi il repertorio di Zanutto (1932: 85-87).

Bibliografia

- Baumont J.Cl. 1992, *Une association de laïques catholiques: la congrégation de Lyon*, in *Mélanges offerts à M. le doyen, André Latreille*, Lyon.
- Betta L. 1955, “Fondazione della Missione lazzarista in Abissinia (1838)”, in *Annali della Missione* 62, pp. 274-316.
- Betta L. 1960-1961, “Il B. Giustino De Jacobis Prefetto Apostolico dell’Etiopia”, in *Annali della Missione* 67, pp. 288-313 e 350-373; 68, pp. 154-206.
- Betti C.M. 1999, *Missioni e colonie in Africa Orientale*, Roma.
- Coulbeaux J.-B. 1929, *Histoire politique et religieuse d’Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu’à l’avènement de Menelik II*, Paris.
- Crummey D. 1972, *Priests and Politicians and Catholic Missions in Orthodox Ethiopia, 1830-1968*, Oxford.
- D’Agostino A. 1910, *Storia delle Vita del venerabile Giustino De Jacobis, apostolo dell’Abissinia*, Napoli.
- Dalbesio A. *Guglielmo Massaja. Bibliografia-Iconografia. 1846-1967*, Torino.
- De Jacobis 2000 e 2003, *Scritti. I. Diario, II. Epistolario*, a cura di G. Guerra, Roma.
- De Leone E. 1955, *Le prime ricerche di una colonia e la esplorazione, geografica, politica ed economica*, Roma.
- Drevet R. 2004, “L’oeuvre de la Propagation de la Foi et la propagande missionnaire au XIX^e siècle”, in Prudhomme C., ed., *Une appropriation du monde. Mission et missions, XIX^e-XX^e siècles*, Paris.
- Eshete A. 1970, *La mission catholique lazariste en Ethiopie*, Aix-en-Provence.
- Forno M. 2009, *Tra Africa e Occidente. Il cardinal Massaja e la missione cattolica in Etiopia nella coscienza e nella politica europea*, Bologna.
- Furioli A. 2008, *Vangelo e testimonianza. L’esperienza di san Giustino De Jacobis in Abissinia (1839-1860)*, Cinisello Balsamo.
- Giaccheri G. – Bisogni G. 1942, *Vita di Giuseppe Sapeto. L’ignota storia degli esordi coloniali italiani rivelata da documenti inediti*, Firenze.
- Gimalac P. 1932, “Le Vicariat apostolique d’Abyssinie (1830-1931)”, in *Revue d’Histoire des Missions* 9, pp. 129-190.
- Lazzarini P. 1981, “Giuseppe Sapeto e la ripresa cattolica in Abissinia”, in *Quaderni di studi etiopici* 2, pp. 65-80.
- Lucatello E. – Betta L. 1975, *L’Abuna Yaqob Mariam (S. Giustino De Jacobis)*, Roma.

- Metzler J. 2002, *La Santa Sede e le missioni. La politica missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX*, Cinisello Balsamo.
- Morabito L., ed., 1990, *Giambattista Spotorno (1788-1844). Cultura e colombismo in Liguria nella prima metà dell'Ottocento*. Atti del Convegno (Genova-Albisola Superiore, 16-18 febbraio 1989), Genova.
- O'Mahoney K. 2002, «*Ebullient Phoenix*». *A History of the Vicariate of Abyssinia*, Addis Ababa.
- Massaja G. 1978, *Lettere e scritti minori*, Roma (5 voll.).
- Pane S. 1949, *Il beato Giustino De Jacobis, della Congregazione della Missione, vescovo titolare di Nilopoli, primo vicario-apostolico di Abissinia. Storia critica sull'ambiente e sui documenti*, Napoli.
- Rosso A. 2003, *Servo di Dio Guglielmo Cardinale Massaja dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini (1809-1889). Evangelizzazione. Promozione umana, Fama di santità*, Pinerolo.
- Sapeto G. 1857, *Viaggio e missione cattolica fra i Mensa, i Bogos e gli Habab: con un cenno geografico e storico dell'Abissinia*, Roma.
- Streit R. – Dindinger J. 1952, *Biblioteca Missionum. XVII. Afrikanische Missionsliteratur (1700-1879)*, Freiburg.
- Surdich F. 2005, *L'attività missionaria, politico-diplomatica e scientifica di Giuseppe Sapeto. Dall'evangelizzazione dell'Abissinia all'acquisto della baia di Assab*, Genova.
- Surdich F. 2009, “L'interesse di Giuseppe Sapeto per l'arabo e le lingue etiopiche”, in Gasbarro N., cur., *Le lingue dei missionari*, Roma, pp. 245-260.
- Villapadierna I.A. de 1975, “La Sagrada Congregación y los problemas de la Misión de Etiopia (1838-1922)”, in Metzler J., ed., *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni delle missioni, 1622-1972*, III, 1, pp. 341-364.
- Zanutto S. 1932, *Bibliografia Etiopica. Manoscritti etiopici*, 1932.

Radicare l'attaccamento: le missioni gesuitiche in Congo e in Angola tra civiltà e religione (1548-1594)¹

Tomás Motta Tassinari

Dottorando all'Istituto Universitario Europeo di Firenze

Abstract

This paper describes how, according to the Jesuit strategy, the people of the Kingdoms of Kongo and Angola had first to be subjected to a proper civil power and only afterwards be converted. This, however, could not be achieved until the end of the 16th century, since before then the Portuguese did not hold a military force strong enough to take and maintain control of the central African kingdoms. Considering such political imbalance, I show how the Jesuits had to negotiate with African

kings and chieftains the place for their mission in the region. My main hypothesis is that in order to be acknowledged by their native interlocutors, Christian missionaries had to identify themselves with local sorcerers, the privileged ritual agents and the controllers of the relations between society and nature. Following an analysis of Jesuits sources on such negotiations, I discuss the intercultural and practical dimension of the concept of religion in the central African context.

Keywords

Congo; Angola; Jesuits; Civilizing Process; Génie du paganisme

Cura: la prescrizione civilizzatrice per i popoli di Congo e Angola

Nel 1568, il gesuita Maurício Serpe, allora confessore del re del Portogallo, scrisse al generale dell'Ordine riportando le notizie che aveva ricevuto da padre Francisco de Gouveia, inviato come missionario in Angola:

1 Il presente testo è il risultato di una ricerca di laurea magistrale realizzata presso il Dipartimento di Storia dell'Università di São Paulo (USP – Brasile), con il supporto della São Paulo Research Foundation (FAPESP – grant 2016/15870-9) e avente come relatore il prof. Adone Agnolin, che ringrazio vivamente per gli anni dedicati a questa nostra riflessione, fondata sempre sull'orizzontalità del dialogo repubblicano.

La Cristianità nella gente barbara non si può ben imperniare né mantenere senza sottomissione, e ciò non accade nel caso di genti educate come lo sono cinesi e giapponesi. [...] Il sacerdote [Francisco de Gouveia] ha sovente scritto dello stato e della disposizione di quelle genti [dell'Angola], e principalmente ha riferito che se non sono assoggettate non vi è cura; ma se nei loro confronti vi fosse alcuna sottomissione tutti diverrebbero cristiani, eccellenti cristiani (Brásio 1953: 566-567)².

Si può notare una differenza fondamentale nel modo in cui i gesuiti collegano civilizzazione e religione in Oriente e in Africa. Fra le genti educate della Cina e del Giappone, fin dai tempi di Francisco Xavier, i missionari ignaziani avevano delineato una presunta compatibilità tra la religione cristiana e le civiltà orientali: l'inculturazione della fede avrebbe dovuto concentrarsi sul convincimento dei signori e dei maestri locali attraverso l'uso della ragione. Invece, nel caso delle genti barbare di Congo e Angola, si suggerisce che solo la sottomissione a un corretto potere secolare possa servire come base per la conversione religiosa³.

Nelle prime due sezioni del testo inizierò dimostrando che, almeno fino alla fine del XVI secolo, i portoghesi non possedevano le condizioni belliche minimamente necessarie per soggiogare di fatto i grandi regni centrafricani. Tuttavia, la prescrizione civilizzatrice dei gesuiti per i regni di Congo e Angola rappresentò un tentativo di ridurre i loro supposti eccessi al paradigma della cristianità. Partendo dalle descrizioni di queste presunte mancanze, nelle due sezioni seguenti il mio obiettivo è quello di scorgere differenze comparative fondamentali tra la religione cristiana dei missionari e le pratiche rituali-sacramentali dei loro interlocutori centrafricani. Infine, nelle ultime due sezioni concludo con una riflessione concettuale circa il valore della documentazione missionaria per una storia delle religioni in quanto disciplina rigorosamente storica e comparativa.

2 Le traduzioni delle fonti gesuitiche qui proposte, che appaiono originalmente in portoghese, sono di mia responsabilità.

3 Nello specifico, per le diverse implicazioni della dicotomia tra civilizzazione e religione nei diversi contesti missionari della prima modernità, con particolare attenzione alla comparazione tra le genti educate dell'Oriente e i popoli barbari dell'America, cf. Agnolin 2014.

La legge è la volontà del re: la visione gesuitica delle tirannie di Congo e Angola

La prima missione gesuitica inviata in Africa Centro-Occidentale, nel 1548 fu il risultato di un accordo tra il re del Portogallo e quello del Congo, in un tentativo di mantenere la politica di alleanze che caratterizzava il rapporto tra le due monarchie fin dai loro primi contatti, nella fase di passaggio tra il xv e il xvi secolo. Rui de Pina, lo storico portoghese responsabile delle prime descrizioni del regno centrafricano, riferisce che nel 1491 il *mani* Congo Nzinga a Nkuwu, ribattezzato D. João, ricevette la fede cristiana di buon grado come riconoscimento del suo vassallaggio al re del Portogallo⁴. Allo stesso modo, suo figlio e successore, D. Afonso (1509-1543), giunse a un intenso rafforzamento dei rapporti con i portoghesi. Per quanto riguarda la religione, il *mani* Congo fu un sostenitore incontestato dell'espansione della cristianità, finanziando missioni nel suo regno e inviando familiari per intraprendere la loro formazione presso seminari portoghesi. Anche dal punto di vista commerciale si intensificarono gli scambi in questo periodo e il regno del Congo divenne il principale fornitore di mano d'opera schiava per il mercato atlantico⁵.

Tuttavia, nonostante quest'ampia politica di alleanze, fin dal secondo decennio del Cinquecento, la brama schiavista dei trafficanti portoghesi causò risentimenti tra le monarchie del Congo e del Portogallo. Non che D. Afonso fosse contrario al traffico di schiavi, anzi. In quanto alleato cristiano del re portoghese, il *mani* Congo esigeva di avere il monopolio sull'offerta di schiavi per i commercianti lusitani, dal momento che il controllo dei prodotti ricevuti in cambio di schiavi rafforzava la gerarchia del regno in quella regione. A loro volta i trafficanti portoghesi sapevano che, con l'apertura di nuovi mercati e con la concorrenza tra diversi fornitori, il prezzo delle "merci" tendeva a crollare e i loro guadagni sarebbero aumentati. Perciò questi ultimi insistevano nel cercare mercati alternativi. Nello specifico, e con il malcontento del *mani* Congo, i trafficanti portoghesi passarono a comprare schiavi anche dal regno di Angola, poco più

4 Fin dalle prime testimonianze sul "regno" del Congo, il titolo di "mani" descriveva i signori locali, e i documenti fanno riferimento indistintamente al "re del Congo" o al "mani Congo". Per la testimonianza di Rui de Pina, in cui appare questa nomenclatura, cf. Radulet 1992.

5 Sul regno di D. Afonso, cf. Filesi 1968.

a sud. Questa è appunto la disputa commerciale che avrebbe determinato l'invio della missione gesuitica⁶.

Nel 1546, il *mani* Congo D. Diogo, nipote e successore di D. Afonso, cacciò il vescovo ausiliare D. João Batista dal suo regno con l'accusa di essersi schierato con i trafficanti portoghesi e di aver trattato i nobili autoctoni «con grande disprezzo e poca cortesia» (Brásio 1953: 155). In risposta, il re portoghese D. João III decise di inviare missionari gesuiti in Congo, giustamente per cercare di mitigare il conflitto tra i portoghesi e il re locale. Da una parte, il monarca lusitano scrive a suo «fratello» D. Diogo elogiando i sacerdoti della Compagnia di Gesù, «e pregando di cuore che siano ricevuti e trattati con molta benevolenza» (p. 163). Dall'altra, D. João III chiede al provinciale dei gesuiti «che in quei Regni non si esiga altro se non la pace e il benessere di tutti, e il servizio di nostro Signore» (p. 165). Ossia, il monarca portoghese sperava che i missionari si mantenessero fuori dal traffico degli schiavi, giustamente per evitare problemi con il *mani* Congo, che considerava ancora un alleato.

Partendo da questa politica di alleanze tra D. João III e D. Diogo, la specificità della missione gesuitica in Congo si può collegare alla necessità dei missionari di adattarsi al potere politico locale. In un primo momento questa prospettiva non sembrava sconveniente, dato che i gesuiti, infusi di uno spirito conciliatore, apprezzavano la figura di D. Diogo. Giustamente a questo proposito, quando descrive il ricevimento che il *mani* Congo preparò per la missione, nel 1548, il gesuita Jácome Dias indica il regno del Congo attraverso una serie di tratti distintivi della sfera politico-civile: gli hidalgo fedeli al re, la grande capacità bellica degli eserciti che mobilitavano, la grandezza del palazzo, i giusti rapporti familiari, la cordialità, ecc.⁷ In altri termini, i gesuiti riconoscono l'autorità di D. Diogo considerata all'interno di una perfetta razionalità, proiettando l'immagine di un regno potente, centralizzato e impegnato nell'espansione della religione

6 Sui confini tra i regni del Congo e dell'Angola si può affermare che: «To the south of Kongo, the State of Ndongo, whose king bore the title ngola – a title deformed to Angola - was taking shape about 1500. In contrast with Kongo and Loango, which were coalitions of large provinces, Ndongo represented a merger of many small chiefdoms and thus marked the culmination of a trend towards a form of state organization far less deep-rooted than that in Kongo or Loango. [...] In the fifteenth and sixteenth centuries, a single state, Kongo, held sway over the entire region between the Benguela plateau and the Bateke plateaux and from the sea to beyond the River Kwango» (Vansina 1992: 550).

7 Cf. Brásio 1988: 153-157.

cristiana. Infatti, i primi quattro mesi della missione sono contraddistinti per l'emergere di un carattere provvidenzialista: protetti dal buon animo di D. Diogo, i gesuiti narrano di aver amministrato battesimi a migliaia, di aver costruito tre chiese, di aver fatto proseliti vicino alla capitale e di aver aperto una scuola per i figli dei nobili del luogo⁸.

Tuttavia, questo momento di accordo tra gli animi durò poco. Nonostante D. João III avesse richiesto espressamente ai gesuiti di non immischiarsi in affari temporali, questa raccomandazione non fu rispettata, dato che poco tempo dopo i missionari iniziarono a interessarsi al traffico di schiavi e presero le parti dei mercanti portoghesi che erano in conflitto con il *mani* Congo. Così, nonostante la buona immagine tracciata dai gesuiti, già nel 1549 trattavano il sovrano locale come un tiranno, definendolo un «altro faraone» (Brásio 1953: 229). Quindi, nel 1553, gli stessi gesuiti apparivano già incisivi nell'attribuire l'abbandono della missione alle volontà dispotiche di D. Diogo:

Quanto al profitto che qui si può trarre – e prendendo in considerazione il fatto che il Re lo voglia conservare – si dovrà: creare un Collegio di 500 o più fanciulli figli dei grandi, i quali in seguito diverranno signori di tutto il regno, essendo stati, per mano nostra, istruiti e amministrati per tutto il tempo necessario, e poi fare di quelli dal miglior ingegno dei buoni latini, e poi passarli alle altre scienze, cosicché col tempo divengano essi teologi che confessano e predicano, e legisti che diano qui le leggi, perché qui la legge è la volontà del re, e perciò in queste terre nascono tanti mali e ingiustizie (p. 305).

In questa stessa lettera il missionario condanna D. Diogo per i suoi rapporti apparentemente poligamici e incestuosi, descrivendolo come un tiranno «indomabile», perché guidato soltanto dalle sue «voglie sensuali» (p. 304). Abbandonato da un *mani* Congo che viveva nel peccato e i cui eccessi servivano da modello per i suoi sudditi, Cornélio Gomes riconosce l'impossibilità di cogliere alcun frutto missionario fintantoché quel re detenesse il potere: il lavoro missionario avrebbe quindi dovuto concentrarsi sulla formazione non solo di teologi, ma anche di legisti che impedissero una nuova tirannia come quella di D. Diogo. In sintesi, si può notare l'orientamento civilizzatore che il gesuita prescrive alla missione. La corruzione che affliggeva il Congo aveva evidentemente carattere reli-

8 Brásio 1988: 151-152.

gioso, ma, secondo le parole del missionario, le basi dei mali erano civili: in Congo «la legge è la volontà del re, e perciò in queste terre nascono tanti mali e ingiustizie»⁹.

Nel 1555 i gesuiti furono espulsi dal Congo da D. Diogo: quindi l'impossibilità dell'adattamento della missione alla tirannia del *mani* Congo avrebbe lasciato un segno fondamentale nel futuro delle missioni in quell'area. Cinque anni dopo, nel 1560, i gesuiti tornarono in Africa Centro-Occidentale, ma stavolta in Angola, dove la cosiddetta tirannia di D. Diogo serviva da orizzonte di aspettativa fondamentale per la caratterizzazione della nuova missione¹⁰. La speranza portoghese di avere un altro alleato che non fosse il *mani* Congo in quella regione rispondeva a un'importante esigenza commerciale, dato che i trafficanti di schiavi cercavano l'apertura di mercati alternativi rispetto a quello sotto il comando di D. Diogo. Tuttavia si può notare che, anche prima di arrivare in Angola, i gesuiti non nutrivano aspettative positive su quella missione, dato che in una lettera del 1558 padre Francisco de Borgia aveva scritto al generale dell'Ordine informando che «il re [dell'Angola], per quel che sappiamo, dev'essere molto potente, e non soggiogato da nessuno, né sottomesso a ciò che gli si chiede, soltanto alla sua volontà» (Brásio 1953: 413).

Si noti che questo “per quel che sappiamo” del regno dell'Angola è conosciuto giustamente a partire dall'immagine che i gesuiti avevano dipinto del regno del Congo, giacché lo schema utilizzato nella rappresentazione di D. Diogo è ripetuto *ipsis litteris*: un tiranno assoluto le cui volontà non erano sottomesse ai propositi delle leggi civili, naturali e divine. Arrivati in Angola determinati a trovare esattamente ciò che avevano prefigurato, i missionari della Compagnia ritrassero subito l'immagine di un re interessato soltanto ai guadagni del traffico, e non alle questioni religiose. Nel descrivere il ricevimento che fu loro preparato nel 1563, il gesuita Antonio Mendes afferma che: «il re dell'Angola aveva apprezzato

9 Sul conflitto tra i gesuiti e il mani Congo D. Diogo, e inoltre sulla tensione commerciale che sta dietro a questo conflitto, ho scritto più approfonditamente in un altro testo, cf. Tassinari 2018b.

10 Per quanto riguarda l'espulsione dei gesuiti dal Congo, Cornélio Gomes scrive allo stesso Inácio de Loyola comunicando che era tornato in Portogallo dopo essere stato minacciato da cinquemila uomini, cf. Brásio 1953: 374. Per questo Luiz Felipe de Alencastro (2000: 159) sostiene che il regno di Angola avrebbe sopportato il peso della colpa per l'errore gesuitico in Congo.

molto il nostro arrivo, grazie alle cose che portavamo dal Portogallo, che sono ciò che essi desiderano molto nella loro terra. Ma sul farsi cristiano non diceva nulla» (p. 496).

Con questa indisposizione da entrambi i lati non sorprende il fatto che i gesuiti siano entrati subito in rotta di collisione con il re Angola Dambi¹¹. A tal punto era assoluto nella sua volontà, che il sovrano locale fece imprigionare nei suoi domini Francisco de Gouveia e Paulo Dias de Novais, rispettivamente il superiore della missione gesuitica e l'ambasciatore della Corona portoghese. Da prigioniero in Angola, nel 1563, il padre ignaziano scrisse un celebre rapporto al re del Portogallo sostenendo la necessità della conquista di quel regno:

Questa gente, malgrado sia docile, necessita di qualche tipo di sottomissione per convertirsi bene: poiché senza sottomissione né queste né altre genti barbare, pur essendo predisposte, potranno mantenersi bene nella fede: ciò si vede chiaramente in Congo, giacché lì la Cristianità è così mal riuscita. [...] Tantomeno sembrano esserci popoli nella Guinea che siano più predisposti nei confronti di quest'ordine, se sottomessi ad un principe cristiano. Perché infine i vassalli sono obbedienti ai loro signori e i signori al loro Re. E tutti servono non come vassalli, bensì come schiavi. E con ciò sono molto lieti (Brásio 1953: 518-521).

Francisco de Gouveia fa esplicitamente uso dell'esempio del Congo per difendere lo stesso processo civilizzatore che i fratelli dell'Ordine avevano già previsto per l'altro regno. Ovvero, a causa della renitenza e della tirannia del re dell'Angola, il gesuita sostiene che la missione non potrà adattarsi alla realtà politica locale e, quindi, dovrebbe basarsi sull'uso della forza coercitiva da parte dei portoghesi. In altri termini, si cristallizza quella prescrizione civilizzatrice con cui inizia il presente testo, ovvero, l'argomentazione secondo la quale quelle genti dovessero essere prima sottoposte ad un giusto potere civile, per poter essere in seguito evangelizzate¹².

11 Si noti che, diversamente dai re del Congo, i re dell'Angola, non essendo battezzati, non hanno un nome in portoghese, cf. Brásio 1955: 552.

12 Una raccolta di articoli recenti, purtroppo senza alcun contributo sul contesto africano propriamente detto, ha descritto come i missionari cristiani della prima modernità elaborarono il problema della violenza coercitiva come strumento di evangelizzazione, cf. Lavenia – Pastore S. – Pavone – Petrolini 2018.

Non c'è guerra nella quale i nostri non si arricchiscono: fragilità della conquista e guadagni del traffico

La successiva missione gesuitica in Angola sbarcò nel regno centrafriicano nel 1575: per l'appunto, con l'obiettivo di liberare padre Francisco Gouveia. Diversamente da quest'ultimo, Paulo Dias de Novais era stato rilasciato dalla prigionia nel 1565 e, di ritorno in Portogallo, la Corona lusitana gli conferì la *capitania* ereditaria dell'Angola. Secondo il modello previamente testato nelle isole atlantiche e sulla costa brasiliana, il re D. Sebastião rimise nelle mani del capitano donatario l'impresa della colonizzazione: da una parte il re cedeva le terre, la giurisdizione e i guadagni del traffico a Paulo Dias de Novais; dall'altra, in cambio, il governatore si responsabilizzava a «conquistare e soggiogare il regno dell'Angola» (Brásio 1954: 36). Si trattava certamente di un'impresa abbastanza remunerativa dati i profitti del traffico degli schiavi. Dunque non sorprende il fatto che Paulo Dias de Novais abbia chiesto ai padri della Compagnia di Gesù di accompagnarlo nel suo ritorno in Africa, dal momento che l'Ordine si era già impegnato con fervore nella difesa del traffico e conosceva il territorio.

A giudicare dal tono delle lettere dei gesuiti sulla necessità di sottomettere quei popoli, ci si immagina l'arrivo dei portoghesi in Angola caratterizzato da un forte spirito bellico, ma non fu così. Una volta di ritorno in Africa Centro-Occidentale, Paulo Dias de Novais si impegnò nell'avvicinarsi amichevolmente al re dell'Angola, creando inoltre una dissonanza tra i gesuiti, visto che, nel 1576, padre Garcia Simões mosse dure critiche al capitano donatario, lamentandosi del fatto che costui andasse «molto a rilento con l'affare della guerra» (p. 146). Fu forse per vendetta nei confronti della recente morte di Francisco de Gouveia, che morì prigioniero, che il confratello dell'Ordine criticò la scelta di Paulo Dias de Novais di avvicinarsi al re dell'Angola. Padre Garcia Simões riaffermava invece la necessità di sottomettere il cosiddetto despota, e suggeriva che la soluzione per inserire i portoghesi in quel contesto fosse quella di riavvicinarsi al re del Congo. Si può notare dunque che per i gesuiti il conflitto con la monarchia del Congo, nel 1550 circa, era già una questione chiusa e strategicamente dimenticata. Nella lettera annuale del 1578, per esempio, si legge che:

I padri comunicano con il re del Congo, che di lì non dista molto e che è un ottimo Cristiano, e ricevono visite dai suoi messaggeri con grande riconoscenza, e si sa che nel suo Regno hanno un'ottima

impressione della Compagnia, nonostante i nostri non siano mai entrati (p. 165).

Pur non essendo così distante, ciò che spiega questo strategico oblio della prima missione gesuitica in Congo è che le rivalità locali, soprattutto tra i regni di Congo e Angola, erano fondamentali per stabilire la presenza portoghese in quel territorio. Fino al 1579, «i portoghesi si spostavano così sicuri per il regno dell'Angola come se fossero in Portogallo, perché sapevano dell'amicizia del loro Re con il Governatore» (Brásio 1955: 557). Tuttavia, i gesuiti sembravano agire attivamente in favore di un'alleanza dei portoghesi con il re del Congo, e i fatti diedero loro ragione contro Paulo Dias de Novais, dato che il re dell'Angola si ritorse contro i lusitani che vivevano nel suo regno, condannandoli a morte. Infatti, nel 1580, padre Frutuoso Ribeiro sottolinea a chi, in assenza di un'alternativa, il capitano donatario dovette chiedere aiuto:

Il Governatore [...] ordina di passare [i negri falsari] a fil di spada, [...] per questo ha chiesto aiuto al Re del Congo, e questi l'ha già promesso, e andrà di persona ad aiutare il Governatore portando con sé un grande esercito per distruggere gli Angola, ché i due Regni di Congo e Angola stanno uno attaccato all'altro, e sempre in guerra tra loro, principalmente i signori che vivono sul confine (Brásio 1954: 190).

Ciò che risulta fondamentale per spiegare questo rapporto di forze sfavorevoli ai portoghesi è la dimensione e la forza degli eserciti africani. In *História da residência dos Padres da Companhia de Jesus em Angola*, scritto nel 1594, si stima che dal 1575 fino a quella data circa duemila soldati portoghesi erano stati mandati in Angola; di questi, cinquecento erano vivi nel 1594, quattrocento erano morti in combattimento e la grande maggioranza era deceduta di febbre e di morte naturale. Per quanto riguarda il numero dei soldati dei re e dei signori africani, il documento fa riferimento a contingenti di centinaia di migliaia di uomini¹³. È vero che, nella struttura di questi testi, una certa esagerazione nel descrivere le dimensioni degli eserciti locali sortiva l'effetto, intenzionale, di accrescere la dimensione delle supposte conquiste portoghesi. Eppure, anche se esagerata, la proporzione tra soldati africani e portoghesi evi-

13 Cf. Brásio 1955: 558-571.

denzia una differenza abissale, che certamente serba della verità e che dev'essere utilizzata per relativizzare l'idea di una cosiddetta conquista lusitana dell'Angola, evitando di riprodurre il mito della superiorità morale e bellica degli eserciti portoghesi. Nel 1585 il padre gesuita Diogo da Costa, per esempio, riferisce che:

Dubito che i Portoghesi in questo Regno arrivino a 300; e fanno tanto grazie al favore divino come se fossero 10 mila. È vero che sono muniti di otto o 10 mila arcieri che chiamiamo Chorimbaris, che si sono aggiunti ai nostri, e molti sono cristiani, uomini coraggiosi e di grande astuzia a loro modo¹⁴.

Anche in questo passaggio è evidente qual era il rapporto di forze in quel contesto, dato che, per quanto il gesuita finga di crederci, i trecento portoghesi non erano potenti a causa del favore divino. Come fa intuire la sua stessa testimonianza, “è vero che” il potere dei pochi portoghesi era appunto equivalente al numero di “arcieri” che li accompagnavano. In altre parole, la presenza dei portoghesi in quell'area dipendeva fondamentalmente dalle loro alleanze, per cui, secondo la testimonianza del 1582 del gesuita Baltasar Barreira, quando queste alleanze venivano meno, i portoghesi correvano letteralmente il rischio di dover tornare di corsa alle loro navi:

Alcuni hidalgo che stavano già dalla parte del Governatore, comprendendo che non potevano difendersi dal Re dell'Angola, iniziarono a retrocedere, e le amicizie a raggelarsi; e soprattutto si insinuò una tale sfiducia tra i nostri che dal più grande al più piccolo altro non fecero se non cercare le navi per tornare in vita a questo porto (Brásio 1954: 208).

In un altro testo ho mostrato come la retorica della supposta conquista dell'Angola svolgeva una funzione fondamentale presso il destinatario europeo delle missive gesuitiche, cioè la funzione di giustificare l'enorme quantità di schiavi che provenivano da lì, soprattutto diretti in Brasile. Attraverso il concetto di guerra giusta e della cosiddetta ne-

14 Brásio (1954: 319). Non sono a conoscenza di nessun altro riferimento all'etnonimo “Chorimbaris”, ma sull'uso di “arcieri”, si evidenzia come i portoghesi utilizzarono questa strategia di cooptazione di guerrieri locali anche durante la guerra di liberazione angolana, nella seconda metà del xx secolo, cf. Ângelo 2016.

cessità di sottomettere gli angolani affinché potessero essere evangelizzati, i gesuiti legittimavano i guadagni del traffico di schiavi¹⁵. Tuttavia, una lettura minuziosa delle fonti mostra che l'idea di una presunta conquista portoghese non rappresenta bene ciò che, di fatto, erano i rapporti di forza tra europei e africani. L'asimmetria fondamentale per l'aumento nell'offerta di schiavi non era tra portoghesi e africani, come la storiografia segnata dalle lotte di liberazione aveva immaginato¹⁶. Più importante della supposta opposizione tra portoghese-colonizzatore e angolano-colonizzato erano le guerre tra i signori locali, chiamati *sobas*, che si affrontavano per vendere i propri nemici ai portoghesi. Quindi, la pressione commerciale sulla domanda di schiavi provocò un aumento di rivalità tra i poteri locali, che ebbe come conseguenza l'incremento della violenza che permeava tutto il tessuto sociale. In una lettera del 1581 il gesuita Baltasar Afonso dà un'immagine del terrore in cui queste guerre si trasformarono:

A quel tempo il Governatore aveva già con sé 300 Portoghesi e circa 200 schiavi di Portoghesi, ed essendoci una mancanza di viveri iniziarono a cercarli a tiro di schioppo, con quattro o cinque assalti ove causarono grande distruzione bruciando e devastando tutto, e portando con sé un'infinità di viveri che soddisfece tutti. Qui accadde che un uomo stava fuggendo dai nostri con il figlio: vedendo che non poteva salvarlo, questi si volse verso i nostri e scagliò le frecce che possedeva, finché lo uccisero senza che si fosse mosso; [fece ciò] affinché il figlio si nascondesse, e il padre morì e se andò all'inferno. Un altro stava in una casa con due donne e si difese vigorosamente dall'interno senza volersi consegnare finché non diedero fuoco alla casa, e lì arsero tutti (Brásio 1954: 199).

Un padre che si uccide per cercare di salvare il figlio, uomini e donne che preferiscono essere bruciati vivi piuttosto che consegnarsi ai portoghesi e ai loro alleati: di fronte alla voracità dell'appetito schiavista non c'è spazio per gli accordi. Tuttavia, dietro a queste situazioni-limite, nelle quali alcuni soggetti preferivano la morte a qualsiasi alternativa, c'erano negoziati di scambio tra portoghesi e *sobas* che fruttavano con la domanda schiavista dei portoghesi. Così nel 1583, lo stesso Baltasar Afonso

15 Cf. Tassinari 2018a.

16 Cf. Birmingham, 1966.

sembra non contenere la soddisfazione di fronte all'orrore che sta a guardare con interesse:

Quest'anno i nostri hanno conquistato me[zz]o Regno dell'Angola e sbaragliato il nemico in quattro guerre contro lo stesso Re e gli hanno ucciso molte migliaia di vassalli e prese le miniere di sale, che sono la loro moneta di scambio, e ciò che più vogliono; si sono presi così tante merci che nemmeno riescono a contarle, e in quest'ultima guerra dicono che abbiano catturato un hidalgo per il quale si offrivano 100 merci in riscatto, ma gli hanno tagliato la testa sul campo. Da un'altra guerra portarono 619 nasi di teste che avevano tagliato, e in un'altra furono tanti i morti che dicono non si potesse camminare se non sopra di essi, e [dunque] abbiamo già il meglio della guerra rispetto al Re dell'Angola e i suoi grandi sforzi, così che i Portoghesi già non prospettano molte altre guerre, e si prendono i resti; è da tanto che non c'è guerra nella quale i nostri non si arricchiscono, perché confiscano molte merci (p. 248).

Come spero di aver dimostrato, è difficile credere che, come suggerisce il missionario, i portoghesi avessero già conquistato metà del regno. Nella migliore delle ipotesi, in quel momento essi contavano sulle alleanze di una parte importante dei *sobas*, dato che tra il 1579 e il 1589, quando muore Paulo Dias de Novais, i lusitani intercalavano momenti di sviluppo e di regresso in relazione alla conquista¹⁷. Dunque, i portoghesi si resero presto conto del fatto che poco importava una conquista di fatto, dato che i termini del patto con i *sobas* e con i re locali già servivano loro convenientemente. Nei termini di Baltasar Afonso, che non poteva essere più esplicito, la guerra avanzava molto rapidamente, e i portoghesi non correvano abbastanza veloce da starne al passo. Tanto meglio: essi seguivano appena dietro, raccogliendo i resti, senza che ci fossero altri maggiori rischi, né «guerra nella quale i nostri non si arricchiscono».

17 Ricordato come il grande conquistatore dell'Angola, Paulo Dias de Novais in effetti non conquistò alcun territorio. L'anno della sua morte la presenza portoghese in quell'area era limitata al villaggio di São Paulo de Luanda e al forte di Massangano, che svolgevano basicamente la funzione di avamposti commerciali. Solo a partire dalla seconda metà del XVII secolo, con la vittoria delle forze portoghesi sulla città di Dongo, nel 1672, la geopolitica in Angola soffrì un importante cambiamento relativamente alle sue forze. A partire da questa vittoria, dunque, le fila portoghesi, ingrossate soprattutto dalle truppe provenienti dal Brasile, stabilirono un certo controllo territoriale all'interno del regno dell'Angola. Cf. Ferreira 2009.

Buoni incantesimi: la disputa per la gestione delle forze sacre

Una volta contestualizzata la documentazione gesuitica scritta in Congo e in Angola, è interessante ora evidenziare come queste fonti si basino su un confronto fondamentale tra la religione cristiana dei missionari e le pratiche rituali (tradotte in termini sacramentali) dei loro interlocutori. Tenendo a mente il rapporto di forze sfavorevole agli europei e quindi la necessità dei missionari di agire da mediatori delle alleanze tra i portoghesi e i grandi re e *sobas* africani, la mia ipotesi è che i gesuiti si avvalsero di una strategica identificazione con gli stregoni di Congo e Angola, data la loro funzione politico-religiosa svolta in quel contesto. Per esempio, nel 1562, padre Antonio Mendes, nel descrivere l'arrivo dei missionari nella città di Dongo, la capitale dell'Angola, informa che:

L'alto stregone [del re] ci fece ricevere sul cammino con molta gente, e ci ospitò nella sua casa e ci fece portare farina, polli, capre [...]. Andammo a parlare al Re, e prima di arrivare dove stava passammo dieci, dodici portali, ed egli stava seduto su di un seggio di palme, e teneva un corno di vino in mano, e un grande otre vicino a sé, e beveva sempre, poiché questa è tutta la nobiltà d'animo tra di loro, dover bere. [...] Diceva che il nostro Dio non era buono, perché ordinava che non si avessero molte mogli, e che non lo voleva nella sua terra; ci chiamò anche stregoni e disse che gli avremmo riempito la terra di menzogne, e che avremmo dovuto andarcene altrove (Brásio 1953: 489).

Tratterò del problema dei rapporti di parentela nella prossima sezione. Per ora sottolineo il parallelismo che si scorge nel testo tra i gesuiti e l'alto-stregone che li aveva ricevuti, dato che il re dell'Angola "ci chiamò anche stregoni". A giudicare dal tono della lettera, scritta a un destinatario europeo, padre Antonio Mendes dimostra anche un certo malcontento per essere stato così classificato. Tuttavia, più importante di questo suo apparente risentimento, è fondamentale notare che fu questa identificazione con i più importanti stregoni del regno che, letteralmente, aprì le porte ai gesuiti, giacché soltanto in questo modo riuscirono a essere ricevuti in pompa magna dal re. Le testimonianze ignaziane danno pochi indizi su chi siano questi stregoni e su quali fossero le loro pratiche di fatto. Stando ai termini di una lettera gesuitica scritta in Angola nel 1587, si legge che:

I loro sacerdoti sono molti ed hanno molto potere, nell'opinione di tutti è da loro che dipendono vita e sostento, poiché credono di

poter dare e negare le piogge per la semina, e sanare le loro infermità (Brásio 1954: 348).

Piaghe e piogge sono, fino ad oggi, aspetti fondamentali per la sopravvivenza quotidiana nell’Africa Centro-Occidentale, e l’immediatezza pragmatica di queste questioni indica il luogo sociale privilegiato e allo stesso tempo il limite operativo di questi stregoni. Detto in altri termini, si mette in evidenza come essi fossero degli agenti rituali azionati in momenti critici per quanto riguarda il rapporto di quelle società con la natura. Confondendosi strategicamente con questi stregoni e accentuando questo paragone, i gesuiti mitigavano il rischio di passare inosservati e di essere considerati insignificanti all’occhio dei loro interlocutori, dato che si collocavano sullo stesso piano di mediazione privilegiata tra natura e società¹⁸. Si tratterà a breve dell’efficacia comunicativa tra i missionari cristiani e i loro interlocutori locali, che passarono ad attribuire ai primi il potere dei loro stessi stregoni. In una lettera del 1548, descrivendo una pratica che aveva eseguito, il gesuita Cristóvão Ribeiro riporta che:

Battezzai il figlio di uno stregone e di una maga circa quattro giorni fa, questi confessò di essere loro figlio e io gli chiesi come suo padre e sua madre avessero acconsentito [al battesimo] e rispose che [quella loro] era tutto una menzogna, che solo gli uomini bianchi avevano dei buoni incantesimi e che solo Dio era il Signore (Brásio 1988: 163).

Questa confusione rituale-sacramentale era ambivalente. Nonostante il proselitismo della testimonianza gesuitica, che imputa il buon incantesimo all’uomo bianco, si evidenzia come gli interlocutori locali si avalessero dell’efficacia dei loro incantesimi per ridurre le differenze nei confronti dei missionari. In questo caso il figlio di stregoni compara la pratica dei missionari con quella dei genitori, rendendo il sacramento cristiano minimamente significativo. Benché questa identificazione potesse essere una strategia, questa finì anche per causare degli inconvenienti ai gesuiti. È il caso soprattutto dell’accusa dei sudditi dei regni di Congo e Angola che, come si legge in un documento del 1552, iniziarono a reci-

18 Si tratta di una norma molto vicina a quella che si osserva anche nei sertões brasiliani dell’America portoghese, ovvero, quella che riguarda gli stregoni-sciamani come operatori rituali efficaci nella gestione di piogge, malattie e altri passaggi critici nel rapporto di quelle società con la natura. Non è un caso che anche in questo contesto i missionari cristiani, gesuiti e cappuccini, si siano dovuti sovrapporre a questi agenti rituali. Cf. Pomba 2003.

minare i missionari cristiani «dicendo che attraverso la confessione, (i gesuiti) li uccidevano» (p. 166).

È sintomatico il fatto che la rimostranza degli interlocutori in Congo e in Angola sia ricaduta esattamente sulla confessione, dato che era fondamentalmente su questo sacramento che si basava la spiritualità gesuitica. Come illustra Adriano Prosperi (2001) la confessione fu la risposta cattolica per eccellenza alla Riforma luterana. Mentre Martin Lutero difendeva la riabilitazione dell'uomo unicamente attraverso la fede, Prosperi dimostra come la controparte cattolica, fin dal Concilio tridentino, ebbe l'idea di fare del sacramento della confessione lo strumento fondamentale affinché ogni peccatore si riabilitasse e potesse raggiungere la salvezza. Contrariamente a una posizione conservatrice si trattava della difesa di una vera e propria riforma cattolica, visto che le risoluzioni tridentine segnarono un'importante novità sacramentale: si proibiva la confessione pubblica che rispettava il calendario comunitario e la remissione dei peccati non sarebbe più stata automatica. Infatti, la confessione tridentina è individuale: il credente deve ricorrervi tante volte quanto si faccia necessario e la sua efficacia è condizionata alla contrizione del peccatore. Così i gesuiti, la cui spiritualità si fondava esattamente sul minuzioso esame dei propri percorsi individuali, divennero presto i principali specialisti della Chiesa nel sacramento della confessione, che risultava in una fede sempre più soggettiva e individuale¹⁹.

Tenendo a mente l'importanza della confessione per i missionari ignaziani, la mia ipotesi è che i loro interlocutori in Congo e in Angola li accusassero di uccidere per mezzo di questo sacramento, dato che la salvezza, per la quale la confessione doveva essere efficace, era un orizzonte di aspettativa estraneo alle loro pratiche. Secondo la celebre formula di Ernesto de Martino, da un punto di vista storico-comparativo, a partire dalla resurrezione di Cristo, la religione cristiana si fonda su un orizzonte mitico che supera la morte dell'individuo grazie all'aspettativa della vita eterna²⁰. Così, i missionari gesuiti considerano la morte un dato di natura individuale e trascendentale al tempo stesso, ovvero, come la riattualizzazione delle piaghe di Cristo in questo mondo e l'ascensione dell'anima al regno dei cieli. Sul martirio della missione in Congo padre Jácome Dias,

19 Sulla confessione gesuitica presso gli indios tupi e i malintesi (linguistico-religiosi) che risultarono da questa "grammatica sacramentale", cf. Agnolin 2007.

20 Cf. de Martino 1958: 9.

nel 1548, conclude che: «nostro Signore ci benedica tanto da portarci alla gloria affinché lì lodiamo veramente e *perfectius*» (Brásio 1988: 157). Comparativamente, tuttavia, gli interlocutori dei gesuiti in Congo e in Angola concepivano la morte in modo diverso dal cristianesimo. In una lettera del 1548 padre Cristóvão Ribeiro riferisce che:

Alcuni ci dicono che sono immortali, e il diavolo, giacché sa che negando costoro questa menzogna saranno condotti alla verità, fa sì che non confessino e di qui viene il fatto che il maggior disonore che si possa commettere a qualcuno è dire “tuo padre è morto, tua madre è morta”; in questo sono più grezzi, e quando muoiono dicono che li hanno portati via, e per quanto vecchi non gli sembra che muoiano, se non in guerra, o così è che vuole lo stregone (p. 163).

Si noti la perplessità del missionario gesuita quando capisce che i suoi interlocutori non rispettano il senso cosiddetto trascendente della vita, ovvero, la vita come corso perfetto della creazione divina in questo mondo: «alcuni ci dicono che sono immortali». La differenza fondamentale tra questi punti di vista è che, per i sudditi del regno di Congo e Angola, la morte non era un dato che trascendeva la persona come il martirio del corpo e la salvezza dell'anima, bensì un peso che andava elaborato socialmente e, per questo, «per quanto vecchi non gli sembra che muoiono, se non in guerra, o così è che vuole lo stregone». La morte non era imputata al corso teologico-naturale delle cose, ma alle ragioni umane. Secondo le parole del gesuita Antonio Mendes, scritte in Angola nel 1563: «quando un grande signore muore nella sua terra, dicono che qualcuno che gli voleva male gli ha fatto degli incantesimi, e così ne uccidono molti altri a causa di colui che muore» (Brásio 1953: 509). In Congo e in Angola, come in molte regioni dell'Africa subsahariana fino ad oggi, le malattie e le morti servivano come una specie di autopsia sociale per scoprire l'agente stregone-rituale causa di quei mali²¹. A maggior ragione quando si tratta della morte di un grande signore, come nel caso riportato da padre Antonio Mendes, si nota che questo procedimento è un momento di ritualizzazione del tessuto sociale, che deve sempre affermare il suo fragile e mai definitivo primato sui fenomeni naturali limitrofi.

21 Per un'introduzione all'antropologia della malattia e della morte in Africa, dove questi mali non sono mai considerati naturali ma sempre effetti dell'azione umana, cf. Augé 1975.

Dunque non è un caso che i sudditi del regno del Congo recriminino la confessione, accusando i gesuiti di ucciderli attraverso di essa. Siccome i missionari credevano che questo sacramento fosse lo strumento principale per il perdono del peccatore, privilegiavano la celebrazione della confessione dei moribondi che, in questo modo, si preparavano per il Giudizio Finale. Ciononostante, per gli interlocutori, estranei all'orizzonte salvifico della cultura cristiana, questo sacramento doveva essere come il "buon incantesimo" degli uomini bianchi, cioè un'altra delle pratiche rituali predilette nella gestione culturale di piogge, malattie, morte ecc. Quindi, da una parte, partendo dall'identificazione con gli stregoni locali, i gesuiti realmente divennero (quantomeno minimamente) significativi per i loro interlocutori: ciò garantiva un inserimento sociale in quel contesto e dunque conferiva loro una posizione in quanto mediatori di alleanze politico-religiose. Dall'altra, tuttavia, questa identificazione non si dimostrava sempre sicura, dato che, come stregoni, i gesuiti occupavano la posizione di agenti rituali che, tra i vari attributi, causavano la morte dei loro supposti nemici.

Non immaginando Dio se non come uomo mortale: immanenza e affinità divine

Il malinteso generato dalla confusione tra il sacramento della confessione e l'autopsia sociale dei morti non si chiude qui, al contrario, è indicativo di concezioni del mondo piuttosto diverse tra i differenti agenti. Di pari passo con l'identificazione tra missionari e stregoni, introdotti al messaggio cristiano dai gesuiti, gli interlocutori di Congo e Angola tradussero l'idea del Dio cristiano a partire dallo spazio occupato dai loro re e signori. Al fine di introdurre questo argomento, segue il passaggio di una lettera scritta nel 1564 da padre Francisco de Gouveia, in Angola:

Quando mostriamo loro che non fanno ciò che Dio comanda e a cui sono obbligati, alcuni dicono che dobbiamo comandare nella nostra terra e non nella loro, che non conoscono altro Signore se non l'Angola, e così come ogni terra ha i suoi costumi ognuno ha il suo Signore, e che il loro è l'Angola, e non immaginano un Dio Signore di tutti (Brásio 1988: 230).

Si nota una differenza fondamentale visto che, diversamente dai gesuiti, i loro interlocutori non concepivano l'idea di un Dio – unico e vero – presumibilmente universale. Invece i sudditi dei regni di Congo e Angola

specificavano le caratteristiche dei loro dei-signori: se il Dio-cristiano era il signore dei portoghesi, in quella terra il signore era l'Angola. Questo confronto può essere efficace solo nella misura in cui i centrafricani conferivano sacralità ai loro re e signori. Più specificamente, ci si riferisce al carattere divino delle monarchie locali che, in questo modo, sarebbero servite come base affinché i sudditi vedessero l'incommensurabilità tra il messaggio cristiano e i loro sistemi socio-culturali. Secondo le parole del gesuita Garcia Simões, scritte in Angola nel 1575:

Il Re si considera e si dice apertamente signore del Sole e della pioggia, dice che fa piovere o non piovere a suo piacimento, e ciò me lo disse un uomo d'onore, di quelli che vennero in nostra compagnia. [...] Quanto ai loro [sudditi], essi lo [il re] considerano e lo venerano come Dio, ubbidendo con grandissima prontezza, tutto alla lettera. [...] Da questo deriva il fatto che quando il Re mangia, coloro che stanno vicino alla sua tavola si considerano fortunati se riescono a spiluccare qualcosa, anche se con molta disputa, come fanno di costume, perché dicono che è il cibo del loro Dio. (Brásio 1954: 134-135).

Probabilmente il valore euristico del paragone tra il Dio cristiano e i re dell'Africa centrale deriva dall'estensione del *genómenon* della monarchia sacra, che si diffuse in tutto il mondo indo-europeo, e anche nell'Africa subsahariana²². Tuttavia, per i miei scopi, più importante che tracciare una genealogia di questo fenomeno è capire come la sacra monarchia fosse in realtà uno strumento rituale privilegiato affinché gli interlocutori dei gesuiti in Congo e in Angola traducessero l'idea del Dio cristiano. Dunque, i documenti permettono di scorgere ciò che Eduardo Viveiros de Castro (2004) descrive come un «equivoco controllato», ovvero l'incontro di modi diversi di comparare le rispettive alterità con se stessi. Da una parte, i gesuiti immaginano che loro e i loro interlocutori siano tutti fratelli in Cristo, cioè che condividano una stessa origine e una somiglianza fondamentale. Dall'altra, tuttavia, i sudditi dei regni di Congo e Angola si paragonano ai missionari partendo da ciò che li rende diversi, non a partire da ciò che li accomuna: «quando mostriamo loro che non fanno ciò che Dio comanda e a cui sono obbligati, alcuni dicono che dobbiamo comandare nella nostra terra e non nella loro».

22 A questo proposito, si ricordi la famosa opera di Sabbatucci (1987).

Più che una differenza soltanto teologica, la mia ipotesi è che questa confusione tra la divinità cristiana e le sacre monarchie dell'Africa Centro-Occidentale indichi un'opposizione fondamentale nel modo in cui entrambe le parti concepivano la nozione di persona nel suo rapporto con la società e il/i suo/loro Dio/Dei. Ad esempio, in una lettera scritta nel 1564, il gesuita Francisco de Gouveia riporta una vera e propria querela teologica che aveva avuto con un amico hidalgo:

Alcuni giorni fa visitai un mio amico hidalgo con il quale strinsi amicizia, e in un discorso parlavamo delle cose di Dio e dei cieli, argomenti su cui essi sono ben poco curiosi, e gli dicevo com'era la nostra patria, e non questa terra, in cui tutto è lavoro, morte, e miseria, ed egli mi chiese che cosa poteva essere meglio della sua terra e del signore Angola, e avere cose del Portogallo, per cui gli chiesi che ne era stato del vecchio Re, e dei suoi predecessori, mi rispose che si consumarono dalla vecchiaia; gli chiesi se dopo la morte c'erano altri regni come quelli che lasciavano, o migliori, mi disse che erano già passati e che non dovevano avere nulla; gli chiesi di nuovo perché, se essi erano i suoi dei e signori, avevano lasciato il Regno, senza che a questo seguisse un altro bene maggiore; rispose che non era loro volontà lasciarli, ma che mi aveva già detto che morirono di vecchiaia, o di incantesimi dei loro nemici; al che io gli dissi: quindi in quanto uomini sono come gli altri e soggetti alle stesse miserie; rispose di sì, che egli era grande e signore perché aveva potere sulla terra e sulle genti; gli dissi di nuovo: ebbene per colui che è più che un uomo, e creatore degli uomini, e di tutte le cose, immortale, servire è regnare e il più piccolo dei suoi Regni è più grande di tutti i signori e i Re del mondo, più grande di Angola e *mani* Congo, e Quitanga, e di altri re neri che ho nominato che egli considera grandi; quindi egli rise freddamente, tuttavia capì qualcosa di ciò che gli dissi, pur non facendomelo sapere, lo percepì dalla sua espressione, non volendo che parlassimo più di questo argomento, e non fu molto lieto quando gli dissi di nuovo che di questi, di colui che creò gli uomini, e i cieli, e tutte le cose doveva curarsi nell'ora della morte, che sarebbero andati con i loro predecessori ove tutti bruciano, e bruceranno senza fine; e anche se rimase confuso da questa pratica, lo dissimulò, e le persone che tornarono nuovamente dissero: questi uomini bianchi vogliono che si abbia una sola donna, che tipo di nobiltà è la loro, giacché ne hanno una soltanto; e con ciò lo lasciai.

Abbiamo avuto molte di queste pratiche con persone d'onore, e signori della terra, [...] ma non immaginando Dio se non come uomo mortale, e grande signore della terra, e molto saggio, e che grazie al

suo sapere li può liberare dai pericoli del corpo e dell'anima, non ci pensano, né a ciò che molte volte abbiamo detto loro a questo proposito; molti mi chiedono di pregare Dio per loro, cosa che accetto di molto buon cuore, e plaudo come è bello avere un rapporto con Dio (Brásio 1988: 230-231).

Avverso al paragone tra il Dio cristiano e i re neri, Francisco de Gouveia lasciava intravedere come il suo interlocutore non imputasse la creazione dell'universo ai signori africani. Estraneo all'orizzonte mitico della Genesi, il suddito del re di Angola gli conferisce uno statuto sacro per una ragione principalmente sociale e abbastanza immediata: «che egli era grande e signore perché aveva potere sulla terra e sulle genti». Quindi l'hidalgo amico del gesuita non è sorpreso per il fatto che, quando muoiono, non per loro volontà ma a causa dell'azione di stregoni nemici, i loro re diventino semplicemente il passato, ovvero muoiano senza andare in un altro regno migliore rispetto a quello terreno. Diversamente dai missionari cristiani è evidente come i sudditi dei regni di Congo e Angola non concepiscono un unico e vero Dio che si assenti dopo la sua creazione e che il credente debba semplicemente accettare la sua promessa (misteriosa)²³. Per gli interlocutori dei gesuiti in Congo e in Angola le cose visibili non nascondevano un mistero trascendentale, ma contenevano un senso urgente e immanente. «Non immaginando Dio se non come un uomo mortale», essi dovevano intrattenere rapporti diretti con i loro dei signori, poiché anch'essi erano «soggetti alle stesse miserie di tutti gli altri uomini». Così, in una lettera del 1563, padre António Mendes fa scorgere l'importanza dei rapporti di parentela del re di Angola:

Il Re è molto alto, tra i più alti della terra, sembra un gigante ed è molto forte; ha più di settanta figli e figlie, perché ha molte donne: dicono che siano più di 400, tutte all'interno delle sue mura, e una di loro è la principale e ha potere sulle altre (Brásio 1953: 511).

Non è un caso che la più grande difficoltà dei gesuiti sia quella di convincere i loro interlocutori riguardo al sacramento del matrimonio cristiano. Come osserva Antonio Mendes: «[essi] dicevano che il nostro Dio non era buono, poiché ordinava che non si avessero molte mogli, e

23 Sul problema storico-religioso dell'onniscienza divina nelle cosiddette "religioni primitive", si ricordi il magistrale lavoro di Pettazzoni (1957).

che non lo vogliono nella loro terra» (p. 489). Da una parte, i missionari cristiani fondavano i loro rapporti sociali sul presupposto della trascendenza divina; dall'altra, i sudditi dei regni di Congo e Angola basavano le loro vite sull'immanenza dei rapporti sociali, dato che i loro dei servivano esattamente per questo. In altri termini, in opposizione a un Dio-assente che proibiva la poligamia, il rapporto tra i sudditi e i loro re-sacri è un rapporto di affinità, nel quale i primi investono di potere i secondi per mezzo dei matrimoni che compongono la casa reale. In questo modo il palazzo reale, in quanto immagine del regno, era il palco per eccellenza della rappresentazione rituale di quel tessuto sociale, la cui composizione dipendeva da una delicata rete di filiazione.

Infine, per incamminarci verso la conclusione di questa sezione è bene osservare come questi dei-signori, che dipendono dai rapporti di filiazione con i loro sudditi, rinviano a ciò che Marc Augé (1982) definì *génie du paganisme*. Secondo le parole dell'antropologo francese, nel passaggio del suo libro in cui più si avvicina a una definizione concettuale:

Le paganisme donc c'est tout le contraire du christianisme ; et c'est bien là ce qui fait sa force dérangeante, peut-être sa pérennité. Sur trois points au moins, il se distingue radicalement, dans ses diverses modalités, du christianisme dans ses diverses versions. Il n'est jamais dualiste et n'oppose ni l'esprit au corps ni la foi au savoir. Il ne constitue pas la morale en principe extérieur aux rapports de force et de sens que traduisent les aléas de la vie individuelle et sociale. Il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social qui d'une part relativise l'opposition de la vie individuelle à la collectivité dans laquelle elle s'inscrit, d'autre part tend à faire de tout problème individuel ou social un problème de lecture : il postule que les événements font signe, tous les signes sens. Le salut, la transcendance et le mystère lui sont essentiellement étrangers. Par voie de conséquence, il accueille la nouveauté avec intérêt et esprit de tolérance ; toujours prêt à allonger la liste des dieux, il conçoit l'addition, l'alternance, mais non la synthèse. Telle est certainement la raison la plus profonde et la plus durable de son malentendu avec le prosélytisme chrétien : il n'a pour sa part jamais eu de pratique missionnaire (Augé 1982: 14).

Come prova del carattere permanente del *génie du paganisme*, questa definizione concettuale basata soprattutto sulla ricerca di campo di Augé in Costa d'Avorio e Benin, nonostante la distanza temporale e geografica, va esattamente incontro alla mia lettura della documentazione gesuitica prodotta in Congo e in Angola nel XVI secolo. L'identificazione della con-

fessione con l'autopsia sociale dei morti mostra come gli interlocutori dei gesuiti stabilissero una «continuità tra ordine biologico e sociale [...] che tende a fare di qualsiasi problema individuale o sociale un problema di lettura poiché postula che gli eventi sono segnali, e i segnali hanno senso». Partendo dallo stato delle loro monarchie sacre i sudditi dei regni di Congo e Angola erano sempre «pronti ad allungare la lista degli dei, concependo l'aggiunta, l'alternanza, ma non la sintesi». Infine, non immaginando Dio se non come un uomo mortale, essi non opponevano «lo spirito al corpo e la fede al sapere, e non istituivano la morale come principio esterno ai rapporti sociali», giacché «la salvezza, la trascendenza e il mistero erano essenzialmente estranei a quel concetto di sacro».

Figure che mostrano bene chi rappresentano: geni del paganesimo e del cristianesimo

Nonostante la prossimità tra la mia lettura delle fonti e la proposta concettuale di Augé, il grande rischio nell'utilizzare il concetto di *génie du paganisme* nella lettura delle fonti è quello di ripetere la dicotomia etnocentrica tra le religioni della trascendenza (dell'Occidente detto secolarizzato) e le religioni dell'immanenza (dei popoli definiti come senza storia), come se questi due poli non condividessero le stesse ragioni dello spirito. Lo stesso Augé mette in guardia sul problema della stigmatizzazione di un presunto altro-pagano all'insegna dell'inversione dei valori occidentali²⁴. Eppure, in chiave comparativa, l'antropologo francese ricorda che, volendo o no, lo scontro tra le religioni della trascendenza e dell'immanenza è innanzitutto un dato storico inconfutabile:

Il reste que l'opposition la plus pertinente qui puisse être faite dans le domaine religieux situerait d'un côté les religions du Dieu unique et personnel, de l'autre les religions de l'immanence, d'un côté les religions missionnaires, de l'autre les polythéismes. L'histoire du monde, qu'on le veuille ou non, est pour une bonne part celle de leur rencontre (Augé 1982, p. 78).

24 Nelle sue esatte parole: «Toute “réhabilitation”, pour utile qu'elle puisse être, court le risque d'idéaliser son objet et, plus encore, de changer subrepticement d'objet : de faire des valeurs redécouvertes dans les sociétés où l'observateur les ignorait la mesure exigeante de la société de l'observateur» (Augé 1979: 25).

Almeno a partire dall'apostolo Paolo e dalla sua lettera ai romani, il cristianesimo si proclama come vera fede in opposizione alla falsa fede dei popoli, che «hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore» (Rm 1.25). Questo passaggio chiave del testo sacro, possibilmente il più importante della tradizione cristiana, contiene, per così dire, almeno due atti di fede. Innanzitutto l'apostolo declama la religione cristiana come vera fede nella rivelazione e nella salvezza: «dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità» (Rm 1.20). Invece il secondo atto di fede, se così possiamo definirlo, è un atto di fede al contrario, perché si riferisce alla fede dei pagani, per cui Paolo configura l'idolatria e le superstizioni dei romani come credenze rivolte verso i cosiddetti oggetti di culto: «hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili» (Rm 1.23). Secondo la celebre formula di Dario Sabbatucci (1990) la religione cristiana si definisce non solo attraverso la fede, ma attraverso la «fede nella fede», cioè attraverso la divisione tra la vera religione in opposizione alla religione degli altri, dato che il cristiano, rappresentato dalla figura di Paolo, non è soltanto colui che crede (nell'unico e vero Dio), ma anche colui che crede che gli altri credano (in simulacri messi al posto di Dio).

Comparativamente, Augé afferma che il *génie du paganisme* non va interpretato come un atto di fede, come l'adesione a un sistema di credenze anteriore alla pratica religiosa, cioè come un'ortodossia (un modo corretto e protetto di descrivere il mondo). Al contrario, l'antropologo francese sostiene che il *génie du paganisme* va caratterizzato attraverso i suoi riti, come adesione a un insieme di pratiche privilegiate per controllare i rapporti tra questo mondo e le forze degli altri mondi, cioè come un'ortopratica (un modo corretto e protetto di stare al mondo). Secondo Augé:

S'agissant des sociétés lignagères et, plus généralement, des systèmes païens, il faut ajouter que l'idée de l'incroyance ou de la perte de la foi n'y a à proprement parler aucun sens. [...]

La relation entre hommes et dieux, même lorsqu'elle concerne les aspects les plus intimes de l'organisme individuel (la stérilité, la maladie), reste une relation fonctionnelle et, dans cette mesure, sociale : la maladie est alors interprétée comme l'appel d'un dieu à se faire construire un autel ou le rappel d'un ancêtre négligé ; dans tous les cas c'est une procédure sociale qui rétablit une relation normale avec le monde divin : nulle conversion du psychisme individuel n'y est attachée. [...]

La religion signifie donc ici bien davantage l'adhésion à un mode de vie collectif et à un savoir technique tendant à la maîtrise de l'évènement que l'adhésion intime et personnelle d'un individu au dieu qu'il saurait intéressé et concerné par les aléas e les vicissitudes de la foi (Augé 1982: 54-56)²⁵.

Tornando alla documentazione gesuitica scritta in Congo e in Angola, è possibile verificare che l'efficacia della comunicazione tra i gesuiti e i loro interlocutori si sia basata su questa funzionalità e sulla malleabilità del rapporto dei pagani con i loro "dei". In un passaggio della *História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola*, scritta nel 1594, si legge che:

Il demonio ha vessato queste povere genti, e quelle di tutte le terre vicine in questa immensa Etiopia, a causa degli stregoni che mettono loro in testa presagi e superstizioni. Vanno a visitare i luoghi ove ci sono gli idoli, con quelle figure che ben mostrano chi rappresentano. Ma a ben vedere non sembrano avere molto radicato nel cuore un attaccamento per i loro idoli. Perché molti di noi li invitano al nostro santo Battesimo, declamano loro i misteri della nostra santa fede, ed essi senza molta difficoltà si rendono, e li accettano (Brásio 1955: 559).

Da una parte, i gesuiti replicano l'apostolo Paolo, supponendo che i loro interlocutori venerassero i loro idoli al posto del vero Dio cristiano, "con quelle figure che ben mostrano chi rappresentano". Dall'altra, tuttavia, i missionari mostrano la relatività di questa presunta credenza. Di mattina venerano i loro idoli e le loro superstizioni, di sera, "senza molta difficoltà", accettano il battesimo cristiano. Accade che, diversamente dall'ortodossia cristiana, l'ortopratica pagana non presuppone la fedeltà a un dato sistema di credenze precedente all'azione. Quindi, i sudditi di Congo e Angola "non sembrano avere molto radicato nei loro cuori un attaccamento per i loro idoli", giacché, se ben fatto, il rituale dedicato a un dio non annulla la possibilità e l'efficacia di un altro rituale destinato a un altro dio. A questo proposito, secondo Augé:

25 Per una definizione di "ortopratica" molto prossima a quella del *génie du paganisme* di Augé, cioè, come una caratterizzazione tecnico-ritualistica del concetto di religione, cf. Mancini 2006.

Le paganisme se laisse définir, au bout du compte, par sa dimension rituelle. Et c'est à ce point peut-être que son génie paraît se changer en malin génie. L'incessante négociation avec la nature à laquelle s'identifie l'activité rituelle a sans doute pour effet d'ordonner, de réordonner sans cesse et de reproduire les sociétés qui en sont à la fois le sujet et l'objet (Augé 1982: 16).

Tuttavia, “scaltro” (*malin*) non lo è soltanto il paganesimo, dato che i missionari si avvalgono degli idoli e degli incantesimi dei loro interlocutori per diventare essi stessi ritualmente significativi in quel contesto, in un tentativo di risignificare quelle pratiche in funzione della religione cristiana. Scaltramente, o meglio, ortopraticamente, i missionari hanno bisogno di trovare un luogo adeguato per i sacramenti cristiani in modo che, senza molte difficoltà, i loro interlocutori possano accettare i misteri della fede cristiana, pur non abbandonando i loro idoli e incantesimi²⁶. Così, non solo il paganesimo, ma anche il cristianesimo, alla fine dei conti, può essere definito, fondamentalmente, attraverso la sua dimensione rituale. Secondo Nicola Gasbarro, nonostante il suo fondamento presumibilmente trascendentale, si nota come la religione cristiana non abbia mai potuto prescindere da un'ortopratica dell'immanenza sociale:

Siamo abituati a pensare la religione e le religioni come un sistema più o meno ortodosso di fede-credenze che indirizza necessariamente le pratiche, a tal punto che qualsiasi questione che abbia in qualche modo a che fare con il “senso della vita e della morte” è, per noi, un problema implicitamente “religioso”. [...]

D'altra parte, lo stesso cristianesimo si dichiara “vero culto del vero Dio” (secondo la formula di Sant'Agostino) per poi costruire, grazie a questo, una teologia e una cristologia che riflettono le esigenze sociali e simboliche dei cristiani nei loro contesti di vita e d'azione. La costruzione storica della ritualità sacramentale e dell'“educazione cristiana” mostra chela religione è storicamente comprensibile attraverso l'analisi della pratica e dell'esercizio del culto piuttosto che della struttura e/o del sistema di credenze (Gasbarro 2006: 70).

26 Sulla necessità ortopratica dei gesuiti di trovare un luogo per loro e per le loro pratiche rituali-sacramentali partendo dalle culture locali, e specificamente in India, cf. Agnoloni 2017.

In sintesi, si può affermare che, da una parte, il concetto di *génie du paganisme* è valida per sostituire la dicotomia tra le religioni della trascendenza e dell'immanenza, dato che si tratta di un dato storico difficilmente confutabile. Dall'altra, tuttavia, collegando il concetto di religione a quello di un'ortopratica del sacro, ovvero a un «insieme di conoscenze tecniche», Augé si avvicina a quella che può definirsi un'«antropologia simmetrica», dato che si compie in una dimensione incontrollabilmente pagana e sostanzialmente rituale del cristianesimo²⁷. Infatti, per quanto riguarda il problema sociologico della fede, Augé finisce per approssimare i geni del paganesimo e del cristianesimo:

Ce que nous venons de suggérer à propos des religions païennes polythéiste n'est pas moins vrai, malgré les différences, dans le cas du monothéisme chrétien. L'Église est d'abord un appareil d'éducation et celui-là même que, adolescent ou adulte, connaît l'épreuve du doute est un homme irrémédiablement chrétien. C'est encore être chrétien que n'être plus croyant. Si la notion de foi a une tout autre signification dans l'univers chrétien que dans l'univers païen, si même elle n'a de sens que dans le premier, il n'en reste pas moins que, dans la pratique, la religion supporte l'incroyance bien tempérée et qu'une sociologie de la pratique religieuse pourrait, et sans doute devrait, faire abstraction du problème de la réalité de la foi (Augé 1982: 57).

A suo modo Augé descrive proprio ciò che i gesuiti avevano già scoperto in Congo e in Angola nel XVI secolo, cioè che il cristianesimo, prima di essere una questione di fede, era un problema di polizia. In altri termini, la religione cristiana era inefficace senza il suo processo civilizzatore e le sue pratiche di costrizione sociale. Senza l'educazione cristiana promossa dalla Chiesa e il lavoro forzato, i missionari sarebbero soltanto degli stregoni bianchi. Si ricordi appunto la formula dei gesuiti per il Congo e l'Angola, espressa esattamente come segue: «è bene che il Regno si sottometta per primo, per formare dalla radice questo popolo sulle leggi di Dio, e strappare le molte idolatrie e abusi che vi sono tra di loro, e reprimere l'audacia dei loro sacerdoti» (Brásio 1954: 348).

27 In difesa di una «antropologia simmetrica», cf. Latour 1996.

Cosa si disforme: per un universalismo critico

In un testo intitolato *Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa*, sostanzialmente sulla presenza dei portoghesi nel regno del Congo, Wyatt MacGaffey sostiene che «l'incontro dei centrafricani con gli europei nella prima età moderna deve essere rappresentato da entrambi i lati» (1995: 249). Ispirandosi al paradigma dell'«interpretazione delle culture», così come proposto da Clifford Geertz (1973), MacGaffey postula l'esistenza di diverse e proprie «antropologie esotiche» rispetto al pensiero occidentale, dato che «tutti i popoli formano un concetto di differenza tra la loro società e quella degli altri» (p. 250). Sebbene questa supposizione possa essere ragionevole, sostengo che sia inefficace pensare gli incontri interculturali della prima modernità in questi termini, cioè in funzione dell'interpretazione di una cosiddetta «cosmologia» nativa, come se queste cosmologie rappresentassero forme di solidarietà organiche insormontabili nelle loro particolarità. Secondo lo stesso etnologo statunitense a proposito del dilemma teorico-metodologico: «la difficoltà di questo tipo di ricerca è che un'antropologia esotica difficilmente sarà riconosciuta in quanto tale – ovvero è formalmente in traducibile in un discorso che noi classificheremo come antropologico» (p. 250). Così, la metodologia proposta da MacGaffey produce un vero e proprio cortocircuito ermeneutico, visto che nell'inevitabile assenza di un paradigma culturale estraneo al suo stesso bagaglio culturale, egli fatalmente proietta il modello sociale che conosce sul punto di vista dei Bacongo, cioè il paradigma della civilizzazione cristiana occidentale.

Nella sua critica all'antropologia di Geertz, Talal Asad (1993) sostiene che il problema dell'approccio interpretativo-cognitivista è che produce necessariamente una ieraticizzazione etnocentrica del simbolismo selvaggio, dato che l'ortodossia cristiana afferma che il punto di vista nativo è ordinato da un sistema di credenze coerente e precedente all'azione. In opposizione al carattere presumibilmente sacro delle categorie native, Asad sostiene che antropologi e storici devono fare ricerca giustamente sui processi storici di delimitazione pratica e simbolica del campo di azione cosiddetto religioso, cioè sui rapporti di forza che hanno contribuito alla delimitazione sostanziale delle sfere del sacro e del profano. Per esempio, nel caso in analisi, il processo civilizzatore prescritto dai gesuiti mette in evidenza il fatto che il confine tra religione e civilizzazione nei regni di Congo e Angola non era affatto evidente. Al contrario, i missionari giunsero alla conclusione che la religione cristiana dipendeva da un certo processo civilizzatore. Tuttavia, tralasciando i processi storici di de-

limitazione dell'esperienza religiosa, Asad sostiene che Geertz immagina che il concetto di religione, come supposto sistema di credenze, sia un dato universale.

Infatti, nell'antropologia di Geertz, così come nel testo di MacGaffey, le categorie della religione cristiana sono estromesse dalla porta principale, ma tornano da quella sul retro. Entrambi gli autori suggeriscono che ogni sistema culturale sia una rappresentazione coerente del mondo, ma esplicitando il punto di vista nativo come una possibile cosmogonia, ovvero come un presumibile sistema di credenze, essi reintroducono la sintassi del cristianesimo. Si tratta di mettere sullo stesso piano il relativismo culturalista e quello assoluto di Rudolf Otto. In *Das Heilige* (1917), il teologo protestante sostiene che l'esperienza del numinoso sia universale, tuttavia inaccessibile nella sua pienezza agli esseri umani, che concepiscono le loro diverse religioni come elaborazioni culturali organiche e singolari che esprimono uno stesso sentimento divino universale. Nell'antropologia cognitivista di Geertz e MacGaffey esce il numinoso ma entra la «religione come sistema culturale», lasciando intatta la grammatica del sacro cristiano, giacché è come se le culture, in quanto visioni del mondo ieratiche, fossero delle elaborazioni radicalmente singolari di una stessa pulsione simbolica presumibilmente universale, cioè rappresentassero la necessità di un sistema di credenze coerente e precedente all'azione²⁸. Non a caso MacGaffey conclude che gli incontri interculturali tra i portoghesi e i sudditi del regno del Congo dovrebbero essere descritti come un “dialogo di sordi”, in cui europei e africani non si capiscono. Succede che questa conclusione è già racchiusa nel suo presupposto per cui le diverse culture sarebbero forme di solidarietà organiche radicalmente irriducibili tra di loro, il che logicamente impedirebbe qualsiasi dialogo interculturale.

In contrasto con questo approccio di tendenza culturalista e cosmogonico-cognitivista, il concetto di *génie du paganisme* non vuole annullare il linguaggio dell'Occidente cristiano. Al contrario, l'idea di paganesimo rimanda giustamente a una categoria del cristianesimo missionario, in cui il pagano è appunto “l'altro” e il “contrario” del cristiano²⁹. Così,

28 Per un'altra critica all'antropologia di Geertz, che si baserebbe su una cosiddetta «pulsione simbolica universale», cf. Montero 2014.

29 Il cristianesimo eredita il concetto di paganesimo dalla civiltà romana. Per i romani, il pagano è il non civilizzato, ovvero, colui che vive fuori dalla civitas. Secondo la tradizione patristica, che si appropria del termine romano, pagano è colui che non conosce l'unico

appropriandosi di un'idea propria del cristianesimo, Augé colloca il dilemma epistemologico di dover riflettere su tradizioni religiose altre rispetto all'occidente cristiano proprio a partire dalle categorie del cristianesimo, dato che esse sono le uniche di cui disponiamo. Non per fuggire da questa aporia, bensì per spiegarla in modo critico, è fondamentale notare che il concetto di paganesimo, in quanto "religione degli altri", rimanda giustamente al fatto che la religione cristiana, nel suo impeto universalista, ebbe come necessità storica quella di aprirsi verso e confrontarsi con altre culture, che furono intese a immagine del cristianesimo stesso, *sub specie religionis*. Nel caso di Congo e Angola, ho osservato come i gesuiti, riproponendo l'apostolo Paolo, abbiano identificato idoli, superstizioni e incantesimi nativi che caratterizzavano la fede-religione dei loro interlocutori. Tuttavia, rimandando la documentazione in questione all'identificazione dei missionari con gli stregoni, ho sostenuto che i gesuiti non controllavano questo processo di invenzione delle religioni locali unilateralmente, dato che anche i loro interlocutori furono fondamentali per stabilire i limiti della traduzione dell'idea di religione in quel contesto. Questa prospettiva, partendo dall'identificazione tra pratiche rituali-sacramentali, rimanda il linguaggio e i limiti del codice religioso (originalmente cristiano) agli incontri interculturali in questione (in seguito ai quali l'idea di religione diviene necessariamente sincretica). A questo proposito, secondo Nicola Gasbarro:

La generalizzazione cristiana produce "le religioni dei popoli primitivi", spesso costruite dai missionari a loro immagine e somiglianza, ma anche un concetto di "religione" così generale che non ha quasi più nulla di autenticamente "cristiano". Quando sistemi totalmente diversi in gerarchie e funzioni si incontrano e si scontrano, i bisogni pratici della convivenza portano a compromessi variabili che, di fatto, costituiscono nuove culture delle quali è ancora necessario studiare le origini, dato che la storia tradizionale le esclude dal grande disegno dello spirito e dell'identità, esiliandole in un non-luogo immaginario del sincretismo o dello spazio selvaggio dei "popoli senza storia". Tra di esse è possibile, per esempio, osservare un altro cristianesimo in azione, una religione storicamente vissuta in modo radicalmente diverso dal cristianesimo secolarizzato dell'Occidente moderno (Gasbarro 2006: 77-78).

e vero Dio ed è quindi estraneo alla *civitas Dei*. Per questa dipendenza storica (e, quindi, logica) dell'universalismo cristiano dall'universalismo imperiale romano, cf. Pagden 1998.

Invece del relativismo assoluto del “dialogo di sordi”, Gasbarro difende il relativismo storico della “religione come traduzione”, ovvero la possibilità di pensare il rapporto tra cristianesimo e paganesimo come il risultato degli incontri interculturali della prima modernità³⁰. Più che un dato del linguaggio in sé (come vuole l’ermeneutica del sacro proposta da Otto e anche da Geertz e MacGaffey), lo storico delle religioni italiano considera che il concetto di religione sia il prodotto di una generalizzazione cristiana-missionaria nei confronti dei “popoli primitivi” e dei loro ordini simbolici. In questa prospettiva rigorosamente storica, i confini del codice religioso, contrapposti al profano, rimandano alle più varie controversie interculturali sulle manifestazioni che tradizionalmente discerniamo *sub specie religionis*: magia, stregoneria, superstizioni, tabù, totem, riti funebri, cannibalismo, poligamia ecc. Al cosiddetto universalismo teologico-cristiano delle idee di fede e religione, si contrappone un universalismo critico, che rinvia tutta la premessa universale al suo processo storico di creazione interculturale³¹.

Infatti, invece di quel non-dialogo proposto da MacGaffey, questa prospettiva teorico-metodologica permette di evidenziare le controversie tra i gesuiti e i loro interlocutori locali rispetto i limiti pratici e simbolici del codice religioso. Per esempio, in una lettera al generale dell’Ordine, scritta nel 1582, il gesuita Baltasar Barreira mostra come sia stato, al contempo, soggetto e oggetto di un’importante disputa sollevata in campo religioso:

Trovai qui un grande stregone, che vestiva indumenti femminili, e era considerato una donna pur essendo un uomo, la cosa più spregevole e spaventosa che abbia visto in vita mia: tutti avevano paura di lui e nessuno osava parlargli, perché era considerato Dio dell’acqua e della salute. Lo feci catturare e me lo portarono legato: quando lo vidi rimasi attonito e tutti si stupirono di vedere una cosa sì disforme. Era vestito come un sacerdote della vecchia legge, con una pettinatura intrecciata coi suoi stessi capelli, con tante e sì lunghe ciocche, che sembrava il diavolo stesso.

Quando arrivai gli chiesi se era uomo o donna, ma non volle rispondere al quesito; ordinai subito di tagliargli i capelli che parevano un

30 Sul concetto di “religione come traduzione”, anche Cristina Pompa (2003), in un’analisi del rapporto stabilitosi tra missionari cristiani e indios tupi e tapuia, caratterizza la dimensione negoziata e circostanziale dei limiti del fenomeno religioso nel sertão brasiliano.

31 Sul potenziale del concetto di “universalismo critico”, cf. Kilani 2014.

gomitolo di lana, e di togliergli i panni che vestiva, fino a lasciarlo vestito da uomo. E affinché vedessero che non era il Dio della pioggia, giacché veniva contro la sua volontà, Dio volle che, stando noi in quella situazione, scendesse un forte acquazzone, al che tutti si rallegrarono, perché lo desideravano molto. Ci ritirammo all'interno della Chiesa e lasciai costui esposto alla pioggia finché confessò di esser nato uomo, ma che il demonio aveva detto a sua madre di far di lui una donna, altrimenti sarebbe morta, e che fino a quel momento era stato donna, ma che da quell'ora in avanti, siccome diceva la verità, voleva esser uomo: era già sì vecchio che aveva la barba tutta bianca, che portava rasata.

Ordinai che portasse lì tutti i suoi feticci; lo fece ed erano così tanti che causarono a tutti un grande spavento; dopodiché scoprii tutti gli stregoni del villaggio. [...]

Passando per questo stesso villaggio seppi che il suo signore, che è un buon cristiano, aveva già bruciato molti idoli che andava scoprendo e che ogni volta che li bruciava Dio gli concedeva la grazia dell'acqua, che è cosa che essi apprezzano molto a causa delle semine; e notava anche questo, che piovendo nelle sue terre non pioveva in quelle degli altri suoi vicini che non avevano ancora bruciato gli idoli (Brásio 1988: 273-274).

Oltre alla violenza descritta in questo testo, è interessante capire che Barreira non è appena il soggetto del rapporto, ma anche l'oggetto. Tutto accade esattamente come nel caso dello stregone scettico del celebre testo di Lévi-Strauss:

Le nommé Quesalid (tel est, du moins, le nom qu'il reçut quand il fut devenu sorcier) ne croyait pas au pouvoir des sorciers, ou, plus exactement, des shamans, puisque ce terme convient mieux pour dénoter leur type d'activité spécifique dans certaines régions du monde ; poussé par la curiosité de découvrir leurs supercheries, et par le désir de les démasquer, il se mit à les fréquenter jusqu'à ce que l'un d'eux lui offrit de l'introduire dans leur groupe, où il serait initié et deviendrait rapidement un des leurs. [...]

Confirmé dans ses pires soupçons, Quesalid voulut pour- suivre l'enquête ; mais il n'était déjà plus libre, son stage chez les shamans commençait à être connu au dehors. Et c'est ainsi qu'un jour, il fut convoqué par la famille d'un malade qui avait rêvé de lui comme de son sauveur. Ce premier traitement (pour lequel, remarque-t-il ailleurs, il ne se fit pas payer, pas plus que pour ceux qui suivirent, n'ayant pas terminé les quatre années d'exercice réglementaires) fut un éclatant

succès. Mais bien que connu, dès ce moment, comme « un grand shaman », Quesalid ne perd pas son esprit critique ; il interprète son succès par des raisons psychologiques, « parce que le malade croyait fermement dans le rêve qu'il avait eu à mon sujet. » Ce qui devait, selon ses propres termes, le rendre « hésitant et pensif » est une aventure plus complexe, qui le mit en présence de plusieurs modalités de « faux-surnaturel, » et donc l'amena à conclure que certaines étaient moins fausses que d'autres. [...]

L'attitude du début s'est donc sensiblement modifiée : le négativisme radical du libre-penseur a fait place à des sentiments plus nuancés. Il y a des vrais shamans (Lévi-Strauss 1958: 192-196).

L'intento iniziale era quello di condannare le truffe degli stregoni, tuttavia, con la fama si trasformò lui stesso in stregone. Ma qui non si tratta di Quesalid, bensì di Baltasar Barreira che, bruciando i feticci di colui che si dichiarava “dio delle acque”, ottiene un acquazzone dal suo Dio. Una volta risaputo ciò, ogni volta che bruciavano i feticci in quel villaggio Dio concedeva la grazia dell'acqua. Esistono dei veri stregoni. In altri termini, la documentazione rivela ciò che Gasbarro definì un «altro cristianesimo in azione, una religione storicamente vissuta in modo radicalmente diverso dal cristianesimo secolarizzato dell'Occidente moderno», cioè che Baltasar Barreira classificherebbe come «cosa sì disforme» e che, infine, un gruppo di storici e sociologi anglofoni chiamò «vernacular christianity» (James and Johnson 1988).

Bibliografia

- Agnolin A. 2007, *Jesuítas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII)*, São Paulo.
- Agnolin A. 2014, “Modernità ed Evangelizzazione tra *Civitas* e *Religio*”, in *Civiltà e Religioni* 1, pp. 11-32.
- Agnolin A. 2017, “Le Rite et le Lieu de l'Autre. *L'accommodatio* jésuite au Malabar”, in Ferraro A., ed., *Représentations Littéraires de la Différence Culturelle*, Toulouse, pp. 47-65.
- Alencastro L.F. 2000, *O Trato Dos Viventes: Formação Do Brasil No Atlântico Sul*, São Paulo.
- Ângelo F.C. 2016, *Os flechas: a tropa secreta da PIDE/ DGS na guerra de Angola*, Lisboa.
- Asad T. 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore.

- Augé M. 1975, *Théorie de pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris.
- Augé M. 1979, *Symbole, Fonction, Histoire: les interrogations de l'anthropologie*, Paris.
- Augé M. 1982, *Genie du Paganisme*, Paris.
- Birmingham D. 1966, *Trade and Conflict in Angola: The Mbundu and Their Neighbours under the Influence of the Portuguese, 1483-1790*, Oxford.
- Brásio A. 1953, *Monumenta missionaria africana: África ocidental*, vol. II (1532-1569), Lisboa.
- Brásio A. 1954, *Monumenta missionaria africana: África ocidental*, vol. III (1570-1599), Lisboa.
- Brásio A. 1955, *Monumenta missionaria africana: África ocidental*, vol. IV (1469-1599), Lisboa.
- Brásio A. 1988, *Monumenta missionaria africana: África ocidental*, vol. XV, (secoli XV, XVI, XVII), Lisboa.
- De Martino E. 1958, *Morte e pianto rituale nel mondo antico, del lamento pagano al pianto di Maria*, Torino.
- Ferreira R. 2009, "O Brasil e a arte da guerra em Angola (sécs. XVII e XVIII)", in *Revista Estudos Históricos* 39, pp. 3-23.
- Filesi T. 1968, *Le relazioni tra il regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI secolo*, Como.
- Gasbarro N. 2006, "Missões: a civilização cristã em ação", in Montero P., ed., *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, pp. 79-101.
- Geertz C. 1973, *The Interpretation of Cultures*, Chicago.
- James W. – Johnson D.D., eds., 1988, *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion*, New York.
- Kilani M. 2014, *Pour un universalisme critique: essai d'anthropologie du contemporain*, Lausanne.
- Latour B. 1996, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Parigi.
- Lavenia V. – Pastore S. – Pavone S. – Petrolini C., eds., 2018, *Compel People to Come in: Violence and Catholic Conversions in the non-European World*, Roma.
- Lévi-Strauss C. 1958, *Anthropologie Structurale*, Parigi.
- MacGaffey W. 1995, "Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa", in Schwartz S., ed., *Implicit understanding: observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*, Cambridge, pp. 249-267.

- Manicini S. 2006, *La fabrication du psychisme: pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris.
- Montero P. 2014, “A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões”, in *Novos Estudos* 98, pp. 125-142.
- Otto R. 1917, *Das Heilige*, Breslavia.
- Pagden P. 1998, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1492-1830*, New Haven.
- Pettazzoni R. 1957, *L'Essere supremo nelle religioni primitive, l'onniscienza di Dio*, Torino.
- Pompa C. 2003, *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, Bauru.
- Prosperi A. 2001, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino.
- Radulet C. 1992, *O cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo” – manuscrito inédito do “Códice Riccardiano 1910”*, Lisboa.
- Sabbatucci D. 1987, *Il mito, il rito e la storia*, Roma.
- Sabbatucci D. 1990, *La prospettiva storico-religiosa: fede, religione e cultura*, Milano.
- Tassinari T. 2018a, “Notas sobre a Justificativa da Escravização de Ambundos Segundo Baltasar Barreira: da Accomodatio Jesuítica ao Planeta Cultural (1583)”, in Alveal C., ed., *Anais do VII Encontro Internacional de História Colonial*, Mosoró, pp. 1651-1664.
- Tassinari T. 2018b, “O Governo imperfeito de D. Diogo: a perspectiva jesuítica sobre o reino do Congo (1548-1555)”, in *Revista Ars Historica* 16, pp. 1-22.
- Vansina J. 1992, “The Kongo kingdom and its neighbours”, in Ogot B.A., ed., *General history of Africa, vol. V: Africa from the sixteenth to the eighteenth century*, California, pp. 546-587.
- Viveiros de Castro E. 2004, “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, pp. 3-20.

Mbacké capitale dei murid?

Infrastrutture invisibili, vita quotidiana e culto dei santi nelle città di Touba e Mbacké Baol (Senegal)

Guido Nicolás Zingari

Università degli Studi di Torino – Università degli Studi di Bologna

Abstract

The holy city of Touba is always described as the monumental capital of the murid brotherhood, destination and cradle of its pilgrimages, its cults and its religious history. Today it is the second most populated and dynamic city in Senegal and extends over an ever-larger territory which has now incorporated the neighbouring cities of Darou Salam and Mbacké Baol. The latter is always represented as a periphery defeated by the success and development of the “spiritual metropolis”. But a careful ethnographic look and an analysis of the ordinary daily

life reveal all the importance of this secular city at the gates of the caliphate. With its “invisible and embodied infrastructures”, Mbacké is still today the center of social, economic and cultural life whose “ethical landscapes” are inseparable from those of the Tubian Sufi universe. Acknowledging the importance of Mbacké at the margins of the great narratives and the baroque iconography of the brotherhood means giving back to the “historicity of everyday life” all the ethnographic density that belongs to it.

Keywords

Ordinary every day; Islam sufi; City; Practices

Touba

A circa duecento chilometri a est di Dakar, sorge la città santa di Touba. Come l'ordine religioso che la governa, la confraternita sufi dei Murid, Touba è nata alla fine del XIX secolo. All'epoca l'occupazione coloniale si stava radicanando nelle quattro località costiere di Gorée, Rufisque, Dakar e Saint-Louis, mentre nell'entroterra del Baol orientale, sotto la guida di Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, si stavano costituendo insediamenti che avrebbero contenuto l'espansione dell'amministrazione coloniale in quella piccola porzione di Africa Occidentale. A cavallo tra il XIX e il XX

secolo, la confraternita controllava in buona parte l'accesso alle terre coltivabili su cui si stava affermando il nuovo sistema di produzione agricola derivato dall'introduzione della coltura dell'arachide. Questa prerogativa consentì ai lignaggi che guidavano l'organizzazione religiosa di avviare un articolato processo di negoziazione politica con le autorità francesi, che avrebbe portato all'edificazione di quella che sarebbe diventata la seconda città più popolata del Senegal. All'indomani dell'indipendenza, nel 1976, Touba ha ottenuto lo statuto speciale di «comunità rurale autonoma» (Guèye 2002). Questo riconoscimento coronava il processo di integrazione dell'ordine religioso della Muridiyya in seno al nascente Stato post-coloniale. La città si distingue ancora oggi per un regime califfale basato sull'egemonia del clan degli Mbacké Mbacké, discendenti di C.A. Bamba Mbacké ma ampiamente penetrato dagli organi burocratici e di governo dello Stato senegalese neo-liberale (Gueye 2002). Negli ultimi cinquant'anni questo centro urbano ha conosciuto una crescita demografica ed economica che supera di gran lunga anche gli standard più dinamici delle città africane (Seck – Kaag – Guèye – Fall 2015). Culla storica e luogo di pellegrinaggio di una delle due istituzioni religiose più importanti del paese, Touba, con oltre un milione di abitanti, è oggi il punto di convergenza di reti economiche, commerciali e migratorie che si estendono ben oltre i confini del continente.

Nella storia degli studi la città di Touba e la confraternita dei murid sono state studiate a tal punto da dar vita a quello che alcuni definiscono, non senza una certa ironia, la “confraternita dei muridologi”. Si possono delineare tre principali prospettive di analisi adottate, nella tradizione *muridologica*, per descrivere Touba. La prima tende a rappresentarla come una «città culturale», per riprendere l'espressione di Jean-François Bayart (1993), poiché mette in primo piano l'istituzione religiosa e il suo culto dei santi nel dar forma alla storicità delle relazioni che la informano. In una tale configurazione, gran parte dei fenomeni sociali che la animano sono riconducibili al patto di fedeltà che lega discepoli e marabutti, lignaggi ordinari e lignaggi santi. Questo legame di affiliazione religiosa diventa, in tale prospettiva, una cornice totalizzante entro la quale dare senso al rapporto di ogni cittadino tubiano alla sfera pubblica, al politico, alle istituzioni dello Stato, ai processi di affermazione economica quanto a forme di solidarietà più diffuse. In questa cornice Touba delinea il proprio *terroir historique* (Bayart 1989) inscrendosi nel più ampio contesto del «patto sociale senegalese» (Cruise O'Brien 1992), il quale tende a produrre una «società civile a base religiosa» (Villalon 1994).

La definizione degli abitanti di Touba come «cittadini-talibé» (Audrain 2013) diventa quindi il marchio fabbrica di una città in cui la relazione con i santi rappresenta la materia prima di ogni forma di socialità, religiosità, storicità.

Una seconda cornice, quella che tende a rappresentare Touba come una «metropoli spirituale» (Ross 2006), si concentra sulle architetture e sulla trasfigurazione materica delle istituzioni religiose. In un tale approccio, Touba diventa una città-Santuario i cui centri di gravità sono, da un lato, le infrastrutture monumentali della Grande Moschea e il tessuto di spazi sacri che la circondano, e, dall'altro, le pratiche liturgiche che possiamo definire iper-rituali, del grande pellegrinaggio annuale, il Magal Touba (Coulon 1999; Bava – Gueye 2001). Questa prospettiva si concentra su un approccio storico-geografico e genealogico che vede la confraternita, la città e le sue pratiche di culto come specifiche forme religiose da comparare con altre tradizioni islamiche e culturali. Le sue analisi interrogano i contesti delle cosiddette «repubbliche marabuttiche» (Sanneh 1989) pre-coloniali quanto i modelli urbanistici della città tubiana contemporanea, passando da un'analisi delle dottrine e delle credenze locali intese come irriducibili forme storiche della spiritualità murid e del suo modello di «jihad dell'anima» (Babou 2011).

Infine, possiamo individuare un'ultima prospettiva di analisi del mondo tudiano in un approccio che definisce la città come la «capitale dei murid» (Gueye 2002). Questa cornice vede nelle maglie e nei processi di territorializzazione, di «inquadramento marabuttico» (Gueye 2002), la chiave di accesso alla comprensione del suo sistema sociale, del suo sviluppo economico così come dei processi macro e micro-politici che hanno prodotto e continuano a trasformare il territorio murid. Questa visione processuale vede Touba come un centro urbano proteiforme e ampiamente segmentato, costantemente attraversato da transazioni, egemonie e tensioni comunitarie e istituzionali, secolari e religiose, le quali produrrebbero specifiche e inconfondibili forme di governance neo-liberali.

Le ultime due prospettive appaiono molto più attente al «punto di vista murid» sul mondo morale e sociale tubiano. In esse Touba e la sua regione sono considerate irriducibili luoghi di produzione di storia, geografie e forme di religiosità. Inoltre è in questi due approcci che la città è stata minuziosamente descritta nei suoi paesaggi e nelle sue grandi narrazioni, nelle sue agiografie e i suoi racconti delle origini, rispettando uno sguardo emico e talvolta filologico. Qui i discorsi e le pratiche murid rivelano la memoria dei luoghi di culto mentre definiscono gruppi so-

ciali, comunità di fedeli e pratiche rituali, delineando identificazioni e scissioni tra i lignaggi santi e i loro protagonisti. Ma in queste grandi narrazioni quanto negli studi dedicati alla capitale dei murid emergono due grandi assenti. Da un lato la città limitrofe e «profana» di Mbacké Baol, la quale il più delle volte viene relegata a una sorta di *banlieue* sconfitta dal successo eclatante ed elegante della grande metropoli tubiana (Gueye 2002). Dall'altro, nelle retoriche e le iconografie del potere marabuttico così come nel suo instancabile progetto di edificazione ed espansione della città di Touba, ci accorgiamo che le donne, tanto quelle appartenenti ai lignaggi santi quanto quelle ordinarie, non sono rappresentate (Zingari 2018). A eccezione di poche figure carismatiche, ampiamente mediatizzate, o dell'unica icona femminile del pantheon murid, la madre del santo fondatore Sokhna Diarra Bousso, il ruolo e l'importanza delle donne viene radicalmente sotto-rappresentato. Ma ciò che sorprende è che questa scarsa visibilità delle donne nel sistema sociale e religioso tubiano e murid, si ritrova anche nella tradizione muridologica.

Questa doppia rimozione, di Mbacké Baol e delle donne, è profondamente legata, a mio avviso, a due motivi. Da un lato a quella che Olivier De Sardan (2008) descrive come una «sovra-rappresentazione» dei fenomeni sociali. Nel caso del mondo tubiano e murid, una tale torsione epistemologica è molto marcata e si traduce nella tendenza a ricondurre ogni pratica, ogni forma di vita, ogni anfratto della realtà sociale alle sue dimensioni religiose, spesso ridotte a emanazioni delle grandi narrazioni e degli schemi morali della confraternita. Questa tendenza ricorre nell'intera tradizione muridologica. Una tale sovra-interpretazione si associa spesso a quello che sempre Olivier de Sardan ha definito «populismo metodologico ed ideologico» (De Sardan 2008) favorito dal grande fascino che la confraternita e la sua capitale esercitano da sempre su studiosi e stranieri. Una tale sovra-interpretazione ha condotto, in un'ultima analisi, a un'identificazione totalizzante dell'universo tubiano con l'islam murid, la cui omogeneità non viene neppure messa in discussione. Il secondo motivo di una tale assenza riguarda una più ampia tendenza degli studi religiosi e degli studi sull'islam a non promuovere un'analisi delle pratiche quotidiane e ordinarie, ridotte a scarti profani o elementi residuali, a favore di narrazioni e dottrine scritte, istituzionalizzate o formalizzate (Fadil – Fernando 2015). Riscoprire il «quotidiano» dell'islam murid e tubiano, il modo in cui le persone vivono la religione (McGuire 2008) e la città al di fuori degli spazi istituzionali e delle rappresentazioni ufficiali, è la prospettiva che questo articolo si propone di adottare.

Un islam ordinario

Per rimediare a questa doppia assenza è necessario, quindi, operare un doppio spostamento dello sguardo. Da un lato, come già indicato, occorre uscire dagli spazi e i racconti istituzionali della vita religiosa. Ciò significa che, da un punto di vista spaziale, bisogna uscire dalle moschee, dal Santuario centrale e dalle grandi residenze marabuttiche che lo circondano. Questi alti luoghi di culto sono tanto centrali nell'immaginario, nell'architettura e nell'iconografia murid quanto sono da ridimensionare nel quotidiano degli abitanti di Touba. Da un punto di vista temporale, invece, bisogna uscire dal Grand Magal, il pellegrinaggio annuale che ogni anno trasforma la città nella destinazione di milioni di persone provenienti da tutto il Senegal e dai contesti migratori (Coulon 1999; Bava – Gueye 2001). È importante però uscire da una visione della vita culturale dominata esclusivamente da questa festa e gli assetti cerimoniali che genera, per adottare una cornice attenta non solo alle dimensioni del quotidiano, ma anche in grado di valorizzare le forme minori di ritualità murid che animano la città nel corso dell'intero anno liturgico. Il secondo spostamento che il mio approccio intende suggerire deriva direttamente dal primo. Si tratta di guardare alla vita religiosa della città santa relativizzandone le raffigurazioni epiche dello straordinario (le grandi narrazioni) e il protagonismo dei *santi* (i grandi uomini), per operare una minuziosa e densa etnografia dell'ordinario quotidiano e delle forme di pietà che vi prendono vita. Descrivere le pratiche, le strategie e le tattiche, le interazioni e i legami messi in campo tra famiglie marabuttiche e persone ordinarie, nel loro inevitabile intreccio come nei costanti processi di distinzione che racchiudono, nelle reti e nelle transazioni che costruiscono, ci consente di accedere alle forme di intimità e solidarietà che ritmano concretamente la vita culturale della città. Questa cornice interpretativa, in parte riconducibile alla svolta etica in antropologia (Fassin 2012), permette di ri-centrare l'importanza del quotidiano come luogo di appropriazione, incorporazione e trasformazione di norme, regole e valori da parte delle persone in carne e ossa. Ma offre anche la possibilità, messa a fuoco dal «piety turn» in antropologia religiosa (Osella – Soares 2010), di pensare la religiosità non tanto in termini di adesione lineare a rappresentazioni e comportamenti astratti o predefiniti quanto in quelli di un costante sforzo di soggettivazione morale. Questa attenzione alla dimensione concreta e intima del quotidiano e del religioso ci permette di coglierne le profonde dimensioni politiche. Il quotidiano va inteso in questo senso come teatro privilegiato di relazioni di potere e di affiliazioni

religiose negoziati o riaffermati in ogni gesto, in ogni simbolo, ogni percorso o atto di fedeltà.

La prima conseguenza di questo doppio spostamento è la scoperta dell'importanza, nella vita religiosa come nel quotidiano, i cui confini in tale prospettiva si sfumano, della specificità degli spazi non-istituzionali della culturalità murid. Le case e le residenze minori dei marabutti, minori solo in opposizione ai grandi palazzi di rappresentanza edificati intorno al Santuario centrale di Touba, sono infatti animate e abitate da una grande varietà di attori e figure non rappresentate dal patto di fedeltà che sancisce l'affiliazione alla confraternita. Questa grande varietà di attori non è solo assente dai codici morali del patto (sociale) imperniato sul solo rapporto marabutto-discepolo, maestro-allievo, tutto coniugato al maschile. È anche assente dalle agiografie e le narrazioni che condensano la memoria dei luoghi e trasfigurano la storia del territorio riducendola all'epopea di *grandi uomini* e *grandi discepoli*. Le donne, marabutte e ordinarie che siano, sono le più colpite da questa distorsione simbolica e discorsiva. Le esemplarità morali prodotte dai discorsi e i codici religiosi disincarnati, sembrano così esclusivamente racchiuse nelle figure maschili dei santi. Ma se guardiamo da vicino le forme concrete di pietà che lo status di marabutti e marabutte induce nelle pratiche dei discepoli e degli abitanti, ci accorgiamo che l'importanza delle donne appartenenti ai lignaggi santi, o sposate con i marabutti, acquisisce proporzioni molto simili a quella degli uomini (Zingari 2018). La culturalità incarnata e le piccole liturgie del quotidiano appaiono in generale, anche tra abitanti e cittadini ordinari, molto più ricche e proteiformi dei codici morali e delle narrazioni agiografiche. La seconda conseguenza che emerge da un tale spostamento dello sguardo, è la ri-scoperta della centralità di Mbacké Baol nella vita quotidiana dei tubiani. In questo senso, guardando ai flussi di persone, beni, interazioni ordinarie e legami di parentela, ci accorgiamo che ogni giorno dalla cittadina di Mbacké transitano giovani studenti, merci, favori, parenti, trasgressioni e traffici di ogni sorta che dialogano, a pieno titolo, con i paesaggi economici e morali di Touba. Una tale etnografia rivela tutta l'importanza di Mbacké, delle pratiche e delle reti che concentra, nel dar vita a quelle che Abdoumalig Simone chiama «infrastrutture invisibili» e «incarnate», nel suo saggio intitolato *People as infrastructures* (2004). Simone avanza l'idea secondo la quale in molti contesti urbani africani la vera infrastruttura non sarebbe costituita dai monumenti o gli edifici *visibili* quanto dai corpi e dalle interazioni degli abitanti così come da tutte quelle forme di scambio e di

collaborazione che tentano di contrastare processi di marginalizzazione imponenti e spesso iscritti nella struttura stessa dello spazio urbano. Queste attività quotidiane degli abitanti, al tempo stesso ripetitive e provvisorie, regolari e sfuggenti, comporrebbero, secondo questo autore, il tessuto urbano vivo e vissuto delle città. Un'etnografia quindi, dei margini della capitale dei murid, che riparta dal quotidiano della sua *banlieue* di Mbacké, ci consente di cogliere e ridimensionare l'importanza dell'architettura e dell'iconografia monumentale e monologica della città culturale, per entrare nella polifonia dei gesti e dei legami della città corporale (De Boeck – Jacquemin 2006).

I dati presentati in questo articolo sono stati raccolti nel corso di numerose missioni di ricerca etnografica svolte a Touba e Mbacké Baol, tra il 2012 e il 2019, nell'ambito di una laurea magistrale, un dottorato di ricerca e un progetto post-dottorale per conto dell'Università di Torino. Nonostante l'importante tradizione di studi sulla confraternita e diversi lavori dedicati alla città di Touba, non esiste, ad oggi, un'etnografia intensiva realizzata direttamente nel contesto tubiano. Buona parte del mio lavoro è stato realizzato nella rete di residenze, famiglie e luoghi di vita costituitasi intorno ad alcuni discendenti di Serigne Bara Mbacké, Califfo di Touba dal 2008 al 2010. Storicamente radicate in alcune case della città di Mbacké Baol, le famiglie sante all'interno di cui è stata svolta la ricerca contano numerose altre residenze tra Touba, Dakar e l'Italia. Ma la fitta rete di parenti ordinari, discepoli e conoscenti legati a queste famiglie si estende ben oltre questi contesti e i loro continenti.

Mbacké Baol

Durante l'anno scolastico, ogni mattina, le strade di Mbacké si riempiono di migliaia di giovani ragazze e ragazzi intenti a raggiungere le proprie scuole, licei o istituti di formazione professionale. Dentro le mura di Touba non sono ammesse scuole laiche. Così la cittadina di Mbacké viene invasa ogni giorno dagli *élèves* e le *élèves* di tutta la metropoli. La maggior parte di loro vi giungono con i trasporti pubblici che il più delle volte sono straripanti pick-up noti come *voitures Mbacké-Touba*. Non è raro, a bordo di questi mezzi essenziali al funzionamento quotidiano delle due città, incontrare ragazze che si preparano a varcare la soglia della città profana, rimuovendo i vestiti prescritti dal costume tubiano, per indossare abbigliamento più consoni alle ben più licenziose vie di Mbacké. Questo fiume di studenti e studentesse si divide tra i più diligenti, che

riprendono rapidamente le *voitures* per rientrare verso casa appena finite le lezioni, e tutti coloro che invece scelgono di attardarsi a Mbacké, tra le tante *buvette* e il dedalo di stradine e corridoi del suo piccolo mercato, tra le case degli amici e quelle dei parenti. Mbacké, nelle ore in cui il caldo si fa più sopportabile, si trasforma così in un vero e proprio teatro che accoglie la mondanità bandita dai quartieri di Touba. Vi prende corpo un vivace e chiassoso *takhawalou*, quell'intenso passeggio intriso di sguardi e frammentate interazioni che in italiano si potrebbe tradurre con il termine si *struscio*. Solo nel corso del mese di *Ramadan* Mbacké sospende drasticamente il proprio *takhawalou* e le proprie linee di fuga. Questo è un mese in cui anche il più noto trasgressore della moralità tubiana interrompe le sue attività notturne e licenziose. In compenso, sempre durante questo mese di intensa osservazione delle prescrizioni religiose, a Mbacké prende vita un rito che si ripete ogni giorno durante il periodo del digiuno. È così largamente partecipato dai giovani di entrambe le città che persino i rari membri delle poche famiglie cattoliche, abitanti storici di Mbacké, vi si uniscono. Si svolge sulla grande spianata della vecchia stazione coloniale dei treni. Qui ogni sera, dopo la rottura del digiuno, nel tempo che separa il crepuscolo dalla notte, decine di migliaia di giovani ragazzi e ragazze si appropriano di questo spazio per incontrarsi, correre e allenarsi: calcio, basket, esercizi fisici di ogni sorta, ... tutto ciò che la città santa tiene fuori dalle proprie mura a Mbacké assume, di nuovo, dimensioni fuori dal comune. Il rispetto del digiuno e l'osservanza delle regole che impone il Ramadan sono notevoli. Ma tutto avviene come se i giovani corpi del digiuno dessero vita, per pochi e intensi minuti, a un tripudio di giochi e movimenti che sprigiona tutta la forza improvvisamente riscoperta dopo una lunga giornata di sacrificio. In una distensione che apre spazi e gesti di libertà, la grande spianata di Mbacké Escalé produce un rito che inverte il digiuno almeno quanto lo riafferma, che prende le distanze dagli sforzi di pietà almeno quanto li rende significativi e, forse, piacevoli.

La legge tubiana, oltre alle scuole laiche, gli sport e i giochi profani, bandisce dal suo territorio anche la produzione e la riproduzione di musica profana così come l'uso di strumenti a percussione. Questa regola, soprattutto entro la cornice del quotidiano e delle sue costanti invenzioni, non va però considerata in un'ottica repressiva e limitante. Osservarne la traduzione concreta e storica, ci permette di rovesciarne il segno e notare quanto sia generatrice di tattiche e performance piuttosto che ostacolo a una presunta libertà di espressione e creazione. Questa regola rivela, in-

fatti, due aspetti estremamente interessanti. Da un lato, nel contesto strettamente tubiano ha contribuito, nel tempo, a disegnare specifici e inconfondibili paesaggi sonori. In questo senso a Touba si è affermata come una scena di musica sacra, con le proprie tradizioni e peculiarità storiche ed estetiche. Ma in più, si sono costituiti veri e propri «paesaggi» e ambienti «sonori etici», per riprendere l'espressione di Charles Hirshkind (2006). Ovvero paesaggi profondamente segnati dalle regole e i costumi religiosi istituzionali quanto dalle pratiche di ascolto e le scelte frammentate degli abitanti. Queste ultime, il più delle volte, riflettono ed esprimono identità rituali, direttamente legate a specifiche porzioni dei lignaggi santi, le quali coincidono spesso con segmenti di territorio e quartieri della città. Possiamo affermare senza esagerare che di Touba si potrebbe così tracciare una vera e propria mappa sonora etica, emanazione quasi perfetta di una mappa delle affiliazioni. Dall'altro lato però questa esclusione di pratiche e tecniche musicali dalla terra santa, ha spinto il contesto di Mbacké ad accogliere uno straordinario ventaglio di arene e possibilità rituali e performative. Così, nei principali quartieri della cittadina, a Palène e nel centro di Mbacké, a Guinau Rail e a Mboussobé, si profilano scene musicali e rituali molto diverse e dichiaratamente distinte, talvolta persino in opposizione o competizione tra loro. Se il quartiere della comunità *Baye Fall* (Palène) si distingue senz'altro per i suoi *zykar*, le altre zone si contendono la scena dei *kourel* e dei *thiant*¹. Questi ultimi, diventati un fe-

1 Nel contesto murid è possibile distinguere tre grandi tradizioni rituali delle comunità religiose tubiane. La prima si nutre di un importante corpus poetico attribuito al fondatore della confraternita. La comunità murid riconosce a questi scritti lo status di testi sacri. La recitazione di queste poesie sacre, i *kbassida*, è affidata a dei gruppi chiamati *kourel*. Si caratterizza per la messa in musica corale di questi testi e costituisce la colonna sonora di molte cerimonie religiose. Si svolge nelle case, nelle residenze marabuttiche o nelle scuole coraniche. La riproduzione e la diffusione costante di queste preghiere in forma di canti, attraverso registrazioni audio, trasmissioni radiofoniche o programmi televisivi emessi localmente costituisce uno dei tessuti più pregnanti del paesaggio sonoro tubiano. Giorno e notte, sui luoghi di lavoro come nelle case, si possono sentire i canti polifonici dei *kourel*. La seconda tradizione risale, come i *kbassida*, ai primi decenni della confraternita. Si ispira anch'esso a pratiche care a molte tradizioni sufi: il *zykar*. Si tratta di una codificazione musicale e coreografica ben precisa del *shahādah*, la professione di fede dell'islam. I *zikar* murid sono riservati tanto ai contesti cerimoniali quanto possono essere improvvisati in contesti quotidiani, in particolare sui luoghi di lavoro di cui costituiscono una sorta di tecnica del corpo. Benché siano diffusi in tutto il territorio provengono movimento interno alla confraternita, guidato da alcuni lignaggi santi (Fall Fall) impiantati a Mbacké Baol. Si tratta del movimento Baye Fall. Senz'altro il più eccentrico dell'universo religioso

nomeno di massa negli anni Novanta ben aldilà del contesto di Mbacké, si caratterizzano per la loro grande importanza tra le comunità giovanili di *talibé*. Attivano infatti processi di riappropriazione rituale della strada e della notte, in un'ottica, spesso, di sfida musicale tra gruppi di fedeli affiliati a lignaggi diversi. La produttività e la creatività rituale con cui questi gruppi di giovani fedeli animano le strade della cittadina, della *periferia* di Touba, ripropongono nuovamente la distensione suggerita sopra in merito al Ramadan o ai costumi degli studenti: una distensione delle regole auree della città santa per meglio elaborare la propria fede e fedeltà. Per riprendere la proposta di Saba Mahmood, assistiamo a una vera e propria «politica della pietà» (2005).

A questa ricchissima e instancabile scena musicale sacra e rituale di Mbacké si aggiungono, inoltre, le pratiche di musica profana, accolte dalle uniche due discoteche della cittadina periferica. Qui si riversano sistematicamente, e rigorosamente al di fuori del mese di Ramadan, centinaia di *Satouba* (giovani abitanti di Touba) in cerca di mondanità e distensione. In questo senso è forse interessante sottolineare che una notevole scena hip hop tubiana, i cui luoghi di gestazione rimangono defilati

murid, questo movimento rappresenta oggi una delle forze trainanti dell'immaginario e del folclore locale (Pézeril 2008). I suoi *zykar* sono l'epicentro rituale e simbolico di un complesso sistema di calori e pratiche di culto estremamente vitali e creative. Infine la terza tradizione rituale e musicale è senz'altro la più recente. Si tratta di una modalità rituale che deriva dai *zykar* ma che è diventata, nel corso del tempo, un elemento autonomo quanto centrale nel sistema culturale murid. Porta il nome di *thiant*. È un rituale notturno organizzato regolarmente, nel corso della settimana o in occasione di feste religiose (i *magal*). Raduna e anima principalmente i gruppi di giovani discepoli della confraternita, sotto lo stendardo di una guida religiosa. L'uso di strumenti da percussione, i quali supportano i canti di un solista circondato da un coro dalle dimensioni variabili, ne limita la presenza ai quartieri situati a Mbacké. I repertori codificati e l'improvvisazione dispiegata dai cantanti evocano la genealogia delle famiglie e dei lignaggi marabuttici creando le condizioni di possibilità di una performance che definisce e distingue gruppi, luoghi, memorie. Si tratta di una tradizione nuova che, tecnicamente mescola canti e lodi dei *griots* con elementi propriamente sufi (McLaughlin 1997). Questo genere musicale ibrido sembra mettere in scena le rivalità e la segmentazione dei lignaggi della confraternita. Il *thiant* è l'unico rito che, da circa trent'anni, a eletto domicilio nelle strade. Lo spazio organizzato della città, le liturgie rituali e clausole del patto di fedeltà si trasformano qui in pratiche e tattiche spesso conflittuali, rivali, di riappropriazione del mondo. Grazie alla sua struttura aperta e all'imponente protagonismo dei giovani delle nuove generazioni di fedeli come di marabutti, il *thiant* è molto più soggetto a cambiamenti delle altre due tradizioni evocate sopra. È un laboratorio musicale in dialogo con pratiche profane intercettate dalla costante ricerca di nuovi repertori e tecniche musicali.

e segreti all'interno delle abitazioni tubiane, trova proprio a Mbacké un terreno di libera espressione e confronto con un pubblico. Ben altri punti di distensione potrebbero essere descritti e analizzati, ben altre forme del «notturno» (Fouquet 2017) della cittadina licenziosa di Mbacké rimangono da raccontare. Alcune delle sue economie, sommerse negli interstizi del buon costume tubiano, il quale bandisce alcool e tabacco fuori dalle sue mura, rimangono un nervo coperto di cui non è facile rivelare le tracce. Ma è forse più interessante, in questa sede, aprire un altro capitolo del mondo della vita di Mbacké, senz'altro meno vizioso e inconfessabile, ma forse più rilevante nel quadro di questo articolo.

Residenze marabuttiche

Se guardiamo da vicino alla vita delle case e delle famiglie marabuttiche, emergono due aspetti fondamentali. Per prima cosa ci accorgiamo che tutte le famiglie marabuttiche si dividono tra Mbacké e Touba, in quanto vi sono sempre parenti stretti o *case madri* a Mbacké. La genealogia di ogni marabutto riconduce le sue linee di ascendenza verso la cittadina di Mbacké. Ma per restare radicati nel quotidiano notiamo che le reti e le economie familiari, gli scambi e le forme di solidarietà che le caratterizzano, intrecciano senza soluzione di continuità le abitazioni tubiane, spesso di più recente costruzione, alle abitazioni di Mbacké. In questo senso, come d'altronde è stato dimostrato per l'intera storia del suo inurbamento (Gueye 2002), Touba rappresenta l'avamposto, il fronte pioniere, l'*avant-pays*, mentre Mbacké costituisce la retroguardia, l'*arrière-pays* dei legami e dell'immaginario della comunità religiosa. Una circolazione costante di persone, favori, messaggi, gesti, beni tra le due città interessa ogni famiglia santa e quindi ogni rete, ogni gruppo di discepoli della grande metropoli.

Ma se ci avviciniamo ulteriormente alle case e le famiglie degli Mbacké Mbacké², notiamo che al loro interno culturalità e quotidianità non sono riducibili al modello lineare e bipolare del patto di fedeltà tra un marabutto e un discepolo. Esistono legami e affiliazioni non nettamente codificate dal sistema religioso, ma estremamente strutturanti ed efficienti nell'universo

2 Mbacké Mbacké è il cognome portato dai membri, in linea paterna, del lignaggio del fondatore della confraternita Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Alcuni di questi membri non discendono direttamente da lui bensì da coloro che tra, i suoi fratelli, avevano stretto con lui un patto di fedeltà, entrando così nelle file della comunità religiosa.

tubiano, nella «sostanza etica» (Foucault 2004; Faubion 2011) delle sue liturgie e delle pratiche. Se si guarda innanzitutto alla composizione di questi luoghi di vita che sono le case degli Mbacké Mbacké, ci si accorge che sono sistematicamente popolate da sette ben diverse categorie di abitanti: i membri dei lignaggi santi, gli Mbacké Mbacké; i parenti degli Mbacké Mbacké non inclusi nei lignaggi marabuttici, ma acquisiti o affini; i *beuk nekk*, donne e uomini, ciambellani o ciambellane, che si distinguono dai semplici discepoli; i ragazzi e le ragazze *donate* alle famiglie marabuttiche, adottate dalle grandi donne, aspiranti *beuk nekk* o semplici parenti fittizi; i *talibé*, ovvero i discepoli e i cosiddetti *baye fall* o talvolta *baye mbacké*; i semplici lavoratori, come le domestiche, le *bonnes*, gli autisti, i guardiani, ... ; infine vi sono gli ospiti di passaggio e i pellegrini non affiliati. Ognuna di queste categorie ricopre ruoli, posizioni di potere e funzioni molto diverse. Ognuna di queste categorie intrattiene con le economie morali della pietà religiosa gradi di implicazione e responsabilità molto diverse. In questo scenario la presenza e l'importanza dei *talibé*, benché sia centrale e totalizzante nell'immaginario religioso e nei codici morali e dottrinali dell'affiliazione alla confraternita, non sono paragonabili ad altre figure chiave di queste configurazioni. In questi contesti di vita delle dimore marabuttiche ci accorgiamo infatti che, benché non sia affatto codificato da simbolismi e dottrine, e quindi non sancito da un patto di fedeltà ritualizzato, il legame tra grandi donne, marabutte o mogli di marabutti, e le ragazze e i ragazzi *donati* alle famiglie sante, che molto spesso diventano anche lei/i loro *beug nekk*, è un punto nevralgico dell'organizzazione del quotidiano, del governo di queste residenze, delle economie reali e concrete che vi prendono forma, della *sostanza etica* che producono. Queste grandi donne, queste «madri madrine» (Palumbo 1994; Zingari 2018), non sono tanto delle leader religiose, delle predicatrici o delle icone mediatiche della scena murid. Sono delle figure ordinarie che però, nel quotidiano, sdoppiano e raddoppiano il potere maschile dei marabutti: amministrano case e casate, interi gruppi di abitanti, feste e cerimonie religiose, producono forme di solidarietà e micro-economie le quali rappresentano spesso il vero tessuto della vita sociale e morale della città. Inoltre sono il più delle volte ricche commercianti che immettono nel mercato locale beni e prodotti provenienti da tutto il mondo (in cui si recano regolarmente di persona), contribuendo a plasmare gusti, arredi, design e forme della vita materiale della città. Ma sono anche gli snodi, le *registe*, nei microcosmi domestici delle loro dimore, di economie più informali, di scambi e distribuzione di beni, doni, favori e servizi: dallo smercio di prodotti di lusso gelosamente custoditi nelle loro stanze personali alle forme di ospitalità e di accoglienza passando per le la-

boriose decisioni legate alle alleanze matrimoniali e al destino dei più giovani membri dei lignaggi santi. Infine queste grandi donne sono anche le custodi di una memoria di *lunga durata* della vita della casa e della parentela, una memoria raramente rappresentata o trasfigurata in feste, cerimonie e icone. Tale memoria racchiude una temporalità che fonde e raffigura relazioni quotidiane e storie familiari, singoli eventi e legami strutturanti di parentela, esperienze vissute, leggi e stratagemmi della solidarietà.

Guardando alla vita quotidiana di queste grandi donne e delle case che governano non è ci accorgiamo di quanto sia frammentato e stratificato, opaco e mutevole il confine tra codici e dottrine religiose, organizzazione di eventi rituali, liturgie e pratiche del quotidiano, *spazi privati e spazi pubblici*, legami religiosi e legami di parentela fittizia, affiliazioni e adozioni. Servire e riverire una donna marabutta equivale a osservare un patto di fedeltà, anche se non formalizzato, a partecipare a economie e transazioni, a realizzare un percorso di affermazione personale, a coltivare la propria fede e fedeltà secondo i dettami della confraternita, dell'islam murid e della città santa, ma anche a fabbricare e forgiare il proprio affrancamento, in un gioco costante di sforzi e distensioni. Questi contesti appaiono quindi come metonimie dell'intera città: vi si svolgono le cerimonie e le feste religiose ma vi prendono anche vita le relazioni più triviali tra figure marabuttiche e discepoli, tra persone ordinarie e Mbacké Mbacké, tra ospiti d'onore e dignitari della confraternita. Sono i luoghi in cui si abita la sfera culturale in tutta la sua intimità e moralità. Così, al loro interno, gli *ultimi*, i *beug nekk*, i *talibé*, i giovani inservienti, le domestiche e i ragazzi e le ragazze adottati, si innestano sui sistemi di solidarietà dettati dai *primi*: le reti e le economie imperniate intorno ai grandi uomini e le grandi donne. Ma molte di queste figure subalterne e le loro pratiche, sempre sotto-rappresentate a favore dei più emblematici *cittadini-talibé* o delle figure sante, costituiscono e costruiscono le vere infrastrutture invisibili e incarnate delle città di Mbacké e Touba. Le loro attività quotidiane attivano flussi di beni, corpi e interazioni negli interstizi e i segmenti disegnati dalla città culturale come nelle pieghe della licenziosa e labirintica cittadina di Mbacké. Frequentano le scuole laiche proprio mentre lavorano al servizio delle case sante. Abitano, usano e producono la città e i suoi mercati anche senza un accesso diretto alle risorse. Intessono relazioni, costituiscono associazioni e si appropriano di forme di cittadinanza che sfuggono al sistema culturale proprio quanto si muovono entro le maglie dell'imponente e totalizzante patto di fedeltà.

L'opus incertum dell'islam murid

È quindi nell'*opus incertum* delle infrastrutture incarnate e dei paesaggi etici che sprigionano, che bisogna andare a cercare la materia prima della capitale dei murid, quelle micro e nano-economie interpretate dei cittadini che vivono ai margini delle sue architetture, delle sue iconografie e delle sue rappresentazioni ufficiali. È nella polifonica e polimorfica città ordinaria e quotidiana, delle case e dei luoghi di vita, che scorgiamo una tensione creativa tra pietà e distensione, tra religiosità e vitalità, la quale fabbrica, trasforma e muove la città entro percorsi performativi irriducibili. Questi si nutrono tanto dei margini della vita culturale quanto dei centri di produzione potere marabuttico e dei suoi sistemi di solidarietà. Domandarci, come suggerisce il titolo di questo articolo, se Mbacké sia la capitale dei murid equivale al tempo stesso a formulare una provocazione e proporre un importante suggerimento metodologico: è indubbiamente Touba, infatti, la capitale dei murid. Ma è solo guardando ai margini delle sue infrastrutture di marmo e dei suoi viali ben disegnati, ai margini delle sue rappresentazioni religiose e del suo scintillante santuario, nella centralità della piccola ma insidiosa cittadina limitrofe di Mbacké come nel cuore delle sue case e residenze sante densamente stratificate, che possiamo cogliere tutta l'intensità della vita etica e delle storicità del suo ordinario quotidiano, che sottendono e producono la città santa dei murid.

Bibliografia

- Audrain X. 2013, *Des “punks de dieu” aux “taalibe citoyens”*: Jeunesse, citoyenneté et mobilisation religieuse au Sénégal: Le mouvement mouride de Cheikh Modou Kara (1980-2007). Tesi di dottorato in Scienze Politiche diretta da Richard Banégas, Paris, Université Panthéon-Sorbonne.
- Babou C.A. 2011, *Le jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, 1853-1913*, Paris.
- Bava S. – Gueye C. 2001, “Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme”, in *Social Compass* 48, 3, pp. 421-38.
- Bayart J.-F. 1989, *L'État en Afrique: La politique que ventre*, Paris.
- Bayart J.-F. 1993, *Religion et modernité en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris.

- Coulon C. 1999, "The Grand Magal in Touba, Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal", in *African Affairs* 98, pp. 195-210.
- Cruise O'Brien D. 1992, "Le contrat social sénégalais", in *Politique Africaine* 45, pp. 9-20.
- De Boeck F. – Jacquemin J.-P. 2006, "La ville de Kinshasa, une architecture du verbe", in *Esprit* 12, pp. 79-105.
- Fadil N. – Fernando M. 2015, "Rediscovering the 'everyday' Muslim. Notes on an anthropological divide", in *HAU* 5, 2, pp. 59-88.
- Fassin D., ed., 2012, *A Companion to Moral Anthropology*, Oxford.
- Faubion J. 2011, *An Anthropology of Ethics*, Cambridge.
- Foucault M. 1984, *L'uso dei piaceri*, Milano 2004.
- Fouquet T. 2017, "La nuit urbaine, un «espace potentiel»? Hypothèses dakaroises", in *Culture & Conflict* 105-106, pp. 83-97.
- Guèye C. 2002, *Touba, la capitale des Mourides*, Paris.
- Hirshkind C. 2006, *The Ethical Soundscape*, New York.
- Mahmood S. 2005, *Politics of Piety: The Islamic revival and the feminist subject*, New Jersey.
- McGuire M.B. 2008, *Lived Religion: Faith and the practice in everyday life*, New York.
- McLaughlin F. 1997, "Islam and popular music in Senegal: the emergence of a 'new tradition'", in *Africa* 67, 4, pp. 560-581.
- Olivier De Sardan J.-P. 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve.
- Osella F. – Soares B. 2010, "Islam, politics, anthropology", in Osella F. – Soares B., eds., *Islam, politics, anthropology*, pp. 1-22, Oxford.
- Pézeril C. 2008, *Islam, mysticisme et marginalité: les Baay-fall du Sénégal*, Paris.
- Ross E. 2006, *Sufi City. Urban Design and Archetypes in Touba*, Rochester.
- Sanneh L. 1989, *The Jakhanke Muslim Clerics: A Religious and Historical Study of Islam in Senegambia*, New York.
- Seck A. – Kaag M. – Guèye C. – Fall A.S., eds., 2015, *État, Société et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?*, Paris.
- Simone A.M. 2004, "People and Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg", in *Public Culture* 16, 3, pp. 407-429.
- Villalon R. 1994, "Sufi Rituals and Rallies: Religion Ceremonies in the Politics of Senegalese State-Society Relations", in *Comparative Politics* 26, 4, pp. 415-437.

Zingari G.N. 2018, “Città di Dio, città delle donne. Etnogafia del quotidiano nella città di Touba, Senegal”, in *ANUAC* 7, 2, in pp. 181-204.

Rassegna dei libri

Chiara Ghidini e Paolo Scarpi, *La scelta vegetariana: una breve storia tra Asia ed Europa*. Milano: Ponte alle Grazie, 2019, pp. 186.

Questo volume, scritto a quattro mani da Chiara Ghidini e Paolo Scarpi, ci presenta un tema con un approccio storico semplice (ma affatto semplicistico) ed elegante, ma anche raffinato e, non da ultimo, particolarmente saporito: il tutto ci fa apprezzare particolarmente la “scelta” del titolo. Tra l’altro, presentandosi nella sua elegante semplicità, riesce a far emergere in modo particolare la doppia etimologia latina del *sapere* che la sua lettura ci restituisce: oltre a quella del suo sapore sensibile e gustativo, quella intellettuale e storica di un sapere che ci offre un ricco ed erudito quadro di analisi, riflessioni, ma anche stimoli e intuizioni.

Fatto è che, al di là dell’aspetto dietetico o nutritivo, quello che sta al centro dell’indagine di questo lavoro è, giustamente, il tema della *scelta* e, soprattutto, di una scelta consapevole. In questa direzione, il vegetarianismo di cui si parla in questo prezioso libro si rivela, nelle sue diverse prospettive storiche, come un prodotto culturale che si configura, quasi sempre, in una dimensione religiosa. E lo studio in questione ci restituisce questo peculiare e profondo aspetto storico, ripercorrendolo attraverso i diversi itinerari storico-culturali che si sono sviluppati tra Asia ed Europa.

Lo sguardo di tale analisi storica ci rivela come, in ogni caso, dobbiamo andare al di là di quello che comunemente si pensa e di quello che, molto spesso, la fama o la documentazione riguardanti alcuni dei suoi protagonisti ci vogliono suggerire: quello che potremmo definire di un certo “purismo esclusivo”. Infatti, nei due più generali ambiti geografici e culturali presi in considerazione, questa scelta di un peculiare regime alimentare manifesta soprattutto l’*interdipendenza* di un regime alimentare vegetariano con il suo opposto. Detto in altro modo, possiamo comprendere questa scelta storico-culturale solamente se stiamo attenti a coglierla nella sua proposta di una *alternativa*. Una pratica vegetariana che rifiuta

consapevolmente la carne si viene a configurare in termini storici documentati a partire dalla seconda metà del VI secolo a.C. e sono soprattutto due figure, conosciute e carismatiche, pressoché contemporanee, a rappresentare gli esempi più significativi: Siddhartha Gautama (il Buddha) e Pitagora. Esempi che, fin dall'inizio, mostrano quanto la scelta vegetariana fosse strettamente associata alla condanna del sacrificio cruento e alla violenza che questo rappresentava per questi movimenti.

Si tratta, dunque, di percorsi storici differenziati, ma sottesi da una caratteristica comune: quella che fa del vegetarianismo un impossibile tema in sé. Nei due contesti geografici e nel loro percorso storico, infatti, il regime alimentare vegetariano si rivela in modo evidente come una "scelta" che obbliga a parlare del suo opposto: un'opzione consapevole che mette in discussione il regime alimentare legato al consumo di carne. "Regime": se il termine risulta appropriato parlando di alimentazione, dieta, prescrizioni qualitative e quantitative che riguardano i cibi, significativo è che il termine risulti ugualmente appropriato se associato alla dimensione politica... E non a caso, il lavoro di Ghidini e Scarpi ci rivela quanto e come, in entrambi i continenti presi in considerazione, l'adozione del vegetarianismo abbia assunto i suoi specifici «connotati contro-culturali, per non dire di rivoluzione nei confronti dei modelli dominanti». Con una differenza importante, tuttavia: che in Asia questa scelta «fu fatta propria anche dai centri di potere, laddove in Europa venne invece perseguita perché indice di eresia». [Introduzione, pp. 11-12].

In India, infatti, il vegetarianismo risulta strettamente legato al principio dell'*atman* e, con esso, alla dottrina della trasmigrazione delle "anime" (tanto importante e tanto difficile da combattere da parte dei missionari nella prima Età Moderna): una postura decisamente critica in relazione agli antichi sacrifici vedici, permessi solo per scopi rituali eseguiti dai brahmani, oppure contrastati dalla concezione buddhista che, sulla base della dottrina della trasmigrazione, fondava lo sviluppo di pratiche di non violenza verso gli animali [p. 20 e segg.]. Il buddhismo indiano eserciterà particolare influenza in Asia orientale e soprattutto in Cina: e, finalmente, nella lingua cinese (che traduceva il *sutra* del grande nirvana dal sanscrito originario) incontriamo le spiegazioni del Buddha sul "perché non mangiare carne" (secondo il titolo del capitolo a riguardo). È così che, comunque, «la questione relativa alla dieta alimentare buddhista e al modo in cui andavano considerati gli animali nel rispetto del Dharma divenne presto centrale tra monaci, laici devoti e regnanti 'illuminati' cinesi». E, in questo caso, i testi buddhisti indiani

introdotti in Cina si vennero a sovrapporre «a contesti e pratiche preesistenti, quali, per esempio, l'ambito rituale e sacrificale che attribuiva alla carne un ruolo importante, l'astensione dal consumo di carne in specifiche occasioni, come forma di purificazione, o il divieto di uccidere bovini in quanto animali utili all'uomo» [pp. 39-40]. Orientamenti e regimi alimentari e politici analoghi, infine, si diffusero anche in altre aree dell'Asia orientale tra il VI e VII secolo, anche se il tabù sul consumo di carne di animali (domestici o di allevamento) si sarebbe diffuso in Giappone solamente a partire dal XVI secolo.

Si tratta, dunque, del risultato di una scelta fatta propria anche dai centri di potere, in Asia, o connotata dalla sua specifica configurazione contro-culturale in un'Europa che, passo a passo, la trasformerà in un indice di eresia: e in questa prospettiva, il volume ci restituisce, infine, la ricchezza, la complessità e la interrelazione di questa scelta vegetariana.

In questa direzione e partendo da questa prospettiva, dunque, cogliamo gli aspetti di un vegetarianismo che, come dicevamo, in Grecia come in India, si sviluppa in contrapposizione e come contraffazione al sacrificio: e, giustamente, a un sacrificio che, come il *ritus* latino o l'*rta* vedico (con la stessa divisione delle parti della vittima sacrificale [pp. 51-52]), era funzionale alla legittimazione delle rispettive strutture sociali. Quindi, la contrapposizione si poté configurare in determinati momenti come un'astuta scappatoia in direzione a un "sacrificio vegetale". A partire da questa base, dunque, si venne strutturando la relazione secondo la quale da un lato il rapporto tra sacrificio e struttura sociale fu strettamente associata alla violenza e alla mortalità, dall'altro il vegetarianismo – nei termini che potremmo definire di "contro-cultura" – veniva associato alla non-violenza (giustizia) e alla immortalità [p. 58]. Ed è chiaro che l'immortalità a cui si aspirava con i vettori della giustizia e del vegetarianismo si configurava come pretesa di "essere come gli dèi": secondo l'ambizione dei pitagorici si trattava di diventare "divini e giusti".

A questo riguardo, tra l'altro, ci pare interessante proporre una parentesi riguardo a un eco che, in un contesto lontano da quelli presi in considerazione dal volume, cogliamo pur tuttavia riguardo a questa funzione, correlata e distintiva tra i diversi regimi alimentari, nel contesto americano: là dove, in una prospettiva mitologica e strutturalista Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, Paris 1964) evidenziava la sintassi della classificazione dei regimi alimentari. E ciò si verifica distinguendo tra animali che uccidono (carnivori) e animali che sono uccisi (erbivori), in una differenziazione funzionale a un'analisi comparativa dei due re-

gimi alimentari. Ed è giustamente partendo da questa prospettiva strutturalista lévi-straussiana che, nella parte finale del suo *Le jaguar et le tamanoir* (1991), Bernard Arcand proponeva quindi una lettura di miti e rituali sud-americani (degli indigeni Sherente) che coinvolgono queste due figure, ottenendo una significativa contrapposizione tra il giaguaro e il formichiere. Da tutto ciò, l'antropologo franco-canadese inferiva come, per la cultura sherente, il giaguaro, in contrapposizione al formichiere, si configurava e si costituiva come un ideale di vita attiva e produttiva: ideale che si configura come la scelta esplicita tra un *aut-aut*, in direzione al desiderio di essere un grande cacciatore, provvisto di un buon appetito, sessuale come sociale, e per realizzare la quale si deve rinunciare alla lunga vita tranquilla (se non all'immortalità) del formichiere. La rinuncia, dunque, di una immortalità che fa eco, come abbiamo visto fin qui, al vegetarianismo come aspirazione di diventare dèi.

Quello di “diventare dèi” si trasforma, in qualche modo, nel peccato capitale di superbia (e forse anche di invidia) all'interno della rivoluzione cristiana: questa infatti rompe con l'antica pratica sacrificale, trasformata e sussunta nel nuovo sacrificio di Cristo, un Dio fatto uomo (invertendo i termini della pretesa antica). E nel realizzare la sua rivoluzione (secondo i termini che già furono di Pettazzoni), il cristianesimo apre finalmente spazio per un (più) libero regime alimentare [pp. 65-69]. Questo nuovo contesto sarà dunque condizionato in modo più puntuale da precisi momenti di astineza, digiuni (alimentari, ma anche sessuali) rituali e calendariali, funzionali all'espiazione delle proprie colpe e, quindi, alla realizzazione di un avvicinamento a Dio [pp. 70-75]. Tutto ciò anche quando, sul finire del mondo antico e agli inizi del Medioevo, monaci ed eremiti cristiani riproponevano e perseguivano ancora un più forte ideale di perfezione che li potesse condurre all'unione con Dio.

In questa stessa epoca storica, gli estremi dei diversi regimi alimentari si inscrivono negli opposti orientamenti dei manichei e dei barbari. Da un lato, se vogliamo, quelli di un “naturalismo integrale” che, al limite, pretende di astenersi dai cibi per (secondo la tensione manichea e il titolo del relativo capitolo) “nutrirsi della luce del sole”: un vegetarianismo, dunque, come proposito di “alimentarsi di luce (divina)”. Dall'altro lato, secondo le testimonianze antiche e medievali, romane e barbare, in quest'ultimo spazio culturale incontriamo l'emergere e l'affermarsi (sempre secondo il titolo del relativo capitolo) di un “trionfo della carne”. E, giustamente in questo momento, il vegetarianismo assume la sua significativa configurazione di un “mangiar di magro”: cioè la caratteristica

di proporsi come forma di espiazione, penitenza e digiuno. Quindi, nel cristianesimo, il vegetarianismo assurge alla sua vecchia funzione di antisistema solamente e specificamente nei movimenti che verranno identificati come «eretici» [p. 88].

I due ambiti culturali presi in considerazione dal volume, dunque, oltre a manifestare la loro comune interdipendenza di un regime alimentare con il suo regime (culturale e alimentare) opposto, evidenziano anche la peculiarità di questa scelta vegetariana nei due contesti: e cioè, quella di una «scelta vegetariana [che] sembra coinvolgere spazi istituzionali, forse anche per controllarne i seguaci», in Asia, e d'altra parte, quella che, in Europa, «si configura sempre come espressione di un rifiuto degli schemi istituzionali, sino a venire coniugata con l'eresia» [p. 97]. È così che, in questo secondo caso, durante il Rinascimento italiano ed europeo, il vegetarianismo assume aspetti «solamente ideali» ed eventualmente viene a caratterizzare gli abitanti di mondi utopici o diversi.

Con i mutati orizzonti culturali e dell'ideologia alimentare dell'Europa, quando quest'ultima riscopre l'Asia, tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età Moderna, la prospettiva missionaria si apre, infine, a un processo di conversione asiatica che fa della carne uno degli (tra altri e differenziati) strumenti di conversione. Alla fin fine, in questa direzione, con la sua conseguenza di interrompere la dieta vegetariana, il mangiare carne diventerà, via via, «un segno tangibile della sincerità della conversione alla fede cristiana, soprattutto perché sanciva l'adesione alla scelta protestante di affidarsi alla grazia del Signore piuttosto che all'acquisizione individuale di meriti per ottenere la salvezza» [p. 115].

Nel frattempo, qualcosa cambia profondamente nell'orizzonte culturale europeo, tra il XVI e il XVII secolo. Il momento esemplare di questo cambiamento si regge sull'affermazione di una dietetica senza etica così come appare nel *Discorso sul Metodo* (1637) di René Descartes: qui, il corpo dell'animale visto come una macchina anticipa, in qualche modo, la radicalizzazione della prospettiva che sarà poi quella de *L'Homme Machine* del medico e filosofo illuminista Julien Offray de La Mettrie (1747). Ma sarà soprattutto la figura più illustre dell'Illuminismo francese, quella di Voltaire, che – permanendo all'interno di una prospettiva etica e umanitaria che si mantenne viva durante tutta la modernità: con Thomas More, Michel de Montaigne e Francis Bacon – riproporrà il lato umano ed etico della questione, recuperando giustamente le testimonianze dei brahmani, di Pitagora, fino a Plotino, Giamblico e Porfirio (testimoni di un “vegetarianismo pitagorico”). Infine, con Voltaire si riafferma un'etica

non riducibile a una dietetica, contrapposta alla dietetica senza etica di Descartes. Ed ancora una volta, con Voltaire, il discorso critico sul regime alimentare (carnivoro) europeo veniva piegato alla ragione della nuova sensibilità (etica) illuministica: la critica del *regime* alimentare europeo diventava, al tempo stesso, una critica all'*Antico Regime*, tanto oppressivo, quanto carnivoro...

Per non dilungarci oltre in questa rassegna, tentiamo infine di sintetizzare le direttrici di questo prezioso volume con il volume stesso: nella misura in cui il tema affrontato nella sua contestualizzazione più vicina alla nostra epoca storica comincia dalla «preparazione all'Asia in età moderna» [pp. 127-130]. Anche in questo caso, possiamo dire che, ancora una volta, il vegetarianismo si offre come prospettiva e confronto tra Europa e Asia nel quale sono messi in gioco la funzione dell'esempio morale e quella degli intellettuali nei due contesti. Così, per esempio, si può cogliere come «la visione insieme utopistica e pragmatica di Gandhi lo portò a concepire il cibo come un fatto sociale, morale, politico e biologico, e a immaginare un programma di riforma alimentare su scala nazionale che prevedesse una dieta bilanciata, scientificamente testata e a basso costo [...], basata su alimenti vegetariani» [p. 133]. Si tratterebbe, infine, di un vero e proprio *fatto sociale totale*, secondo i termini proposti da Marcel Mauss: e in questa direzione il regime alimentare vegetariano viene a stringere strettamente tra sé le prospettive della dietetica, della morale e della società [pp. 134-139]. In qualunque modo, tuttavia, nell'adesione ai principi dell'eguaglianza sociale che diventa terreno fertile di vari movimenti religiosi o utopistici, quando non vagamente mistici, degli ultimi due secoli, così come nella cultura alternativa dei movimenti hippie degli anni Sessanta del secolo scorso (con il suo vegetarianesimo associato a temi ambientalistici), rimane evidente una prospettiva di continuità abbastanza significativa: quella di un carattere propriamente contro culturale e di antisistema che si manifesta attraverso la scelta vegetariana. Trattati contro culturali di questa scelta, senz'altro, «ma che solamente in alcuni casi ha assunto le caratteristiche di un antisistema interpretato spesso in chiave eversiva dalla cultura dominante» [pp. 175-176].

A. A.

Roy Flechner, *Saint Patrick Retold. The Legend and History of Ireland's Patron Saint*, Princeton: Princeton University Press, 2019, pp. xvii-277.

Chris Hadfield è un ingegnere spaziale canadese. Oggi ha sessant'anni. Nei primi mesi del 2013 navigava a bordo della Stazione Internazionale in orbita intorno alla terra. Il 17 marzo diffuse da lì i suoi auguri per il St. Patrick's Day, insieme a una foto che lo ritrae con papillon e pullover verde scuro. Così la celebrazione di Patrizio è arrivata nello spazio, dopo essersi diffusa in decine di paesi di tutti i continenti e aver contagiato centinaia di milioni di persone, cattoliche e non, di origini irlandesi e non. Oggi Patrizio è il santo più festeggiato al mondo. Questo ovviamente c'entra poco con la sua biografia. Però può dare un'idea di quale sia il peso della sfida, quando si decide di affrontare criticamente la fama di quell'uomo, nel tentativo di recuperarne la storia. Vale a dire la sfida raccolta da Roy Flechner.

Prima di tutto occorre inquadrare un po' la situazione. Patrizio visse nel v secolo, ma la sua fama divenne un fenomeno storicamente rilevante un paio di secoli dopo. In una prima fase riguardò prevalentemente l'Irlanda. Nel 697, il grande abate di Iona, Adamnán, convocò un sinodo a Birr per risolvere le divisioni interne della Chiesa irlandese e per definire una sede primaziale condivisa, capace di contrastare eventuali pretese da oltremare (York, Canterbury). Fu allora che Patrizio venne riconosciuto (a discapito di Palladio) primo vescovo d'Irlanda, primo a celebrare la Pasqua sull'isola, e fondatore della prima sede episcopale: Armagh. Ad affermare tutto ciò contribuirono decisamente Muirchú e Tirechán, i coevi autori delle prime vite del santo giunte fino a noi. Costruirono la figura di Patrizio con un bricolage di calchi di episodi biblici, riadattati all'ambientazione irlandese. Così Patrizio divenne l'apostolo d'Irlanda. Nella seconda fase di diffusione la sua fama superò le coste dell'isola e investì il continente. Risale alla fine del XII secolo l'anonimo *Tractatus de Purgatorio sancti Patricii*. Vi si narra di una soglia per l'aldilà che Gesù avrebbe indicato a Patrizio, nell'Irlanda settentrionale. Chiunque poteva accedervi, dopo un preciso iter di preparazione spirituale e penitenziale, avendo così la possibilità di andare a verificare di persona le sofferenze dei dannati e le gioie dei beati. Chi era animato da sincere intenzioni tornava purgato dai peccati; gli altri vi trovavano la morte. Un miracolo a ripetizione. La notizia – assente nelle fonti agiografiche precedenti – dilagò per tutta la cristianità. Il *Tractatus* fu copiato, ripreso, sunteggiato in centinaia di manoscritti; Iacopo da Varazze ne accolse il racconto nella

Legenda Aurea; altre narrazioni di pellegrini andati e tornati dall'aldilà cominciarono a circolare; nelle prime carte geografiche dell'Irlanda il *Purgatorium sancti Patricii* primeggiava incontrastato. E dove giungeva la meraviglia per quel luogo straordinario giungeva anche la fama del santo. La terza fase di diffusione ha un'origine più recente. Tra il 1845 e il 1849 l'attivismo combinato della *phytophthora infestans* (un parassita della patata) e dell'amministrazione coloniale britannica provocarono in Irlanda carestia, tifo e leggi marziali. Tante furono le persone che morirono. Tante quelle che migrarono, sia in Europa che fuori dal continente. In varie città di Canada, Australia, Sud Africa, Nuova Zelanda, Brasile, Argentina e Usa si stabilirono comunità irlandesi numerose. Furono queste, in seguito, a rilanciare con entusiasmo identitario le parate e i festeggiamenti dedicati al santo patrono, e a farne l'evento globale che conosciamo oggi. Un sondaggio Cnn ha stimato che l'anno scorso, solo negli Usa, si accingevano a celebrare il St. Patrick's Day 149 milioni di persone: più di venti volte la popolazione dell'Irlanda intera.

Intanto, dopo la riforma anglicana e la Controriforma, aveva cominciato a crearsi l'inevitabile divaricazione tra fama e biografia, tra agiografia e storia. Un momento cruciale si ebbe intorno alla metà del Seicento. Nel preparare i volumi degli *Acta Sanctorum* dedicati ai santi del mese di marzo, i padri bollandisti si accinsero a bonificare l'ampio dossier patriciano. Lo trovarono «vacillante in modo strano», una «tenebra oscura» dove si faceva fatica a portare un po' di luce (così Daniel Papebroch, in una lettera privata del 1667). Disagio e fatica derivavano anche dal fatto che, proprio in quello stesso periodo, James Ussher, arcivescovo anglicano di Armagh, aveva scoperto due operette dello stesso Patrizio, rimaste nell'oblio fino ad allora: una *Confessio* e una *Lettera al soldato Corotico* (un signorotto della guerra, mercante di schiavi). Gran parte di ciò che narrava l'agiografia medievale non trovava riscontri in queste 'nuove' fonti, in particolare nella più corposa, la *Confessio*: nessuna fondazione di chiese, nessuna particolare celebrazione della Pasqua, nessuno scontro con maghi di corte, e neppure l'ombra di soglie per l'aldilà. Solo una risentita autodifesa da accuse lasciate piuttosto nel vago.

Insomma, esistono diversi san Patrizio. Quello festeggiato nelle parate. Quello titolare del più clamoroso miracolo a ripetizione che la cristianità abbia mai immaginato. Quello celebrato come apostolo nazionale. E l'autore della *Confessio* e della *Lettera a Corotico*. Da circa tre secoli e mezzo, quest'ultimo è quello che ha maggiormente attirato l'attenzione delle persone che si sono interessate alla storia dell'uomo Patrizio. I suoi

scritti sono apparsi come un porto sicuro, lontano dalla vacillante tenebra di cui si lamentava Papebroch. Di Patrizio sappiamo veramente poco, e quel poco che sappiamo si trova nei suoi scritti: questa, oggi, è l'opinione condivisa da chi si occupa di storia. Ed è proprio su quei testi che si è concentrata l'indagine di Flechner.

Formatosi presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, Flechner ha proseguito gli studi a Oxford. Dopo una serie d'incarichi di ricerca e d'insegnamento, ancora a Oxford e a Cambridge, è approdato alla School of History dello University College di Dublino. Tipico del suo approccio è alimentare l'analisi degli scritti di Patrizio con una contestualizzazione ad ampio raggio. Per cercare il senso di ciò che troviamo in quelle poche pagine, Flechner non esita a estendere molto il campo della ricerca. Così, a partire dalla storia della Chiesa in età tardo-antica, si risale all'Irlanda neolitica, per poi ridiscendere alla struttura imperiale romana, agli assetti giuridici e proprietari in Britannia, fino alla tradizione agiografica medioevale.

Un primo prezioso risultato di tale impostazione è il giusto rilievo dato agli scritti di Patrizio, visto che si tratta delle più antiche e consistenti testimonianze scritte sulla storia irlandese. È difficile rassegnarsi al fatto che a fronte di tanti strepitosi monumenti dell'età neolitica, l'Irlanda sia poi così povera di fonti scritte, praticamente fino al primo medioevo. Ciò ha fatto sì che facili analogie comparative abbiano avuto gioco facile, e che spesso abbiano indotto a ricostruzioni del tutto fantasiose, seppure non prive di consenso. Flechner, invece, esplora i vari livelli di contesto con prospettive che talvolta vanno molto in profondità, ma sempre tenendo ben saldo il riferimento agli scritti di Patrizio. Non ne nasconde l'esiguità, la scarsità di informazioni rese. Però di quei pochi «scorci» che se ne possono ricavare ne fa tesoro, valorizzandoli.

Di qui si passa all'altro pregio di questo libro, vale a dire lo sguardo liberamente critico su alcuni grandi temi di contesto. Identità celtica? L'Irlanda non offre testimonianze in tal senso, o per lo meno non ne offre di coeve all'epoca in questione. Un panteon irlandese? Culti dedicati a specifiche divinità? Non c'è nulla che li attesti. Druidi irlandesi? Significativo che negli scritti di Patrizio non se ne parli mai. Anche per queste sue considerazioni Flechner ha suscitato qualche commento poco favorevole al suo lavoro. Ma ciò che ha provocato le reazioni più contrariate è stato l'aver riletto con spirito critico perfino il racconto che Patrizio lasciò di sé stesso.

Nella *Confessio* Patrizio narra di essere stato catturato e poi tenuto schiavo in Irlanda per ben due volte, prima da ragazzo, poi in età matura.

E che entrambe le volte riuscì a fuggire e a rientrare in patria, grazie all'aiuto divino. Questi della schiavitù sono tra i pochi episodi ripresi nelle vite del santo, fin dai tempi di Muirchú e Tirechán. E d'altra parte appaiono coerenti con le invettive lanciate da Patrizio contro il mercante di schiavi Corotico. Flechner, però, osserva che proprio nella *Lettera a Corotico* Patrizio non sembra indignarsi per la schiavitù in generale, ma piuttosto per il fatto che uno che si atteggia da cristiano (Corotico) faccia schiavi altri cristiani (discepoli di Patrizio), per poi venderli ai pagani. E non è tutto. Flechner trova poco plausibili le due fughe dalla schiavitù e i seguenti rientri in Britannia. Perciò prova a delineare uno scenario alternativo (di qui il 'ri-narrare' del titolo). Si tratta di uno scenario basato su indizi che da sempre si trovano nei testi, ma che Flechner colloca su sfondi nuovi – nel senso di mai considerati prima d'ora – ricavandone nuove possibilità di senso, seppure in via ipotetica.

Quello che emerge è il ritratto di un giovane dell'élite britanno-romana proprietaria di schiavi, figlio di un decurione, che sceglie di emigrare e prendere i voti per evitare a sé e alla sua famiglia i pesanti doveri fiscali derivanti dalla carica del padre. In qualità di esattori delle tasse imperiali, i decurioni erano tenuti a compensare le eventuali carenze di entrate tributarie, da girare all'Impero, attingendo alle ricchezze di famiglia: in un periodo di recessione economica, quale fu il v secolo, in Britannia, la cosa doveva risultare parecchio gravosa. A confermare questa ipotesi starebbero le parole stesse di Patrizio, quando, nella *Lettera a Corotico*, scrive di aver «venduto la sua nobiltà per il bene altrui». E forse – continua Flechner, sempre ipotizzando – la seconda volta che fu fatto prigioniero, Patrizio si trovava già in Irlanda, però non come schiavo catturato, bensì come mercante di schiavi, e proprio cedendo schiavi potrebbe essere poi riuscito a riguadagnare la libertà. A ciò potrebbero riferirsi anche le accuse a cui Patrizio reagisce nella *Confessio*, senza però mai esplicitarle del tutto.

Dai giorni di Ussher e Papebroch a oggi, di acqua sotto i ponti ne è passata tanta. Qualunque persona seriamente interessata alla storia, oggi, non troverebbe difficoltà nell'ammettere che la mancanza di serpenti in Irlanda non dipende da Patrizio, o che il trinitario trifoglio è una tradizione posticcia e abbastanza recente, o che l'uomo Patrizio non c'entra nulla con le origini del pellegrinaggio al *Purgatorium sancti Patricii*, e che perfino la data dei suoi festeggiamenti, il 17 marzo, è del tutto convenzionale e non trova alcun riscontro nelle fonti accreditate. Però, dover accogliere anche solo l'ipotesi che Patrizio non abbia subito la schiavitù, e

che addirittura sia stato lui stesso un mercante di schiavi, be', questo, per alcuni, è davvero troppo. Così c'è chi ha rimproverato a Flechner un'attitudine da giornalista a caccia di storie sensazionali (Nicholas Cranfield), e chi gli ha attribuito un eccessivo scetticismo, un «entusiasmo postmoderno per il dubbio» (Diarmaid MacCulloch).

Sono critiche ingiustificate. Ovviamente nessuno può dirsi certo che Patrizio fosse un evasore fiscale dedito al traffico di schiavi. Neanche Flechner lo direbbe. Ma data l'esiguità e la laconicità delle fonti, spetta all'analisi storiografica delineare delle ipotesi interpretative plausibili, e proporle al vaglio di ulteriori conferme o smentite. È esattamente ciò che Flechner ha fatto con questo libro. E lo ha fatto a partire da un presupposto del tutto condivisibile: ciò che Patrizio racconta di sé non può, non deve, essere tenuto al riparo dal vaglio critico, dal sano esercizio del dubbio (antico o postmoderno che sia). Come succede per qualunque altro autore e altra autrice. Le ipotesi di Flechner non sono certezze, ma sono un ottimo punto di partenza. Contribuiscono a fare storia. Anche se non coincidono con la versione di Patrizio, il santo più festeggiato al mondo.

P.T.

Luigi Gaffuri, *Racconto del territorio africano. Letterature per una geografia*, con pref. di M. Fusillo e contrib. di E. Fiorani, Milano: Lupetti, 2018, pp. 318.

In questo libro non si parla di religione. Si parla di letteratura e di territorio. La parola stessa, 'religione', mi pare che compaia una sola volta, in forma aggettivale, e solo per indicare una delle varie tipologie di associazioni («culturali, sindacali, religiose, politiche») la cui assenza contribuisce a designare certi «territori dell'abbandono», nell'Africa subsahariana. Anche temi come il mito, o il rito, compaiono pochissimo. Eppure, se fosse stato possibile condensarlo in una trentina di pagine, il contenuto del libro avrebbe potuto figurare efficacemente in un'apposita sezione introduttiva di questo numero di *Civiltà e Religioni*.

Riuniti nel volume si trovano quattro saggi (già pubblicati tra gli anni Novanta e oggi) preceduti da un'introduzione e due capitoli che inquadrano e coordinano la raccolta. Il tutto è corredato da una prefazione di Massimo Fusillo e un contributo in chiusura di Elena Fiorani. L'introduzione avvia la riflessione metodologica richiamando gli studi di grandi figure d'intellettuali quali bell hooks, Homi K. Bhabha, Edward

W. Said, Ngũgĩ wa Thiong’o, Alberto M. Cirese, Chinua Achebe, David M. Diop, e facendo il punto su varie questioni, tra cui quella cruciale del ruolo della lingua nei processi di dominazione imperialista e poi nelle dinamiche dell’emancipazione postcoloniale. Il primo capitolo presenta i concetti di *territorializzazione* e di *paesaggio*. Il secondo, a partire da un «interludio filosofico» che muove dal *Timeo* di Platone, affronta l’ipotesi teorica della *spatial turn* e più in generale il rapporto tra geografia e narrativa, in una prospettiva che pone in evidenza il tema della *riflessività*. I seguenti tre capitoli sono dedicati rispettivamente a tre grandi opere della letteratura europea: *Tempo di uccidere* di Ennio Flaiano, *Den afrikanske farm* di Karen Blixen, e *Heart of Darkness* di Joseph Conrad. Un ulteriore capitolo (l’ultimo dell’autore) offre una ricognizione nelle opere letterarie africane dell’età contemporanea, sempre centrata sul binomio di territorio e letteratura. Ricognizione che Fiorani riprende nel capitolo conclusivo, ma estendendola all’arte africana in generale: pittura, scultura, installazioni, performance, video, cinema, design.

Da più di trent’anni Gaffuri insegna geografia e studia l’Africa. Ha svolto missioni di studio in Niger, Costa d’Avorio, Senegal, Etiopia, Eritrea, Gabon, Sudafrica, Mozambico, Guinea, Sudan, Kenya, Ciad, Camerun e Repubblica Democratica del Congo. Nel frattempo si è occupato di una sezione molto particolare dell’Africa in Italia, cioè si è occupato di immigrazione e di richiedenti asilo. La geografia che lui pratica e professa potrebbe essere definita culturale o neumanistica. Di sicuro rientra nella galassia degli studi post-coloniali ed è segnata e influenzata dalla speculazione gramsciana sulle culture subalterne e dalla tensione agerarchica di bell hooks.

Racconto del territorio africano è ricchissimo di spunti di riflessione, direi per chiunque. Per certo balzano subito all’occhio alcuni percorsi teorici che corrono in parallelo a talune dorsali degli studi storico-religiosi. Per esempio il concetto di territorializzazione, che rimanda alla fondazione del tempo, intesa come primordiale atto di cosmicizzazione dello spazio ‘naturale’, o ‘pre-culturale’: dal tempo di Ur al celebre campanile di Marcellinara e oltre. O le considerazioni circa la taratura che storia e società determinano sulla riflessività della geografia, così come avviene per la riflessività degli studi delle religioni, e financo per l’applicazione immediata e generalizzata della categoria stessa di ‘religione’. Non a caso nei *postcolonial studies* si trovano spesso richiami (più o meno espliciti e consapevoli) a prospettive già presenti in embrione nelle opere di un maestro della storia delle religioni quale fu Raffaele Petazzoni, e poi succes-

sivamente sviluppati da suoi collaboratori e allievi (Brelich, de Martino, Lanternari, Sabbatucci). Ma il punto non è questo.

Il cuore del libro è costituito dai tre capitoli dedicati alle opere di Flavio, Blixen e Conrad. Li è come se Gaffuri si fosse messo a una *certa distanza* dalla sua (nostra) cultura per individuare al suo interno tre persone capaci d'informarlo, e interrogarle. Oggetto delle interrogazioni è l'Africa. Ma ciò che ne emerge è qualcosa che riguarda noi, l'occidente europeo. Noi e il nostro modo di riflettere sull'Africa pulsioni e tensioni che vanno dalla volontà di dominazione e sfruttamento all'assistenzialismo 'umanitario', passando per lo scandalo culturale, la fascinazione, la compassione e l'innamoramento. Un soggetto plurale e variegato, l'Africa, costantemente ribelle al variare dei tentativi di oggettivazione. Certo, colpiscono e subito testimoniano tutto il peso della pretesa di dominio quelle rette linee di confine tracciate sulle carte geografiche, frutto di una storia imposta all'alterità. Come se al di fuori della nostra non ci fosse altra storia, né altro possibile rapporto con il territorio se non quello determinato dai confini tra gli stati-nazione. Ma non sono meno testimoni di analoghe spinte all'egemonia costrutti come 'superstizione', 'idolatria', o 'animismo', che ancora oggi ricorrono nelle trattazioni sulle 'religioni africane'.

Parafrasando quanto scriveva Ernesto de Martino nei primi anni Sessanta del secolo scorso, potremmo dire che nel porre in modo critico e deliberato la letteratura dell'occidente al centro della ricerca confrontante, il *Racconto del territorio africano* concorre a suscitare una consapevolezza antropologica più ampia di quella racchiusa nell'etnocentrismo dogmatico. Ed è per questo suo aspetto che il libro di Gaffuri si accorda perfettamente all'orientamento di *Civiltà e Religioni*.

P.T.

Elisabetta Moro, *Sirene. La seduzione dall'antichità ad oggi, 'Intersezioni'*, Bologna: il Mulino, 2019, pp. 213.

Nel 2007 (*Archeologia del mito, I: alla ricerca delle sirene (perdute)*, in «Incidenza dell'antico» 5 [2007], pp. 203-208), mi sono occupato del primo scritto di Elisabetta Moro dedicato a questo tema (*La santa e la sirena. Sul mito di fondazione di Napoli*, Ischia 2005), nel quale praticava in senso proprio una «archeologia del mito», percorrendo lo slittamento mitografico che aveva condotto Partenope, la sirena fondatrice di Napoli, a essere sostituita dalla santa cristiana Patrizia. Studiosa poliedrica, che

forse inconsapevolmente ha fatto propria l'affermazione di Angelo Brelich per il quale, in garbata polemica con l'erudizione iperspecialistica e monotematica, «uno studioso non può sposare, senza possibilità di divorzio, un argomento per tutta la vita» (*Paidés e Pathenoi* [1969], Roma 2013, p. 18), e della quale ricordo solo un'eccellente «deriva» antropologica, *La dieta mediterranea. Mito e storia di uno stile di vita* (Bologna 2014), Elisabetta Moro ha dedicato più di un'indagine al tema delle sirene e un secondo libro, *L'enigma delle sirene. Due corpi, un nome* (Napoli 2009). Con questo terzo scritto, dove pone un problema metodologico ed epistemologico molto delicato relativo alla dialettica tra storia e antropologia, intende ora compiere «un ulteriore passo in avanti», ma forse non è sua intenzione chiudere con l'argomento. L'obiettivo ora è quello di rispondere ad alcune domande, esposte nelle pagine dell'elegante introduzione: «Perché le sirene popolano ancora oggi le nostre fantasie? Perché il loro corpo [...] si è trasformato nel tempo passando da quello di donne con le ali a quello di donne con la coda di pesce? E questo passaggio è davvero avvenuto nel Medioevo [...] o molto prima? Perché nel celebre circo Barnum la sirena sbancava i botteghini? Perché oggi molti credono che queste mitiche creature esistano davvero e che i governi lo nascondano per non allarmare le popolazioni? E soprattutto, in cosa consiste la loro seduzione? Viene dal corpo, dalla voce, dal canto o dalla conoscenza?» A questi quesiti l'A. si propone di rispondere nei quattro capitoli che costituiscono il volume seguendo un percorso che si potrebbe definire storico-antropologico o più correttamente di antropologia storica. Così il primo capitolo (*Sirene nel mito, sirene nella storia dell'Occidente*) ci conduce lungo l'immaginario mitico del mondo greco arcaico, senza però in quello arrestarsi, lo attraversa, e raccoglie quella pagina bianca lasciata dal racconto omerico, il cui contenuto è rimasto sconosciuto a tutt'oggi e della quale si sono appropriati poeti e scrittori per scrivervi le loro congetture. Se poi per Pitagora le sirene erano le depositarie delle misure segrete che governavano l'armonia delle sfere celesti, in generale esse apparivano come le custodi di una conoscenza non rivelabile. Una di queste è Partenope fondatrice di Napoli, città «che ha assunto un ruolo centrale nella perpetuazione del mito sirenico giunto fino a noi». Il secondo capitolo (*Prima e dopo Omero: questioni sireniche, questioni d'ibridazione*), che si apre con una efficace citazione da *Il barone rampante* di Italo Calvino, «L'uomo primitivo era tra l'ermafrodito e la sirena», si concentra principalmente sulla trasformazione delle sirene da donne-uccello a donne-pesce, che l'A. attribuisce a un periodo

che intercorre tra il II secolo a.C. e il III d.C. sulla base di tre documenti iconografici. Uno datato è al II sec. a.C., proveniente da Atene, e uno al II d.C., proveniente dalla Gran Bretagna, ma prodotto romano, dove la sirena presenta già la coda di pesce. Ma uno, dal Mar Nero, datato al I-III secolo d.C., «anello di congiunzione [...] fra le sirene con le ali e quelle con le pinne», offre all'osservatore la sirena raffigurata con le ali e contemporaneamente bicaudata. Dunque è il Mediterraneo il luogo in cui è avvenuta questa trasformazione, il Mediterraneo che a Hierapolis, sull'Eufrate, conosceva un legame tra divinità femminili e l'universo ittico. E sempre in questo spazio marino evolve e si afferma la dimensione seduttiva ed eversiva delle sirene, che seducono e insieme conducono al rifiuto del vincolo matrimoniale. Con il terzo capitolo (*Sirene d'autore*) l'A. ci guida per mano attraverso alcuni capolavori della letteratura europea in cui le sirene sono protagoniste. Il primo nell'ordine è *La sirennetta* di Hans Christian Andersen, «eroina borghese che ama il principe azzurro più di sé stessa e desidera il suo amore sopra ogni cosa», una «povera creatura innamorata dell'amore [...] come tante ragazze della sua età». E se questa immagine di donna ibrida riplasmata da Andersen si è riprodotta nelle rappresentazioni di un Gustave Moreau, di un Gustav Klimt o di un Edvard Munch, per non rammentare che questi nomi, nel 1989 la Walt Disney ha fatto rivisitare a Howard Ashman, scrittore, poeta e regista, il racconto di Andersen, trasformandolo in un film di animazione. Il secondo è uno scritto di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *Lighea* (ristampato con il titolo *La sirena*), che è il nome della sirena con cui, da giovane, un anziano professore di Letteratura greca aveva fatto all'amore. È una sorta di riabilitazione del mito «che si fa esperienza reale», un sogno paganeggiante anti-eroico che si fa testimone della grandezza degli antichi. Il terzo è un racconto di Franz Kafka, *Il silenzio delle sirene*, silenzio che è «un'arma ancor più temibile del loro canto». Chiude questo itinerario nella letteratura *La pelle* di Curzio Malaparte, dove è descritto il banchetto offerto dal Generale Cork subito dopo le Quattro giornate che videro a Napoli l'insurrezione popolare nel 1943, in cui il menu a un certo punto prevedeva «Sirena con maionese! [...] non una di quelle donne con la coda di pesce... un pesce, un pesce vero, di quelli che a Napoli chiamano sirene» Ma quando il «maggiordomo [...] depose il vassoio in mezzo alla tavola, davanti al Generale Cork [...] il Generale Cork impallidì. Una bambina, qualcosa che assomigliava a una bambina, era distesa sulla schiena in mezzo al vassoio, sopra un letto di verdi foglie di lattuga, entro una grande ghirlanda di rosei rami di corallo. [...] Era

nuda: ma la pelle scura, lucida, [...] modellava [...] come un vestito attillato, le sue forme ancora acerbe e già armoniose, la dolce curva dei fianchi, la lieve sporgenza del ventre, i piccoli seni virginei, le spalle larghe e piene. Poteva avere non più di otto o dieci anni, sebbene a prima vista, tanto era precoce, di forme già donnesche, ne paresse quindici. Qua e là strappata, o spapolata dalla cottura, specie sulle spalle e sui fianchi, la pelle lasciava intravedere per gli spacchi e le incrinature la carne tenera, dove argentea, dove dorata [...] aveva il viso [...] simile a una lucente maschera di porcellana antica, e le labbra sporgenti, la fronte alta e stretta, gli occhi tondi e verdi. Le braccia aveva corte, una specie di pinne terminanti a punta, in forma di mano senza dita. Un ciuffo di setole le spuntava al sommo del capo, che parevan capelli, e rade scendevano ai lati del piccolo viso, tutto raccolto, e come aggrumato, in una specie di smorfia simile a un sorriso, intorno alla bocca. I fianchi, lunghi e snelli, finivano, proprio come dice Ovidio, *in piscem*, in coda di pesce. Giaceva quella bambina nella sua bara d'argento, e pareva dormisse. Ma, per un'imperdonabile dimenticanza del cuoco, dormiva come dormono i morti cui nessuno ha avuto la pietosa cura di abbassar le palpebre: ad occhi aperti» Sono queste di Malaparte riportate da Elisabetta Moro, parole che non hanno bisogno di commenti, che sottolineano l'abiezione del momento storico, l'imbarbarimento collettivo, stigmatizzato ma anche deriso attraverso l'invenzione di «una scena mitologica», dove la «sirena al forno» si fa «metafora della condizione umana». Il quarto capitolo (*Le sirene nella società dello spettacolo*) mostra la dissolvenza della dimensione mitica di fronte all'affermarsi del paradigma scientifico, mentre entra in gioco la categoria del mostro quale «icona personificata della devianza». Ed è su questo equivoco scientifico che si innesta «un processo di adattamento del fantastico al verosimile» da cui scaturiscono sirene fasulle, frutto della società dello spettacolo, e la più nota sirena del circo Barnum, «strana creatura [...] catturata nelle delle acque isole Figi nel 1842, sei anni dopo il ritorno di Darwin dalla spedizione alle Galapagos, dove era stata acquistata da un trafficante di ibridi che la rivende a Barnum». E precisa l'A. in «quegli anni il traffico di false sirene tra Giappone, Indonesia e Stati Uniti è molto fiorente». In questo modo Barnum come tutti gli espositori di *mirabilia* si insinuano nella zona grigia che separa la realtà scientifica, sempre più inaccessibile al grande pubblico, dall'immaginario collettivo che non riesce più a creare i suoi miti. Ma alla fine cosa sono le sirene? La risposta sta nelle conclusioni (*Le sirene sono significanti fluttuanti*), perché «“sirena” non è una parola

come le altre. [...] la capacità di continuare a galleggiare nell'immaginario mutando corpo e forma, ma conservando il nome, fa delle sirene un esempio perfetto di "significante fluttuante". Un segno in grado [...] di caricarsi di una significazione mitica virtualmente infinita.» Desunto da Lévi-Strauss, il concetto di «significante fluttuante» individua un'espressione mutevole, ci dice l'A., che può «indicare sia una forza, sia un'azione, sia un soggetto, sia un oggetto. [...] In questo senso [...] le sirene sono un esempio perfetto di simbolo, nell'accezione più autentica e antica del termine *symbolon*», espressione greca per designare la *tessera hospitalis* latina, dal verbo greco *symballein*, mettere insieme, dispositivo indispensabile al riconoscimento e all'identificazione. Alla fine, afferma l'A., «l'uomo ha inventato un essere diviso in due metà come le sirene, per riconoscersi nella propria dualità costitutiva. [...] in quella commessura misteriosa tra la parte naturale e la parte culturale dell'essere».

P. S.

Giuliana Scalera McClintock, *L'antica natura titanica. Studi sull'antropogonia orfica*, 'Studi Storico-Religiosi', Napoli: Orientexpress, 2016, pp. 205.

Diviso in due parti, questo volume di Giuliana Scalera McClintock ripropone all'attenzione degli studiosi un tema caro agli storici delle religioni italiani e stranieri, ma pure ai filologi classici: l'origine dell'uomo secondo l'ottica del movimento orfico. La prima parte delinea la «questione orfica» (cap. 1) a partire dal suo affiorare come problema storico e culturale, agli inizi del sec. XIX, intrecciata al problema delle origini del pensiero filosofico, e (cap. 2) la nascita di un'antropogonia in ambiente orfico di fronte all'assenza di un'origine dell'uomo nel mondo greco arcaico e classico. La seconda parte, costituita dai capp. 3-5, raccoglie in ordine cronologico dall'età classica al tardo-antico, traduce e commenta i testi che contengono i due nuclei del racconto mitico orfico relativi all'origine del genere umano e all'uccisione e smembramento di Dioniso.

La questione orfica (cap. 1) si articola in quattro paragrafi. Il primo (*Il logos sugli dèi che Pitagora apprese da Aglaofamo*) esamina i materiali e cioè i testi neoplatonici che hanno favorito «la costruzione culturale che fu alla base del modello ottocentesco dell'orfismo», a cominciare da un passo della *Vita pitagorica* di Giamblico, si sofferma brevemente sull'atteggiamento degli umanisti fiorentini che «presero molto sul serio le testimonianze neoplatoniche», e conclude affermando che «fino al XVIII secolo

non esiste una questione orfica». La brevità del paragrafo non deve stupire, perché l'obiettivo dell'A. non è certo la recezione dell'orfismo o dei culti misterici o dell'esoterismo in età umanistica e rinascimentale. Benché si limiti al volume pur sempre affascinante di Edgar Wind, l'A. getta comunque un seme che dovrebbe essere raccolto dagli storici delle religioni e dai classicisti per continuare un'opera che già Eugenio Garin aveva avviato e del quale ricordo gli albori con le «Note sull'ermetismo del Rinascimento», in E. Garin, M. Brini, C. Vasoli, P. Zambelli (eds.), *Testi umanistici su l'Ermetismo*, in *Archivio di Filosofia*, Roma, 1955. Il secondo paragrafo (*La battaglia intorno alla Simbolica di Creuzer*) affronta la nascita della questione orfica, come l'A. la definisce, nel quadro del dibattito interno al Romanticismo tedesco «sulle origini della filosofia occidentale», dibattito a cui avrebbe dato avvio Georg Friederich Creuzer, prima con il *Dionysus, sive Commentationes Academicae de rerum Bacchicarum Orphicarumque originibus et causis* (Heidelberg 1809) e successivamente con la *Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen* (Leipzig und Darmstadt, 1810-12, 1837-42³), con la quale però Creuzer sposta il problema per proporre i fondamenti teoretici della mitologia quale oggetto di indagine e quale disciplina. Hanno risentito senza dubbio della *Symbolik* di Creuzer, come afferma l'A., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* di Friedrich Nietzsche (Leipzig 1872) e più tardi gli scritti di Ludwig Klages come *Vom kosmogonischen Eros* (München-Jena 1922) o il precedente *Die Probleme der Graphologie* (Leipzig 1910: la calligrafia quale espressione del conflitto tra l'insieme delle forze istintive e non razionali, cioè l'anima, e le attività razionali, cioè lo spirito, tema approfondito nei tre volumi di *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929-32). Tuttavia l'itinerario avviato da Creuzer fu alquanto più complesso e questo paragrafo avrebbe richiesto almeno il respiro di un capitolo, sia per l'interesse che questo tema riveste per la Storia delle religioni, sia perché egli fece decollare una riflessione sul simbolo e sui meccanismi della produzione simbolica che avrebbe attraversato l'Europa almeno fino a Ernst Cassirer passando per Charles Baudelaire, del quale è difficile non ricordare *Correspondances* e la natura quale insieme di *forêts de symboles*, per approdare poi ai simbolisti. Creuzer, che dedica numerosi capitoli del terzo volume della *Symbolik* al culto bacchico, alla figura del Dioniso tebano, di quello indiano ed egizio, all'orfismo e alla cosmogonia orfica, per ricordare solamente i temi più importanti di questo volume, proponeva una visione per così dire mistica dell'impianto religioso e soprattutto dei culti misterici dell'antica Grecia fatta propria anche da altri romantici, come per esempio

Friederich W.J. Schelling, il quale nel 1815 (Stuttgart und Tübingen), aveva pubblicato *Über die Gottheiten von Samothrake*. È una prospettiva irrazionale romantica che si prolungherà nel tempo e che troverà in Walter F. Otto un convinto sostenitore, il quale si richiamerà esplicitamente a Schelling (in *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933), così come a Schelling si richiamerà pure Károly Kerényi (in *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München-Wien 1976, traduzione inglese dal manoscritto originale dell'autore: *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton N.J.-London 1976). Ed entrambi, Otto e Kerényi, recuperando lo schema irrazionale-romantico recuperavano anche l'assunto della scuola morfologico-culturale per la quale alla base di ogni complesso culturale doveva essere un'esperienza-conoscenza primordiale di tipo psichico ed emozionale. Da qui alla fenomenologia, alla elaborazione della nozione di sacro, per approdare oggi alla denominazione di «essenzialismo», con cui si maschera la stessa fenomenologia religiosa a forte ipoteka teologica, il passo è stato breve. A questo processo contribuì egualmente la scuola morfologico culturale o scuola del *paideuma* (per la quale rinvio soltanto a Leo Frobenius, *Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre*, München 1921). Come sottolinea l'A., la linea che prende avvio con Creuzer trovò una fiera opposizione soprattutto da parte di non pochi filologi, a cominciare da Johann Heinrich Voss, ma in particolare da parte di Christian August Lobeck, al quale l'A. fa spesso riferimento, ma la cui opera (*Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii Prussorum 1829), non figura nella bibliografia, forse per una svista. Arnaldo Momigliano (*Friederich Creuzer and Greek Historiography*, «J. Warburg & Courtauld Inst.», ix 1946, pp. 152-63) aveva affrontato con la sua consueta acribia la questione. Ma la scoperta delle cosiddette laminette orfiche – la cui attribuzione complessiva all'orfismo dovrebbe essere oggetto di una discussione senza pregiudiziali –, la prima avvenuta già nel 1834, e dalle quali veniva proposta una visione dell'Aldilà del tutto diversa da quella tradizionale omerica, fa dire all'A. «Forse Creuzer aveva ragione. L'intuizione simbolica vedeva prima e vedeva meglio.» Da qui prende avvio il terzo paragrafo (*L'accrescersi del corpus orfico e la sua svalutazione*), nel quale viene ripercorso il succedersi delle edizioni e degli studi dedicati ai testi orfici e all'orfismo, dimostrando di essere a suo agio con il materiale e dove chiude con una citazione da *I Greci e l'irrazionale* di Eric Dodds, dove lo studioso britannico mette in discussione la solidità dell'edificio costruito attorno all'orfismo, rilevando come permanessero non pochi dubbi, soprattutto attorno alla sua antichità. A questo punto si entra nell'ultimo

paragrafo (*Infine qualche certezza*) di questo capitolo, nel quale si parla dei testi « che hanno allargato il corpus orfico», tra i quali uno spazio imponente è stato occupato dal papiro di Derveni. Ma è del pari un paragrafo in cui ci si imbatte in una nuova difficoltà di fronte a una frase come questa: «è caduta l'idea di un'antica sapienza da cui si sarebbe distaccato il logos. L'ultimo ambizioso e inattuale tentativo di ricostruire un simile scenario è stato quello di Colli [...], eppure le recenti scoperte hanno ancora una volta intrecciato le dottrine orfiche alla prima filosofia ... per la loro propensione simbolica anziché mitologica». Il testo di riferimento in questo caso è quello di Gianni Carchia, *Orfismo e tragedia. Il mito trasfigurato*, Milano 1979 (repr. Quodlibet 2019), che tuttavia risente fortemente dello schema tradizionale che vuole sin da subito il mito contrapposto al logos, laddove molto banalmente $\mu\theta\omicron\varsigma$ è la narrazione in musica e poesia, dunque in versi, e il $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ è la narrazione in prosa (D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 166-67, 199-209). Da tempo infatti ci si è resi conto che la contrapposizione è artificiale e relativamente recente, mentre continuare ad assumerla è fuorviante. Del resto dopo Claude Lévi-Strauss, l'oggetto «mito» è stato recuperato entro lo spazio della razionalità, anche se la polemica è stata accesa e continua (merita una menzione il discutibile ma importante *Le symbolisme en général*, Paris 1974, di Dan Sperber, per il quale se non si applicano i principi popperiani anche nelle discipline umanistiche non si fa scienza, ma interpretazione). Tuttavia il problema a cui ci pone dinnanzi l'A. consiste nel separare il linguaggio simbolico dal linguaggio mitico. Se l'uomo è un animale simbolico come voleva Ernst Cassirer, se comunque ogni linguaggio è un sistema di simboli, separare il discorso mitico dal discorso simbolico quasi fossero realtà indipendenti rischia di produrre non pochi equivoci. Il linguaggio, il mito, l'arte, la religione, la poesia, la filosofia, la struttura economica, sociale, politica, le diverse gerarchie, in un elenco che è pressoché impossibile esaurire e che conduce al concetto di cultura, sono tutte forme di comunicazione, articolate in una trama di segni e simboli. E a questo proposito come non rammentare *Tipologia della cultura* (Milano 1975) di Jurij Lotman e Boris A. Uspenskij? L'esperienza umana, l'essere-nel-mondo si organizza e riceve un senso attraverso le forme simboliche. Tutt'al più è lecito parlare di una progressiva svalutazione del ruolo e della funzione del discorso mitico, a cui sistematicamente dette avvio Platone, forse già iniziata in qualche modo con Senofane di Colofone, continuata da Aristotele e conclusasi con Tertulliano, svalutazione che però non cancellò il racconto mitico ma ne produsse trasformazioni e metamorfosi, su cui non mi posso in questa sede

soffermare (contrariamente alla consuetudine di questa rassegna rinvio soltanto ad *Archeologia del mito* II. *Appunti per una discussione*, in «Incidenza dell'Antico» 8, 2010, 221-233).

L'antropogonia di Olimpodoro (cap. II) a sua volta si articola in due ampi paragrafi, dove l'A. mostra di trovarsi a suo agio. Il primo paragrafo (*Come gli uomini si separarono dagli dèi e come gli orfici ripensarono la separazione*) evidenzia come nell'orfismo venga elaborata una dottrina antropogonica, fondata su mito antropogonico, laddove nella tradizione mitologica greca arcaica e classica una antropogonia è assente. Esiodo (*Le opere e i giorni*), là dove parla dei cinque γένη, solo per i primi quattro usa il verbo ποιέω, nel caso della prima stirpe, quella d'oro, si legge ἀθάνατοι ποιήσαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, e pure in occasione della creazione della stirpe d'argento si legge ποιήσαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, benché sia scomparso l'ἀθάνατοι. Sarà Zeus invece a dare vita (ποίησε) alla stirpe di bronzo e agli eroi. ma nessuno pare creare la stirpe di ferro, nella quale si trova il medesimo Esiodo e alla quale appartengono gli uomini a lui contemporanei. Giustamente l'A. mette in luce come nella tradizione greca alla fine poco interessasse l'origine dell'uomo, quanto invece mettere in chiaro «come e perché gli umani sono così diversi dagli dèi» e per quale ragione sono mortali, recuperando a questo fine la visione espressa in *Die Geburt der Tragödie*, per la quale la separazione tra dèi e uomini è senz'altro il fondamento della civiltà. Ma la prospettiva nietzscheana, che parimenti vedeva nella rivolta dei Titani «una versione greca del mito della caduta», serve all'A. per trascorrere al mito orfico che vuole l'umanità nata dalla materia formatasi dal fumo delle ceneri dei Titani folgorati da Zeus perché avevano fatto a pezzi, cotto e divorato Dioniso, designato a succedere a Zeus. Si tratta però di una versione della quale si ha notizia da un neoplatonico della tarda antichità, all'incirca del sec. VI, forse intriso di conoscenze alchemiche, Olimpodoro, scolarca di Alessandria. È un problema affrontato in *Come i neoplatonici fecero della nascita umana l'ultimo atto di un dramma divino*, dove il breve testo di Olimpodoro è esaminato attentamente. Si tratta di tema complesso e rischioso che spesso nella storia degli studi è sconfinato nelle congetture, al punto che, se è possibile sostenere sulla base di indizi narratologici che il passo di Olimpodoro riassume una teogonia orfica, «verosimilmente un passaggio delle *Rapsodie*» scrive l'A. citando Bernabé, collocare cronologicamente il testo originario è pressoché impossibile. Interessante è invece l'analisi parallela con passi della tradizione letteraria cristiana, come l'*Apocalisse* giovannea o passi della *Genesi* o la *Lettera ai Romani*

di san Paolo. Non meno significative sono le pagine dedicate alle varianti relative all'uccisione di Dioniso e sull'importanza della *carne* intesa come equivalente di *corruzione*.

La seconda parte di questo volume, nella quale l'A. dà effettivamente prova delle sue competenze filologiche e storiografiche, offre al lettore testi traduzioni e relativi commenti. Nel primo dei capitoli di questa parte (cap. 3), articolato in due paragrafi, preceduti da una breve introduzione, sono raccolti i documenti di epoca classica ed ellenistica relativi alla formula «figli della Terra e del cielo stellato», propria di alcune delle cosiddette laminette orfiche, e quelli il cui oggetto è il πάθος ἄρρητον di Dioniso. Il capitolo successivo (cap. 4), *L'epoca di angoscia*, che evoca esplicitamente il titolo di uno scritto giustamente famoso di Eric Robertson Dodds (*Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965), affronta i documenti, raccolti tradotti e commentati nei due paragrafi successivi alla breve introduzione, datati al periodo compreso tra il II e il IV secolo dell'era volgare. In questi testi, a fronte di limitate citazioni di versi attribuiti a Orfeo, l'A. riscontra la prevalenza del tema del sangue. Altro aspetto rilevante secondo l'A. è il fatto che la cultura pagana si focalizzi sui miti di origine in opposizione alla narrazione biblica, laddove gli autori cristiani quando si riferiscono a Orfeo concentrano l'attenzione sul mito dello smembramento di Dioniso. L'ultimo capitolo (cap. 5) prende in esame le riflessioni dello stesso Plotino e dei neoplatonici sull'uccisione di Dioniso e si chiude con circa 19 versi delle Dionisiache di Nonno di Panopoli. È un periodo drammatico per il paganesimo antico e per il pensiero filosofico quello tratteggiato in queste ultime pagine. Gli editti di Teodosio prima, con cui il cristianesimo è proclamato religione di stato e si interdicono le pratiche di culti pagane, autorizzando distruzioni di templi e uccisioni, e la chiusura nel 529 della scuola neoplatonica di Atene, mentre nel 415 viene uccisa Ipazia, episodi rammentati opportunamente dall'A., segnano la fine di un'epoca e di un pensiero. Ed è ben scelta la citazione di epigramma dell'*Antologia palatina*, che così recita: «ζῶμεν ἡμεῖς τοῦ βίου τεθηκότος;».

P. S.

Claudia Zatta, *Interconnectedness. The Living World of the Early Greek Philosophers*, 'International Pre-Platonic Studies', Sankt Augustin: Academia, 2017, pp. 305.

Benché centrato sugli antichi filosofi greci, questo di Claudia Zatta è un libro particolarmente attuale, oggi, quando principi etici ci impongono di non guardare agli animali come a cose né come ad automi insensibili. A suo tempo Voltaire, nel suo *Dictionnaire philosophique*, la cui prima edizione apparve nel 1764, alla voce *âme*, sezione III, definiva strana l'idea che gli animali fossero semplici macchine totalmente sprovviste di sensazioni, con chiaro riferimento a Descartes, e sosteneva che prima dell'affermarsi di questa idea nessuno avrebbe negato che Dio aveva conferito alla materia organizzata degli animali la possibilità di provare dolore, piacere, ricordare. Non v'è dubbio, ora, che parlando dell'antichità greca non parleremo di Dio, bensì di dèi. Se poi facciamo diretto riferimento a questo libro, si scopre che il mondo arcaico greco, il mondo dei pensatori presocratici, riconosce una «interrelatedness among forms of life (humans, animals, and plants) that was inherent in the [...] conception of a common origin for all living beings and [...] that some of them (e.g., the humans and likely the other land animals) came about from a transformation from another kind».

Questo volume, decisamente importante per chi si occupi del pensiero degli antichi filosofi greci, soprattutto dacché pochi oggi ancora leggono il greco antico, si articola in un'Introduzione, in sei capitoli, che percorrono la storia di questa *Weltanschauung* dai Presocratici, appunto, sino al *Timeo* di Platone, e in una conclusione. Tutto ciò copre però solo un po' meno della metà del testo, a cui segue (pp. 117-290), per così dire, una seconda parte dell'opera, una ricca e documentata raccolta di fonti, presentate in testo originale e traduzione. Scrive l'A. nell'Introduzione: «The living world the early Greek philosophers strove to account for was pristine, untouched by the ideological separations of Platonic imprint [...]». Nei Presocratici «the human being» non era preso «as a paradigm for life». Per Anassimandro, che inaugura in certo qual modo «the inquiry into the origin of life», continua l'A., gli esseri umani erano dapprima «similar a different animal, i.e. to a fish». Poi, per effetto dell'evaporazione delle acque sotto i raggi del sole, sarebbero venuti alla luce gli animali, «voicing a vision that revealed a fundamental connection of all living beings and that is emblematic of the Presocratic perspective on the living world». È questa un'idea embrionalmente evolucionista, come pure l'A. riconosce («a primitive spark of evolutionist thought»), che ri-

affiorerà peraltro molti secoli dopo nella *Philosophie zoologique* (1809) di Jean-Baptiste de Lamarck, sulla quale si appoggerà a sua volta Sándor Ferenczi in *Thalassa* (1924), per elaborare la sua teoria psicoanalitica della «regressione thalassale», quale desiderio dell'uomo di rituffarsi nell'oceano abbandonato agli albori della vita. Ma per ritornare a *Interconnectedness*, nel pensiero presocratico, afferma l'A., non è assente una riflessione «on how humans became human by a process of natural acculturation, involving for instance a change of diet, the discovery of fire and the *tekhnai*, and the creation of the social organization and the *polis*». Parimenti, questi antichi pensatori rivelano una particolare «preoccupation with the acquisition of knowledge and the mastery of truth, which pertain only to humans», i soli esseri viventi ad avere il dono della parola e a essere in grado di fornire «a rational account (*logos*)». Questo itinerario si dispiega, come dicevo, lungo sei capitoli, il primo dei quali (*A Presocratic Trajectory: From the Origin of the World to Animals and Plants*), come dice esplicitamente il suo titolo, delinea il percorso che secondo i Presocratici ha compiuto il cosmo, in cui sono compresi gli esseri viventi (esseri umani e animali), i quali sono scaturiti dai medesimi fenomeni che hanno dato vita appunto al mondo. A ciò peraltro avrebbero contribuito proprio gli esseri viventi grazie alla formazione di habitat distinti. Anche la formazione dei corpi animali è al centro dell'attenzione dell'indagine presocratica, che ne esamina forme e funzioni, aspetti che mettono in evidenza il ruolo filosofico giocato per i Presocratici dalle analogie in rapporto agli esseri viventi. Con il cap. II (*Creatures of Chance and Logos*) si approfondisce l'indagine sulla formazione dell'universo animale nella prospettiva presocratica e viene individuato nella τύχη l'«overarching factor» che ha determinato il punto di vista dei Presocratici a proposito della costituzione degli esseri viventi, una τύχη che non esclude l'aspetto razionale, con il quale questi antichi filosofi si sforzano di spiegare la perpetuazione della vita attraverso la riproduzione sessuale. È una visione che apre la strada a una comprensione della differenziazione degli esseri animati in forme di vita molteplici, e che afferma una totale continuità tra animali ed esseri umani. Il cap. III (*Being in the World: Animals' Sensations and Thought*) prende in esame le teorie dei Presocratici su come gli animali percepivano il mondo e interagivano con esso, concentrandosi sulla natura fisiologica della sensazione e del pensiero, nonché sulla loro sovrapposizione. Il cap. IV (*Plants: Animals Upside Down*), come dice il titolo, è dedicato alle piante, ma di fatto pone in luce il legame che per i Presocratici unisce tutti gli esseri viventi, per cui anche le piante sono

«animals», nella prospettiva della continuità tra tutte le forme di vita. Il cap. v (Animals and the Soul) fa un ulteriore passo avanti, affrontando le teorie relative all'anima e completa il discorso del cap. III su pensiero e sensazione. Incentrato su Eraclito, Diogene di Apollonia e Democrito, questo capitolo prende in esame il ruolo fisiologico dell'anima in rapporto alle ἀρχαί del cosmo e si chiude con l'esame della dottrina pitagorica dell'immortalità dell'anima e della metempsychosis, dottrina decisamente rivoluzionaria per quanto concerne l'immortalità, perché «for the first time transferred to humans the immortality that was the mark of the gods by attaching it to their soul». È sempre la medesima anima che per Pitagora circola «among all specimens of different kinds of living beings, in a serial order that extended [...] systematically across habitats, to creatures of land, sea, and air». L'ultimo capitolo (Plato's Timaeus: The World as a Living Animal and the Specializations of the Soul) si concentra sulla concezione degli animali nella visione cosmologica del *Timeo* di Platone. È per l'A., questa di Platone, una risposta alla visione presocratica. Con la sua tripartizione dell'anima e con la negazione di un'anima razionale ai «nonhuman animals», il discepolo di Socrate si allontana radicalmente dall'idea di una unità di tutti gli esseri viventi, e intanto innalza l'uomo con il suo corpo e la sua anima alle altezze degli dèi.

Ma la parte più importante di questo volume è la raccolta delle fonti, impossibile da riassumere o da sintetizzare, fonti organizzate tematicamente secondo quanto esposto sei capitoli, e distribuite per autore, in un rigoroso ordine cronologico, che permette di cogliere l'itinerario e le trasformazioni della riflessione sul mondo vivente, a partire dai Presocratici per concludersi con la cosmologia platonica.

P. S.

Libri ricevuti

- Leonardo Allegretti – Maria Schirone, *A tavola con Orazio. Guida gastronomica ai simposi dell'antica Roma*, Napoli: Rce Multimedia, 2017.
- Carlo Altini, *Le maschere del progresso. Ascesa e caduta di un'idea moderna*, «i melograni», Marietti 1820, Bologna 2018, pp. 114.
- Luigi Antonello Armando, *Passaggi, ponti e pontefici. Viaggio tra le religioni*, Roma: Armando, 2019 [nuova edizione].
- Jacopo Bisagni, *Amrae Coluimb Chille. A Critical Edition*, 'Early Irish Text Series – Sraith na Luath-Ghaeilge' 1, Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies – School of Celtic Studies, 2019, pp. xvi-524.
- Daniela Boccassini (a cura di), *OIKOSOPHIA. Dall'intelligenza del cuore all'ecofilosofia. From the Intelligence of the Heart to Ecophilosophy*, 'Quaderni di studi indo-mediterranei', x, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, 2018, pp. 419.
- Chiara Cremonesi – Ferdinando Fava – Paolo Scarpi (a cura di), *Il corpo in scena. Tecniche, rappresentazioni, performance*, 'Quaderni di Civiltà e Religioni, 5', Padova: libreriauniversitaria.it Edizioni, 2018, pp. 675.
- Lorenzo Fabbri, *Mater Florum. Flora e il suo culto a Roma*, 'Biblioteca dell' Archivum Romanicum' – Serie I; Storia Letteratura Paleografia, Firenze: Leo Olschki, 2019, pp. ix-278.
- Donatella Failla, *Tabemono no Bi. Bellezza gusto immagine dei cibi giapponesi*, Genova: Sagep, 2016, pp. 191.
- Gianluca Ligi – Giovanni Pedrini – Franca Tamisari (a cura di), *Un accademico impaziente. Studi in onore di Glaucò Sanga*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2018, pp. vii-667.
- Francisco Marco Simón, *Los contextos de la magia en el Imperio Romano. Incertidumbre, ansiedad y miedo*, Zaragoza: Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2019, pp. 121
- Helmut Seng – Sfameni Gasparro (Herausgegeben von), *Theologische Orakel in der Spätantike*, 'Bibliotheca Chaldaica, 5', Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2016, pp. 386.

Philip de Slane, *Libellus de descriptione Hibernie. Natura, meraviglie e magie dell'Irlanda medievale*, a cura di Giovanni Paolo Maggioni, 'Per Verba. Testi mediolatini con traduzione' 35, Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2019, pp. LXV-155.

Marco Zambon, «Nessun dio è mai sceso quaggiù». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Roma: Carocci, 2019, pp. 550.