

# L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo  
2018, n. 2



Carocci editore

*Direttore responsabile:* Alessandro Lupo

*Comitato di redazione:* Alessandra Ciattini, Antonino Colajanni, Laura Faranda, Anna Iuso, Maria Minicuci, Mariano Pavanello, Antonello Ricci, Carla Maria Rita, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Alberto Sobrero, Eugenio Testa, Stefania Tiberini.

*Review Editor:* Antonino Colajanni

*Segreteria di redazione:* Virginia De Silva, Aurora Massa e Luigigiovanni Quarta (coordinamento)

*Comitato scientifico:* Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Ugo Fabietti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Maria Minicuci, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

*Direzione e redazione:* Dipartimento di Storia, Culture, Religioni  
Sapienza Università di Roma  
p.le A. Moro, 5 – 00185  
Roma <http://luomo.dipscr.uniroma1.it/>  
[redazioneuomo@uniroma1.it](mailto:redazioneuomo@uniroma1.it)

*Editore:* Carocci editore spa  
Corso Vittorio Emanuele II, 229 – 00186 Roma  
[www.carocci.it](http://www.carocci.it)

*Abbonamenti e Amministrazione:* Carocci editore spa  
tel. 06-42818417, fax 06-42013493, e-mail [riviste@carocci.it](mailto:riviste@carocci.it)

*Abbonamento 2018:* Italia € 47,00 (privati); € 53,00 (istituzioni); Estero € 78,00.  
Fascicolo singolo: € 28,00; doppio: € 49,00

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore [www.carocci.it](http://www.carocci.it), con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti, è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005 – tramite assegno bancario (anche internazionale) non trasferibile  
– con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT92C010300301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

*Editing e impaginazione:* Studio Editoriale Cafagna, Barletta

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo  
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima

Iscrizione al Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011  
Semestrale

ISSN: 1125-5862  
ISBN: 978-88-430-9216-1

*In copertina:* rielaborazione grafica dell'uccello Sankofa che nella tradizione Akan rappresenta l'importanza di imparare dal passato. Grafica Eletti

Fascicolo chiuso in redazione e consegnato per la stampa nel dicembre 2018. Finito di stampare nel mese di gennaio 2019 presso Grafiche VD, Città di Castello

# Indice

## Articoli

- Esorcizzare la sospensione. La gestione religiosa della condizione migratoria in una chiesa pentecostale eritrea a Roma di *Osvaldo Costantini* 7
- La Caravane des Etudiants Mourides: une aventure ambiguë par *Virginia Napoli* 35
- Pour une morphologie des prophétismes entre Europe et Afrique par *Valerio Petrarca* 57
- Il Comitato Italiano per lo Studio della Popolazione e la spedizione in Messico: *mestizaje* ed eugenetica rinnovatrice di *Sofia Venturoli* 77

## Note

- Tullio Seppilli (1928-2017): a proposito di stile di pensiero, marxismo e immaginazione antropologica di *Massimiliano Minelli* 105
- Giampaolo Calchi Novati (1935-2017): la memoria del colonialismo fra coscienza e politica di *Pierluigi Valsecchi* 123





# Articoli



# Esorcizzare la sospensione. La gestione religiosa della condizione migratoria in una chiesa pentecostale eritrea a Roma

*Oswaldo Costantini*  
*Sapienza Università di Roma e Fondazione Bruno Kessler*

## Introduzione

Questo lavoro intende analizzare i molteplici aspetti di un incontro collettivo di liberazione dai demoni, all'interno di una chiesa pentecostale di rifugiati eritrei a Roma. I dati e le conseguenti generalizzazioni esposte sono il risultato di una ricerca svoltasi tra il 2011 e il 2014<sup>1</sup>. L'oggetto specifico è un rituale di esorcismo collettivo, entro cui diverse crisi e contraddizioni del regime esistenziale dei rifugiati eritrei in Italia trovano un orizzonte di elaborazione.

L'analisi del materiale etnografico si inserisce nelle riflessioni sul rapporto tra desiderio e mezzi per la sua realizzazione (Mbembe *et al.* 2010; Signorelli 2006). Particolare attenzione sarà data al ruolo di questo rapporto all'interno della produzione culturale dei rifugiati in generale, e di quelli eritrei in particolare. Sarà quindi affrontata la loro condizione storica peculiare, nella quale il superamento dell'orizzonte valoriale di partenza – il militarismo del nazionalismo rivoluzionario eritreo entro cui il sacrificio del singolo per il collettivo è centrale – ed il tentativo di radicarsi in un nuovo orizzonte culturale – fatto di impegno, successo individuale, accesso ai beni di consumo<sup>2</sup> – si trovano di fronte ad una particolare impasse. Come si vedrà nelle prossime pagine, l'agire non produce il risultato atteso in questo nuovo orizzonte di riferimento (impegno legato a successo e diritti), poiché le condizioni strutturali impediscono, a chi si trova nella condizione di rifugiato nel nostro paese, l'accesso ad un determinato stile di vita. L'obiettivo ultimo di questo lavoro è proporre una lettura dell'esorcismo collettivo sopra menzionato come istituto di risoluzione di questa particolare “crisi della presenza” (de Martino 2002), dettata dalla sospensione esistenziale tra due “mondi culturali”, in entrambi i quali, per

motivi diversi, il radicamento fallisce. In questo contesto si fa implicito riferimento ad una proposta di Amalia Signorelli (2006) di leggere i soggetti migranti come portatori non di una pacifica “alterità culturale” ma di una particolare forma di crisi della presenza, intesa come impossibilità di radicarsi in un “mondo culturale” dato e dabile, fatto cioè di “cose” e “nomi” relazionati secondo un progetto comunitario dell'utilizzazione possibile o attuale. Un mondo cioè “dato” e proprio perché dato “utilizzabile”. Una lettura che viene soprattutto dalle pagine de *La fine del mondo*, la cui discussione esula sicuramente gli obiettivi di questo lavoro. Tuttavia, nell'applicazione apparentemente poco ortodossa che qui propongo della teoria demartiniana si assume che l'agire stesso sia radicato nelle sicurezze preminenti fornite dalla domesticità utilizzabile di cui parla de Martino. Se ne desume dunque che una certa associazione tra azione e risultati previsti (qui declinati nella forma di “aspettative sociale”) sia la condizione necessaria per questo radicamento, e che, all'opposto, uno scollamento tra queste due dimensioni non permetta al soggetto di fondare la propria esistenza nelle sicurezze di un progetto culturale. Una condizione che verrà definita nei termini di una “doppia alienazione” in relazione alla situazione degli Eritrei il cui agire è distaccato dagli obiettivi sia in patria e che in Italia, anche se per motivi opposti, come vedremo.

L'interpretazione dialogherà sia con le attuali prospettive sulla modernità dei linguaggi mistici, sia con più classiche interpretazioni antropologiche di matrice storicista, nell'idea di analizzare e connettere «in modo sistematico le manifestazioni religiose alle condizioni storiche concrete» (Lanternari 2012: 8). Se, infatti, la lettura etnografica verterà sull'esorcismo collettivo come momento di spostamento della crisi mondiale sul piano metastorico, dal punto di vista teorico si proverà un avvicinamento tra autori di epoche diverse: Balandier, de Martino, John e Jean Comaroff, Lanternari.

### **Eritrea: guerre, diaspora e generazioni a confronto**

Dei circa tremila Eritrei (il 30% del dato nazionale) residenti, all'epoca della ricerca, sul territorio laziale<sup>3</sup>, un centinaio afferivano alle chiese pentecostali, riflettendo in questo modo le basse percentuali presenti in patria, dove questo tipo di fede è bandita dagli inizi del Duemila.

La genesi del pentecostalismo eritreo a Roma è difficile da riassumere nello spazio di questo lavoro, oltre a non rientrare nei suoi obiettivi<sup>4</sup>: il movimento pentecostale è presente in Etiopia ed in Eritrea fin dagli anni Sessanta (Haustein 2012), tuttavia lo sviluppo della congregazione romana non sembra manifestare forti legami con le aree di origine. Al contrario, essa è stata il frutto di un processo di costruzione ex-novo alla metà degli

anni Ottanta, da un prete cattolico eritreo che viveva a Roma per studiare in un'Università Pontificia, e solo negli anni Novanta esso ha stabilito dei contatti transnazionali. Il gruppo pentecostale è stato poi caratterizzato dalla compartecipazione di Eritrei ed Etiopici, mentre, dopo varie vicissitudini, la chiesa eritrea è stata fondata nel 1999, in seguito ad un distaccamento dal gruppo comune con gli etiopici, a causa del fatto che si era nel mezzo della guerra che vide coinvolti i due paesi tra il 1998 e il 2000<sup>5</sup>. La chiesa è nata come *Mulu Wenghel* (lett. "pieno evangelo", una denominazione pentecostale molto importante in Etiopia ed Eritrea<sup>6</sup>), ma nel 2001 è stata ribattezzata in *awariatn beyatn meseret betkristyan* (*chiesa fondata sugli apostoli e i profeti*). Rispetto al collocamento nell'arena del pentecostalismo globale, è importante notare il rapporto tra la dottrina della chiesa e il cosiddetto neo-pentecostalismo. Dal punto di vista dottrinale il pentecostalismo riprende alcune idee del Vangelo, in particolare, come vedremo più avanti, degli Atti degli apostoli, e si potrebbe schematizzare nella quadripartizione: Gesù salva, Gesù guarisce, Gesù battezza attraverso lo Spirito Santo e Gesù sta tornando (Dayton 1987). Neopentecostalismo è invece il modo con cui si chiamano alcune correnti del pentecostalismo sviluppatesi tra gli anni Settanta e Ottanta negli USA, poi diffuse in tutto il mondo. Una delle principali idee di queste correnti è il cosiddetto *prosperity Gospel* o *health and wealth Gospel*. L'idea base di questa corrente sta in una serie di dottrine che promettono ai credenti sia la salute fisica sia il successo materiale sulla terra, che risultano, in ultima analisi, come segno e risultato della benedizione divina (Coleman 2002). All'interno di tali movimenti si è anche soliti operare una distinzione tra una ricchezza positiva che proviene dalla presenza dello Spirito Santo e una ricchezza sterile, che si dilegua facilmente, frutto invece di influenze demoniache (Schirripa 2012).

Nonostante continue evoluzioni della dottrina fanno oggi apparire all'interno della congregazione eritrea studiata alcune idee sulla possibilità che la benedizione divina possa comportare la prosperità, essa viene maggiormente declinata nei termini della felicità e della tranquillità piuttosto che della ricchezza materiale.

L'inizio degli anni Duemila non comportò solamente il cambio di nome della congregazione, poiché la chiesa riflesse molte degli avvenimenti che accadevano in patria in quel momento storico. Essi non solo condussero alla scissione tra pentecostali eritrei ed etiopici, ma anche la composizione interna della chiesa subì un notevole cambiamento: nel momento della mia prima visita alla chiesa, nel 2009, la popolazione era interamente appartenente al secondo flusso di rifugiati eritrei, quello successivo al 1999: allo scopo di mostrare al lettore il particolare momento storico che vivono i rifugiati eritrei è necessaria una breve digressione storica che

permetta l'inquadramento della loro condizione: esistono nella diaspora eritrea due grandi flussi di *esiliati*<sup>7</sup>. Il primo flusso è legato alla guerra di indipendenza, combattuta tra il 1961 e il 1991 contro l'Etiopia, di cui l'Eritrea era una regione federata dal 1952, che condusse all'indipendenza formalizzata da un referendum nel 1993. Il secondo flusso è invece legato alle conseguenze del conflitto esploso tra Eritrea ed Etiopia nel 1998<sup>8</sup>, prolungatosi sino al 2000. Dalle ultime fasi della guerra, molti giovani iniziarono ad abbandonare il paese. Nell'immediato dopoguerra il flusso di esiliati andò intensificandosi, a causa della stretta autoritaria del governo che, con il pretesto di un sempre possibile attacco etiopico, non smobilitò l'esercito, ma, al contrario, istituì una leva militare obbligatoria di fatto senza fine<sup>9</sup>. Con il passare degli anni, tale leva obbligatoria fu trasformata in un misto tra addestramento militare e una sorta di servizio civile che consisteva, ed ancora oggi consiste, nella costruzione di infrastrutture per il paese in una condizione di impiego piuttosto simile al lavoro forzato (Kibreab 2009). I membri di questo secondo flusso di rifugiati sono persone nate poco prima o poco dopo l'indipendenza del 1991. In tigrino tale generazione è definita *warsay* (lett. "la mia eredità"), contrapposta alla generazione di coloro che hanno partecipato alla guerra di liberazione, definiti invece *y'kbealo* ("colui che può"), depositari dei valori del sacrificio e dello spirito combattivo di cui i primi dovrebbero essere appunto ereditari. Tra le due generazioni, tuttavia, esiste uno iato esistenziale che diviene dirimente sul piano dell'adesione ideologica al governo. Di fatto, l'attuale partito unico in Eritrea, il Fronte Popolare per Democrazia e la Giustizia, è il diretto discendente del Fronte Popolare di Liberazione dell'Eritrea che aveva condotto all'indipendenza. Rispetto al governo vi è dunque una maggiore adesione da parte delle vecchie generazioni, che lo percepiscono come la continuazione del sogno rivoluzionario, mentre i *warsay* ne hanno vissuto soltanto la parte repressiva e ne condividono assai meno gli obiettivi e le premesse ideologiche. Questa disaffezione delle nuove generazioni è uno degli elementi alla base delle motivazioni del nuovo flusso migratorio: il servizio militare obbligatorio è percepito come un'oppressione, che si accompagna alla violenza ed alla tortura contro ogni forma di dissenso. Ciononostante, come vedremo più avanti, non mancano le componenti legate all'immaginazione di una vita in occidente, riconducibili a quel processo di costruzione dell'immaginario prodotta dai media e da coloro che già vivono in Occidente.

Il Fronte Popolare di Liberazione aveva connotato la lotta per l'indipendenza nazionale in termini marxisti-leninisti<sup>10</sup> ed antiimperialisti, con una prospettiva di classe ed un forte radicamento nelle masse rurali (Hepner 2009: 45). L'Etiopia in questa particolare prospettiva veniva vista come un invasore straniero, dando di fatto luogo ad un nazionalismo

declinato in senso rivoluzionario<sup>11</sup>. A questa perdita di consenso da parte del governo eritreo, si accompagna un regime di terrore quotidiano in cui qualunque dissenso è punito con la violenza, la tortura, l'incarcerazione in prigioni di metallo nel pieno della zona desertica del paese.

Dal 1999 gli Eritrei registrati come rifugiati nel mondo sono circa mezzo milione, su un totale di circa 5 milioni di abitanti in patria. La loro scelta, tuttavia, a mio avviso, risulta distorta, e in ultima analisi vittimizzante, se ridotta all'angusto spazio interpretativo della “fuga dalla violenza e dalla dittatura”<sup>12</sup>. Dal punto di vista fenomenologico, l'etichetta di *migrazione forzata* non descrive in maniera esaustiva le motivazioni alla base della partenza degli Eritrei<sup>13</sup>. Esclusi i casi di minaccia impellente, magari per un atto di diserzione grave, la maggioranza degli interlocutori incontrati ritenevano di aver *scelto*, dopo lunghi periodi di valutazione, di abbandonare quell'esistenza fatta di addestramento militare e lavori per il governo che ritenevano non essere vita (*beywot aykwennen*). In ultima analisi, l'orizzonte culturale e politico che aveva giustificato l'impegno individuale per degli ideali – il mantenimento dell'indipendenza nazionale, il successo di una rivoluzione unica in Africa, l'autosussistenza nonostante i veti e gli embarghi delle “forze imperialiste” – non funziona più e mette capo ad una crisi che riguarda l'agire rispetto ad un orizzonte non più condiviso. Tale affermazione è in particolar modo giustificata da alcuni dati: la presenza sempre più cospicua, almeno negli ultimi anni, di giovanissimi che lasciano il paese *prima* di entrare nel servizio militare; l'idea espressa da molti Eritrei di essere scappati perché avevano l'impressione di “star buttando la propria vita”; le dichiarazioni di voler vivere una “vita libera”, nella quale poter realizzare il progetto di una famiglia con figli, un lavoro fisso che consentirebbe l'entrata nel mercato dei consumi e l'innalzamento degli standard delle proprie famiglie in patria; l'idea di accesso a un determinato tipo di diritti. In maniera concisa si potrebbe affermare che l'abbandono del paese costituisce dunque non solo uno spostamento fisico, ma un cambio di orizzonte culturale, il tentativo di radicarsi in un altro progetto ove il sacrificio non è più per la collettività e per un obiettivo politico, ma per ciò che si intende come miglioramento della propria esistenza individuale e di quella della propria famiglia per mezzo dell'impegno in un mondo immaginato come ricco di opportunità e di libertà. Come si costruisce questo nuovo orizzonte e in che modo interagisce con la migrazione eritrea è la domanda a cui il dibattito scientifico risponde in maniera parziale.

### **La vita in Italia: pressioni familiari e governo della mobilità**

Le traiettorie migratorie ed esistenziali dei rifugiati eritrei si costruiscono su una dimensione immaginativa che rende appunto complesso ridurre

l'intera vicenda migratoria alla categoria di *migrazione forzata*. Coloro che lasciano<sup>14</sup> il paese configurano le proprie scelte sulla base di una gerarchia dei luoghi che vorrebbero raggiungere. Se al primo posto figurano i paesi della Scandinavia, subito dopo vengono quelli del centro-nord Europa e poi la parte meridionale del continente (Spagna, Italia e Grecia) (cfr. Belloni 2015; Massa 2016). Questa gerarchizzazione apparentemente banale dice in realtà molto sulla costruzione dell'immaginario che muove alla migrazione *insieme* alle condizioni di vita nell'ex colonia italiana. Allo stesso tempo, essa dice molto anche di un aspetto che si vuole qui introdurre: il rapporto tra desideri e mezzi per realizzarli<sup>15</sup>. Tra i due elementi del desiderio e dei mezzi di realizzazione, vi è uno iato disegnato dalla struttura economica e politica, che nel caso qui discusso si dispiegava nel diverso accesso alla mobilità geografica dei gruppi umani a causa dei regolamenti del cosiddetto *governo europeo delle migrazioni*. Per tale motivo, i meccanismi europei di gestione dei flussi, che introdurremo tra poco, risultano mal visti dagli Eritrei perché, regolando la mobilità in un determinato modo, costringono molto spesso a restare nei paesi dell'Europa meridionale e non raggiungere i paesi di destinazione desiderati, dove si pensava fosse possibile realizzare lo stile di vita immaginato prima della partenza. La preferenza dei soggetti della mia ricerca ad esempio è infatti verso quei paesi che offrono una migliore condizione dal punto di vista del mercato del lavoro e del sistema di welfare, in sintesi: di accesso al reddito. Questi elementi favoriscono l'ottenimento di risorse per un effettivo ingresso nel mondo dei consumi e un tangibile miglioramento delle condizioni economiche per sé e per la propria famiglia che nel migrante aveva investito. Le migrazioni eritree, come tutte le migrazioni, risultano analizzate in maniera distorta se si prende in considerazione soltanto la prospettiva dell'investimento del singolo e non la rete di persone che gli ruota attorno. Tra i migranti eritrei, infatti, come in molte altre reti migratorie<sup>16</sup>, la pressione dei familiari sui parenti in diaspora risultava essere piuttosto forte. Un esempio di questa pressione può essere colto mediante una conversazione avvenuta tra chi scrive e S., un uomo eritreo poco meno che quarantenne, fedele della chiesa pentecostale. Egli viveva in Italia da circa 6 anni al momento dell'intervista, ed aveva trovato alloggio in una occupazione a scopo abitativo, per mancanza di alternative. Da poche settimane aveva dovuto affrontare le spese per il suo matrimonio, ed in questa intervista mostra l'insieme delle pressioni provenienti da parenti che *credono* lui stia nella condizione idilliaca che si associa all'occidente:

*Mia madre mi ha telefonato dall'Etiopia e mi ha chiesto 400 € per la lavatrice. Io non ce li ho. [...] poi mio fratello senza dire niente è andato in Sudan. Mi chiama... vuole soldi. Ho detto di chiamare una sorella che sta in Norvegia... lei mi ha chiamato per dire "facciamo 2000 € io e 2000 tu...". Ma io non ho 2000 €. Senza i miei*



*soldi può arrivare a Libia... e poi che fa? E vedi... ho detto a mio fratello: "No... non posso aiutare". [ma non gli ho detto che] Io non ho un lavoro, come faccio? Non posso cambiare paese, perché le mie impronte digitali sono qui in Italia» (S. intervista 11/10/2013).*

La pressione familiare si dispiega sia in richieste materiali dalle famiglie in patria sia in richieste di parenti prossimi (soprattutto fratelli) che vogliono raggiungere l'Europa. Tuttavia, l'intervistato fa qui riferimento all'impossibilità sia di fornire questo supporto, sia in realtà di avere accesso al mondo immaginato prima della partenza, a causa delle "impronte digitali in Italia". Si riferisce al meccanismo più opprimente per gli Eritrei: dagli inizi dei Duemila, all'interno del "Sistema Dublino"<sup>17</sup>, è prevista la raccolta delle impronte digitali di ogni richiedente asilo giunto in Europa. I dati dattiloscopici vengono stoccati in un database europeo (Eurodac), che permette l'identificazione del paese responsabile della singola richiesta di asilo<sup>18</sup>, che per regolamento è il primo paese firmatario della Convenzione di Ginevra del 1951 in cui si è approdati. La responsabilità della richiesta di asilo riconosciuta in un paese comporta l'obbligo dunque del richiedente, non solo di attendere l'esito della sua richiesta in quel paese<sup>19</sup>, ma anche di stabilirvisi nel periodo successivo, se non con alcune eccezioni la cui rilevanza è tuttavia nulla. Nel periodo della mia ricerca gli Eritrei residenti in Italia – primo luogo d'approdo per chi segue la rotta libica – sono quasi tutti intrappolati in questa condizione che li fa sentire "bloccati", e Roma è uno dei luoghi a più alta presenza di Eritrei.

Il malcontento è dovuto alle condizioni di vita nel nostro paese, segnate da un alto tasso di disoccupazione e dalla mancanza di un sistema organizzato di inserimento socio-economico dei rifugiati: i percorsi di uscita dai canali di accoglienza sono molto carenti. Di fatto è molto difficile stabilire un'autonomia lavorativa ed abitativa. Non è solo la disoccupazione l'ostacolo principale, ma anche le condizioni di inserimento nel mercato del lavoro, molto spesso caratterizzate dalla temporaneità e da una bassa paga nei settori più marginali, spesso in nero, del mercato del lavoro. Le condizioni materiali dell'esistenza risultano dunque caratterizzate da un'estrema miseria, mentre il livello morale è segnato dall'angoscia per lo scorrere del tempo senza vedere all'orizzonte la possibilità di realizzare quel benessere proprio e per gli altri, modellato da un determinato immaginario dell'Occidente come luogo della facile ricchezza. Le soluzioni trovate si caratterizzavano per la precarietà, l'informalità e l'estrema marginalità: in mancanza di alternative, come S., la maggioranza degli Eritrei vive in strutture occupate<sup>20</sup> – quando non proprio per strada – alcune delle quali collocate in zone di Roma isolate e caratterizzate dalla fatiscenza dei

luoghi oltre che dalla precarietà di una situazione a costante rischio di sgombero.

### **Esorcizzare la sospensione.**

#### *Cosmologia*

In questo scenario complesso – dove il movimento fisico si intreccia con lo spazio del desiderio, dell’immaginazione e della conseguente frustrazione per l’impossibilità di realizzare determinati progetti di vita a causa di un sistema politico internazionale che struttura ed alimenta le diseguaglianze – entra in scena la dimensione religiosa. È stata una fedele molto attiva della chiesa eritrea a condurre la sua analisi su questa strada:

*perché pensi che noi andiamo in Chiesa?... facciamo dei viaggi pericolosi, abbiamo una immagine nella nostra testa, speriamo in una vita migliore. Ci ritroviamo qui in Italia a causa delle impronte digitali: non possiamo andare altrove e non abbiamo lavoro... viviamo in palazzi occupati. Se non andassimo in chiesa diventeremmo pazzi (Selamwit, corista della chiesa, 3/12/2013)<sup>21</sup>.*

La mia attenzione fu inizialmente colpita dal contrasto evidenziato tra desiderio e realtà (“abbiamo un’immagine nella nostra testa [...] non possiamo andare altrove e non abbiamo lavoro”). Tuttavia il riferimento alla pazzia si è rilevato con il passare del tempo portatore di un significato che trascende la mera metafora usata in molte lingue (“questa situazione mi fa diventare pazzo”). Esso si radicava nei discorsi pentecostali che si sarebbero successivamente mostrati come la manifestazione fenomenologica e materiale non solo della contraddizione tra desiderio e realtà, ma anche del passaggio da un orizzonte valoriale ad un altro nel quale non vi è possibilità di radicamento. Il riferimento alla “malattia mentale” è quindi emico ed è un elemento fondamentale nella particolare concezione della persona elaborato dai miei interlocutori. I pentecostali eritrei intendono la persona come tripartita: la carne/corpo (*s’gà*), l’anima (*nefsi*) e lo spirito (*Menfas*)<sup>22</sup>. L’anima è il luogo delle emozioni, delle azioni, dei sentimenti e dei pensieri, lo spirito invece ciò che avrebbe creato Dio nel momento della generazione del primo uomo per continuare una comunicazione con lui: chi “accetta”<sup>23</sup> Gesù, secondo i pentecostali eritrei (s)oggetti di questa ricerca, consentiva allo Spirito Santo di entrare nel fedele, pur se la lotta tra quest’ultimo e gli spiriti che fanno capo a Satana è sempre costante.

I pentecostali si autodefiniscono in vari modi (*krystian/krystiannat, amany/amanyit wenghel*), tra cui *menfassawi* (spirituale, pl. *menfas-sawyan*). Un *menfassawi* si contrappone ad un *alemawi* (mondano), cioè una persona guidata principalmente dagli istinti del corpo e dai bisogni

mondani (bisogni sessuali, alcol, ossessione per il denaro e i beni materiali). Tale definizione trova ragione nell'idea che l'anima, luogo delle azioni, del pensiero e delle emozioni, dovrebbe essere sbilanciata dalla parte dello "spirito". Se essa tende verso quella direzione, la persona può dunque essere definita *spirituale*, altrimenti è *mondana*. La perfezione a cui i fedeli aspirano è la totale e completa sovrapposizione tra l'anima e lo spirito, definita come la condizione di Gesù.

L'equilibrio del fedele è ritenuto fondamentale per la sua crescita spirituale: le malattie di qualsiasi tipo – cioè sia fisiche sia mentali – si pongono come ostacolo a tale crescita. In quest'ottica è possibile comprendere una delle interpretazioni eziologiche del male più diffuse tra i pentecostali: la malattia come risultato dell'azione di un demone inviato dal diavolo, che avrebbe come scopo ultimo quello di fermare, appunto, la crescita spirituale del fedele. Tale concezione connette i punti dell'etnografia che stiamo presentando: il demone che costringe a pensare ossessivamente alla miseria materiale ha come scopo quello di far ammalare il fedele, portarlo alla pazzia, onde ostacolare il suo cammino spirituale. In questa sede si vuole analizzare il ruolo delle riunioni collettive di preghiera, nella quale i demoni vengono esorcizzati in maniera collettiva, per mostrare il tipo di discorso che i pentecostali protagonisti di questa ricerca fanno sul rapporto povertà-demoni-malattia mentale. Durante alcuni incontri di preghiera, dopo le fasi cantate e la predica, le riunioni si trasformavano nella lotta dei fedeli contro l'azione dei demoni, un momento molto presente nelle congregazioni pentecostali.

Per raggiungere la condizione di purezza spirituale i pentecostali devono sforzarsi di rimuovere ogni ostacolo alla perfezione spirituale. I fedeli protagonisti della ricerca dicevano che la totale concentrazione, o l'ossessione, sulla mancanza di un lavoro, un alloggio adeguato e la mancanza di un futuro sicuro avrebbe finito per farli impazzire e talvolta attribuivano questo "pensiero eccessivo" (*cinqet*) a uno spirito malvagio. È questo spirito malvagio l'oggetto di una riunione di preghiera e liberazione che costituisce il dato etnografico centrale di questo lavoro.

### *Esorcizzare*

In una domenica di dicembre del 2013, nella chiesa pentecostale eritrea nel rione Monti di Roma, si è svolto l'incontro che mi accingo ad analizzare.

Il culto di quel giorno condensa, a mio parere, elementi osservati nell'etnografia in generale, e risulta come momento di concentrazione dei discorsi più significativi dei pentecostali incontrati<sup>24</sup>. Nonostante il freddo, la piccola chiesa accoglie chiunque entri in un abbraccio di calore umano, dato dal movimento, dalle urla e dalla massa di persone presenti.

L'atmosfera sembra infatti colma di un'eccitazione diversa del solito ed il numero dei fedeli supera la media. La predicazione è guidata da una donna-pastore considerata detentrica di doti profetiche. Sposata, Abeba<sup>25</sup> vive con il marito – un altro fedele della chiesa – e i tre figli in una delle occupazioni abitative romane.

Alla fine dei canti è lei a prendere il microfono per la predicazione, un'operazione solitamente affidata al pastore che reggeva il consiglio degli anziani<sup>26</sup>. Inizia dunque a parlare alle 50-60 persone che sono arrivate in chiesa, dando al contempo manifestazione della presenza in lei dello Spirito Santo nei due modi classici del movimento pentecostale: 1) ripetendo più volte la frase *Yesus Goyta yu* (Gesù è il Signore), poiché, sulla base delle Scritture, chiunque pronunci queste parole è considerato ispirato dallo Spirito Santo e 2) attraverso la glossolalia (il “parlare in lingue”). In questa seconda modalità i fedeli si rifanno ad uno schema classico con cui pentecostali di tutto il mondo riattualizzano il loro mito fondativo. Si tratta dell'episodio biblico in cui si narra che gli apostoli, durante il giorno della Pentecoste, abbattuti dallo sconforto per la perdita di Gesù, iniziarono a pregare provocando la discesa di lingue di fuoco dal cielo che li invasero di Spirito Santo, e gli infusero il dono di parlare lingue sconosciute<sup>27</sup>.

Il discorso di Abeba inizia concentrandosi sulle difficoltà materiali dei fedeli, mentre l'atmosfera della chiesa va facendosi sempre più eccitata e rumorosa. Alle incitazioni i fedeli reagiscono con tentativi di glossolalia che falliscono, movimenti scomposti e preghiere individuali irrelate: la chiesa non ha il solito coordinamento tra le preghiere dei singoli; molti non si sollevano dalla fase in ginocchio, durante la quale l'entrata dello Spirito Santo avrebbe dovuto compiere il suo primo passo. In sintesi, l'adorcismo dello Spirito Santo tarda a realizzarsi. Il clamore ed il rumore aumenta mentre la predicatrice insiste nell'elencare i loro problemi materiali: l'impossibilità di spostarsi in altri paesi, la mancanza di lavoro, la precarietà degli alloggi, la difficoltà di immaginare un futuro. Ad un tratto però il discorso di Abeba inserisce l'elemento extramondano: per la prima volta in questo pomeriggio nomina uno demone il cui scopo consisterebbe nell'influenzare negativamente la pace interiore del fedele, attraverso una corruzione delle loro menti in grado di orientarle in maniera ossessiva sulle questioni mondane, con il fine ultimo di condurli alla pazzia. All'evocazione del demone la tensione aumenta: urla, camminate nervose e movimenti scomposti che non rientrano negli schemi corporei della preghiera, normalmente osservabili in chiesa. La predicatrice mette dunque in atto il primo intervento trasformativo del reale nel metastorico. Evocato l'elenco di problemi mondani ed il ruolo del demone, chiese a tutti di urlare “vita”, creando una rottura simbolica con l'angoscia della situazione mediante un termine che richiama il dischiudersi della vitalità

contrastiva rispetto al demone. Le urla scomposte cessano: tutti urlano “vita”. A questo punto Abeba dice:

*C'è uno spirito malvagio che vuole privarci della nostra onestà, della nostra fede, della nostra speranza<sup>28</sup>.*

L'atmosfera va facendosi più placata. Abeba dichiara dunque urlando di avere un messaggio di Dio per loro. La folla reagisce con un'esplosione di gioia e Abeba prosegue:

*Dio mi ha dato queste parole attraverso il suo spirito. Alleluia [...] oggi riceveremo la grazia che ci renderà forti nei momenti di difficoltà. Dio provvederà... prova a pregare... [glossolalia].*

L'esortazione alla preghiera inizia ad avviare il successo del rituale: pian piano alcuni fedeli si aprono a lunghe frasi di glossolalia, che però ancora non è un fluido discorrere in un linguaggio incomprensibile. Ancora essa si interrompe dopo poche frasi. Con il passare dei minuti, però, da più parti diversi fedeli manifestano questo linguaggio segno dell'invasione dello Spirito Santo. La predicatrice aumenta allora la forza propositiva alla sua predicazione: suggerisce ai fedeli che lo Spirito Santo dona la forza per combattere il demone che li costringe a pensare ossessivamente ai propri problemi materiali. Abeba inizia dunque a urlare:

*Colpisci senza pietà lo spirito malvagio, abbattilo a terra. C'è uno spirito malvagio che viene a contaminare la mente dei credenti. Distruggerà la nostra speranza [...]. Lo spirito viene per distruggere le nostre menti. [glossolalia]. Colpiscilo! Sconfiggilo! Alleluia! Nel nome del Signore Gesù Cristo, lo spirito possa essere abbattuto [glossolalia]. [...] Al nemico non piace il nostro amore, la nostra fede nel Signore Gesù [glossolalia].*

La chiesa va adesso riempiendosi di gesti coordinati: quasi all'unisono i fedeli chiusi nelle loro preghiere urlano “*beyesus sb'm*” (nel nome di Gesù) ed abbattono la mano destra di taglio dall'alto verso il basso, in una specie di colpo di karate (cfr. Haustein 2012).

La predicatrice incita i fedeli in questo combattimento:

*Il male, il terribile male, sarà distrutto nel nome di Gesù. [...] Dato che sei il popolo di dio, hai il potere di batterlo, abbattilo nel nome del Signore Gesù Cristo [...] Distruggeremo lo spirito che ha bisogno di contaminare la nostra fede. Nel nome di Gesù Cristo lo distruggeremo. Gesù è il Signore [...].*

I membri della chiesa vanno sempre più sincronizzandosi nei movimenti e nelle preghiere. Quasi tutti i fedeli adesso sono in grado di praticare la

glossolalia: lo Spirito Santo giunge in tutta la sua potenza, mentre la predicatrice asserisce che essi sono più forti degli spiriti malvagi e dichiara sconfitto il demone almeno per questo giorno:

*Vivremo, non moriremo. [...] Gesù è con noi. Non cadiamo. [...] Non posso provare paura perché Gesù è con me. Dichiaro la mia libertà. Vivrò rispettando Dio, che starà davanti a me, Gesù, la notte è finita, ha trasformato le tenebre in luce. Perché la sua misericordia scorre, il mondo è ora pieno di pace. Il mio re! la notte sta cambiando in mattinata.*

Non è nelle mie intenzioni fermarmi all'analisi della tecnica magico-religiosa volta a ristabilire la presenza in un momento critico della vita associata. Tuttavia, è impossibile a non accennare alla modalità con la quale la crisi viene trattata, in maniera molto simile all'addomesticamento simbolico della tempesta artica interpretata da Ernesto de Martino ne *Il mondo magico* (1991: 144 ss.). I passaggi sembrano essere infatti i seguenti: la crisi viene prima esplorata attraverso l'enunciazione dei problemi (la casa, la mancanza di lavoro), per poi trasformare gli specifici problemi individuali in elementi collettivi, attraverso l'identificazione del male nell'ossessione verso quei fattori materiali. In queste fasi l'adorcismo dello Spirito Santo fallisce e nella chiesa ognuno è abbandonato alla propria crisi individuale. Il passaggio successivo è racchiudere tutti i mali elencati, e tutte le angosce individuali, in un solo "nome": il demone, il quale sarebbe l'unico responsabile dell'ossessione<sup>29</sup> del pensiero sulla mancanza della casa, del lavoro, della possibilità di attraversare i confini. Come nei due anziani morti da poco della tempesta artica (de Martino 1991: 145 ss.) e come il primo atto del percorso terapeutico del guaritore Dinka, *il male è stato nominato* (Good 2006: 197)<sup>30</sup>. Il processo di "dare un nome" non solo conduce il caos nel regno dell'ordine culturale, ma offre anche la possibilità del riscatto simbolico: l'ossessione del pensiero diviene un demone, e la predicatrice richiama il mito fondativo del pentecostalismo, ovvero la preghiera disperata degli apostoli che provoca la discesa dello Spirito Santo, descritto dalla Bibbia negli Atti degli apostoli. È questo passaggio che si mostra in grado di contrastare il negativo dell'esserci attraverso la sua trasposizione in un orizzonte mitico in cui esso fu già sconfitto in *illo tempore* con la discesa dello Spirito Santo negli apostoli in difficoltà nel giorno della pentecoste (de Martino 1959). La tecnica risoltrice diventa allora quella classica del richiamo del mito – gli apostoli che pregarono in difficoltà nel giorno della Pentecoste (Atti II) – nel rito che lo ri-attualizza: rievocato il nome di Gesù in grado di battere quel demone, di cacciarlo via, l'atmosfera della chiesa si riempie di suoni coordinati (*b'yesus sh'm*, nel "nome di Gesù"), di gesti identici (la mano che fende l'aria), di movimenti correlati (tutti in piedi che camminano sul posto coprendo più volte

lo stesso percorso), finché pian piano la glossolalia esplode nelle bocche di tutti, segno che lo Spirito Santo è entrato nel fedele ed il demone è stato sconfitto, così come gli apostoli furono infusi di Spirito Santo nell'episodio biblico e iniziarono a parlare in lingue sconosciute. La chiesa, a questo punto, è un'enorme cacofonia di suoni identici, di dialoghi coordinati, sebbene nell'apparente incomprendibilità della glossolalia. Solo in quel momento la chiesa si avvia verso la calma ("la notte è finita, sta cambiando in mattinata", dice Abeba), ridischiudendo pian piano la possibilità per le persone di tornare alla vita normale.

Tuttavia, l'interpretazione della tecnica magica, sebbene spieghi le logiche di funzionamento del meccanismo, non soddisfa l'analisi della genesi e della natura della crisi e delle motivazioni che spingono all'uso di *quella* tecnica rituale. Il punto critico è nella prima fase dell'incontro che si sta analizzando: quello che de Martino, nel caso della tempesta artica, chiama l'accadimento angoscioso. Anche in questo caso sembra esserci un fluire angoscioso determinato da una particolare situazione storica, da una contraddizione forte del regime esistenziale che mette capo ad un momento critico per il radicamento dei singoli in un orizzonte di senso. Nel caso qui presentato l'angoscia appare legata alla manifestazione dell'impossibilità di radicarsi in un orizzonte culturale, in cui ad un determinato agire corrispondono altrettanto determinate aspettative. Risulta necessario a questo punto comprendere la natura di questa angoscia, ovvero sottoporre ad analisi le cause che rendono la vita a Roma così critica dal punto di vista della produzione di senso e comprendere la costruzione del nuovo modello di vita nelle aspettative dei rifugiati eritrei. L'obiettivo finale è approdare ad una connessione tra le contraddizioni dell'attuale assetto globale e il rito esorcistico analizzato. Si proverà dunque ad articolare questo inquadramento nel prossimo paragrafo per poi ritornare sul rituale esorcistico e proporre delle conclusioni parziali.

### **Affrontare le crisi. La dimensione religiosa tra storia e politica**

I culti e i rituali religiosi vengono letti, dall'antropologia, come prodotti culturali il cui significato può essere compreso soltanto in relazione alla struttura del gruppo in questione, alla sua organizzazione sociale, alla sua cosmologia, alla sua divisione del lavoro, e così via. L'antropologia è stata cioè capace di vedere in ciò che era stato descritto come irrazionale, arretrato oppure manifestazione del soprannaturale, il ruolo degli uomini e delle donne nel produrre significati per le proprie azioni all'interno del fluire della Storia. Al punto che Ernesto de Martino scrisse che fare Storia delle Religioni significava «restituire all'uomo, con il pensiero e con l'azione, la Storia che è sua» (1995: 65). A partire da queste fondamenta,



fenomeni come i culti di possessione e la stregoneria sono stati interpretati anche come complessi commentari sullo status quo, cui attribuire un valore *politico*, sebbene questo termine vada declinato al di fuori della visione occidentale della politica composta da coscienza, organizzazione politica formale e lotta (Olivier de Sardan, in Beneduce 2002). Il contratto col diavolo e il battesimo della banconota dei contadini colombiani studiati da Taussig (2017), il culto Hauka analizzato da Jean Rouch (1955), o più indietro ancora, le analisi sui culti del cargo, sono solo degli esempi in questo senso. Sino dalla metà del secolo scorso, dunque, l'antropologia ha assunto consapevolezza della capacità del rituale e dei suoi simboli di affrontare crisi tanto individuali quanto storico-sociali, al punto che Georges Balandier scriverà:

La storia delle civiltà africane fino ad una data recente può essere vista come una storia delle religioni (autoctone, importate, ibridate): senza l'intervento o manipolazione del sacro, nessuna crisi, individuale o collettiva, riesce a trovare una soluzione (Balandier 1978: 261).

Alla fine del secolo scorso vi è una nuova svolta nell'analisi antropologica dei fenomeni religiosi o relativi all'occulto, sebbene vi sia più di una connessione con la storia degli studi che non si ha qui lo spazio per esplicitare. Gli autori del volume *Modernity and its malcontents* (1992) curato dai coniugi Comaroff, provano a leggere il rituale come lo spazio entro il quale vengono anche costruiti discorsi *nella*, e *sulla*, modernità e i suoi disagi<sup>31</sup>, le sue contraddizioni. Sia gli studi sul pentecostalismo sia quelli sulle migrazioni transnazionali e transcontinentali hanno beneficiato di queste riflessioni, contribuendo in maniera significativa ad ulteriori sviluppi teorici<sup>32</sup>. Ciò che si vuole sostenere in queste brevi e parziali conclusioni, è che il rituale esorcistico analizzato risulta effettivamente come lo spazio in cui le contraddizioni dell'attuale società globale – soprattutto quelle legate alla spinta al consumo, da un lato, e dall'ineguaglianza nell'accesso al reddito dall'altra – emergono, prendono forma e vengono condensate in potenti figure retoriche nel linguaggio mistico (i demoni, la perfezione spirituale, Gesù). Questo ragionamento si avvantaggia dell'interpretazione dei Comaroff, recuperando allo stesso tempo la riflessione demartiniana che già ne *la terra del rimorso* analizzava il rito esorcistico della taranta come l'orizzonte di deflusso ed assorbimento di una serie di contenuti conflittuali determinati dal regime esistenziale dato e dalla pressione dell'ordine sociale<sup>33</sup> (2002: 168). La contraddizione fondamentale nella fattispecie riguarda in qualche modo il cuore pulsante della globalizzazione neoliberista<sup>34</sup>: la distribuzione su scala globale dei sogni che alimentano il desiderio di merci, ricchezza e successo e l'assoluta ineguaglianza della distribuzione dei mezzi per la realizzazione dei desideri (Marshall-Fratani 2001).



Le attuali migrazioni internazionali ed intercontinentali dal sud verso il nord del mondo, si situano all'interno di questa grande contraddizione. In molti luoghi la mobilità geografica sembra essere la più importante risorsa per il miglioramento delle proprie condizioni di vita e di quelle della propria famiglia. Tuttavia, da un lato esse si giocano all'interno di un determinato *governo della mobilità* che, mentre favorisce la circolazione di capitali e merci, limita e struttura i movimenti di una parte della popolazione globale. Dall'altro, come mostrato da un'ampia letteratura antropologica, i processi di arricchimento personale, e di gruppo, portano con sé contraddizioni ed invidie, spesso espresse nel linguaggio mistico e dell'occulto, o almeno in questo modo vengono lette dagli antropologi<sup>35</sup>. Nyamnjoh (2004, 2005) ad esempio mostra come gli immaginari sulla stregoneria Nyongo, studiati in precedenza da Ardener (1970), che privilegiano la presenza degli zombi hanno accompagnato l'emergere dello stato-nazione e delle nuove élite politiche, il successo delle classi imprenditoriali, ma anche la mobilità transnazionale e l'esperienza esistenziale legata alla necessità di ricostruire il senso della domesticità nei contesti migratori con le loro discriminazioni.

Nyamnjoh analizza la relazione tra i discorsi di stregoneria e le spinte consumistiche nel contesto sociale ove l'arricchimento sembra riservato a una ristretta fascia della popolazione. Tra i migranti della regione di Bamenda (Cameroon) verso l'Europa, l'esperienza della modernità (ridotta al consumo di beni stranieri) "ha generato atteggiamenti altamente mercantili da parte di parenti e conoscenti orientati a trattare coloro che popolano la diaspora essenzialmente come portafogli monouso su gambe" (Nyamnjoh 2005: 244). L'immaginario di Nyongo viene usato dai migranti per descrivere il loro sfruttamento da parte delle forze in patria e nei paesi di accoglienza

L'etnografia di Nyamnjoh considera un aspetto fondamentale delle attuali migrazioni e comune al caso che si sta qui presentando (cfr. Bellagamba 2008): il desiderio (delle merci occidentali, del successo, del consumo) e la sua controparte di frustrazione. Risulta infatti necessario analizzare con minuzia etnografica l'orizzonte culturale entro cui si collocano i migranti mossi dal desiderio di altrove. Una prospettiva piuttosto recente ha infatti sottolineato il pericolo di riduzionismo contenuto nell'idea della migrazione come semplice spostamento fisico, o come semplice fuga da condizioni segnate dalla fame e dalla violenza generalizzata (Graw & Schielke 2013)<sup>36</sup>. Graw e Schielke (2013) sono stati protagonisti della polemica contro tale riduzionismo, a partire dalla questione delle aspettative: per i due autori, contrariamente alla tesi che vorrebbe la globalizzazione come una omogeneizzazione dei modelli culturali, ciò che tende a globalizzarsi sono i modelli di aspettative, in qualche modo legate al dispiegarsi

di forme di soggettività definibili come “globali”. La “soggettività” viene in questo caso intesa come una «forma di orientamento al mondo e incarnazione di norme, valori e significati storicamente e politicamente definiti» (Vacchiano 2014; cfr. anche Vacchiano 2012) ed è globale in quanto costruita e modellata su ambizioni e discorsi derivanti da valori e aspirazioni già realizzati all’interno di un «orizzonte globale di significati» (*ibidem*). Le caratteristiche fondamentali di questo modello appaiono sicuramente l’idea del successo personale come risultato dell’*impegno individuale* nel mondo (Harvey 2007), la famiglia mononucleare e, forse più importante di tutti, l’accesso al mercato dei consumi.

In altra sede chi scrive ha mostrato in maniera più ampia le implicazioni dell’uso del termine “aspettative” (Costantini & Massa 2018). Si vuole qui precisare in maniera succinta il motivo per il quale si sposa la prospettiva citata anche nell’uso del termine “aspettativa” che va distinta dalla “speranza”, due termini che potrebbe suonare come quasi sinonimi nel senso comune. Speranza si riferisce infatti ad uno spazio fuori dal controllo del singolo<sup>37</sup>, mentre l’aspettativa è qualcosa che una persona o un gruppo, all’interno di un determinato assetto socio-culturale, ritiene di essere in diritto di raggiungere, soprattutto in conseguenza di una determinata iniziativa<sup>38</sup>. Nel tentativo di connettere tale distinzione con una più ampia e generale teoria dei processi culturali si dovrebbe aggiungere che l’aspettativa si muove in relazione a determinate azioni in un orizzonte valoriale – o “mondo culturale” se si preferisce la definizione demartiniana legata alla “domesticità utilizzabile” entro i cui confini teorici si muove parzialmente questo testo – che prevede in una certa misura un’associazione tra determinate singole iniziative e i risultati attesi<sup>39</sup>. Tuttavia, ogni sistema di valori occulta le dimensioni del potere, della gerarchia e della disuguaglianza che permettono o meno la realizzazione di determinati obiettivi.

In questo senso si vorrebbe qui leggere l’azione dell’esorcismo collettivo in relazione alla particolare situazione di crisi affrontata dai rifugiati eritrei: da un lato il nazionalismo eritreo rappresenta un orizzonte culturale in cui è impossibile radicarsi perché non se ne condividono più gli obiettivi, dall’altro l’adesione ad un modello diverso, in cui al sacrificio collettivo per la patria si sostituisce il successo individuale mediante l’impegno e l’iniziativa del singolo, si infrange contro le reali condizioni di realizzabilità.

Lo scarto e l’*impasse* si vengono dunque a creare nel momento in cui il radicamento in questo sistema di valori comporta l’emarginazione sociale, l’impossibilità ad accedere al nord Europa a causa dei regolamenti del governo europeo delle migrazioni. L’esorcismo collettivo dei pentecostali eritrei appare in questo senso come meccanismo di risoluzione simbolica

di una crisi che ha a che fare con un mondo che non risponde nel modo aspettato, dell'impossibilità cioè di radicarsi in una domesticità che fonda l'agire umano e la comunità. Una situazione che de Martino definì come "crisi della presenza"<sup>40</sup>, in questo caso prodotta da una situazione qui definibile nei termini di una "doppia alienazione" rispetto alla transizione tra due orizzonti culturali in cui scaturisce una crisi dell'agire: in patria si esperisce un agire rispetto ad obiettivi che non si condividono più, in diaspóra invece ad una condivisione del modello si lega un agire che non dà risultati<sup>41</sup>, perché nel mezzo vi sono le diseguaglianze nell'accesso ai mezzi per la realizzazione del miglioramento delle condizioni di vita proprie e della famiglia che si erano immaginate prima della partenza.

Il meccanismo rituale appare dunque capace ad assorbire diverse crisi e pressioni individuali: dalle richieste pressanti di soldi da parte dei familiari – come nel ricorso alla categoria di stregoneria Nyongo nella ricerca di Nyamnjoh –, alla più macroscopica impossibilità a svolgere le proprie esistenze nello spazio immaginato della prosperità, della ricchezza e del consumo, che, come ha notato Achille Mbembe, per molte fasce della popolazione mondiale resta, o rischia di restare, uno spazio da osservare da dietro una vetrina<sup>42</sup> (Mbembe *et al.* 2010). La chiesa affronta un problema più ampio della stessa miseria esistenziale, che è l'impossibilità stessa di progettare il proprio futuro, immaginato in un determinato ordine culturale (Appadurai 2014) ed invece esperito in un ordine sociale che non ne permette la realizzazione a tutti. In questo contesto si dispiega il rischio di non potere radicare il proprio agire in un mondo valoriale, il rischio di non esserci in nessun "mondo culturale", contro cui la cultura (l'elaborazione religiosa in questo caso) si pone come esorcismo<sup>43</sup>.

Il Nyongo analizzato da Nyamnjoh era in grado di parlare delle contraddizioni della modernità, delle aspirazioni evocate sia negli individui che nelle loro comunità. Allo stesso modo, l'esorcismo dello "spirito ossessivo" gioca in qualche modo un ruolo nella mediazione tra desideri (e pressioni familiari) e la mancanza di mezzi per realizzarli all'interno di una struttura sociale moltiplicatrice di diseguaglianze. Il governo europeo delle migrazioni ha prodotto questa situazione per cui l'accesso ai paesi dell'Europa centrale, del Nord e della Scandinavia è filtrato dagli Stati costieri, in cui le condizioni di vita sono peggiori<sup>44</sup>. La vita in Italia risulta dunque segnata da una forte marginalizzazione dal punto di vista socio-economico: i soggetti coinvolti in questa ricerca, come detto in precedenza, sono per lo più disoccupati – o occupati in maniera molto precaria e saltuaria – che vivono in edifici occupati senza alcuna possibilità di andare legalmente in altri paesi dove poter realizzare un miglioramento sostanziale delle proprie condizioni di vita e l'accesso al consumo di beni che, in parte, è dietro la loro scelta di partire. Le loro famiglie fanno pressioni

su di loro, per ottenere nuovi beni, per ricevere denaro, per completare il processo di riunificazione, per finanziare i viaggi dei loro parenti. Il modello di aspettative legate al successo individuale rapido e all'accesso al mercato dei beni di consumo propone obiettivi impossibili da raggiungere nella struttura data. In entrambe i casi, nel paese di origine e in quello di migrazione, ci si trova di fronte a una crisi culturale rilevante, precisamente una crisi dell'agire: nel proprio paese si dispiega un agire rispetto ad un orizzonte valoriale che non si condivide più, mentre nel paese di destinazione si dispiega un agire che non funziona, a causa delle condizioni strutturali, sebbene se ne condivida invece l'orizzonte culturale. Non a caso i fedeli della chiesa ritengono che l'essere spirituali consentirebbe loro di riprendere il controllo delle proprie vite, rispetto ad una condizione che si vuole qui definire nei termini di una "doppia alienazione". È questa "doppia alienazione"<sup>45</sup> dispiegata nella dimensione dell'agire che si configura il rischio di non esserci in nessun mondo culturale, di non poter agire in nessun progetto comunitario.

La costruzione pentecostale, e la sua tecnica esorcistica, sembrano allora costituirsi come dispositivo in grado non solo di operare il riscatto culturale, di fondare un nuovo progetto valoriale dell'agire, ma anche, nel processo di nominazione ed interpretazione del male, di costruire un sottile discorso critico: la proposta pentecostale, per quanto fragile e caduca, propone un agire rispetto ad un obiettivo metafisico riassunto nell'idea di perfezione spirituale come traguardo da raggiungere. Esso in ultima analisi dipende esclusivamente dalla propria iniziativa e azione quotidiana: pregare, rispettare i precetti, combattere il demonio mediante la predicazione.

Vi è più di un parallelo, a livello di costruzione di significato con il Nyongo dell'analisi di Nyamnjoh (2004): esso era una categoria capace di permettere alle persone di fare i conti con il capitalismo e la sua enfasi sul successo personale: come il capitalismo, le categorie locali di stregoneria davano alla gente un successo effimero e illusorio che inoltre spinge a sacrificare tutto, dalla famiglia alla propria vita. Nell'analisi di Nyamnjoh<sup>46</sup> (2004, 2005), la migrazione, strettamente associata al monte Kupe, che per lungo tempo simboleggiava la regione dove uomini robusti scomparivano per schiavizzarsi nelle piantagioni, con alcuni che non tornavano mai o tornavano a casa troppo vecchi per essere riconosciuti da coloro che erano cresciuti o invecchiati in loro assenza. Come il capitalismo, Nyongo, quando non domato portava potere e opportunità solo a pochi: coloro che hanno la chiarezza e l'avidità del potere (Nyamnjoh 2004: 247). Allo stesso modo, sembra che lo spirito scacciato nella chiesa pentecostale eritrea rifletta la condizione strutturale che frustra continuamente il desiderio di accesso al reddito e ad un determinato tipo di vita: come il

neoliberismo, lo spirito obbliga i fedeli a concentrarsi ossessivamente sulla realizzazione del proprio successo, un successo però riservato a pochi. Allo stesso modo, il tipico orientamento di colpevolizzare coloro che non riescono ad accedere al successo viene tradotto in un discorso critico che ne fa un demone da esorcizzare, che simboleggia in molti modi le contraddizioni tra le speranze della globalizzazione e le diseguaglianze nell'accesso alle risorse ed alla mobilità.

## Note

1. La ricerca si è svolta nell'ambito del Corso di Dottorato in Etnologia ed Etno-anthropologia della Sapienza-Università di Roma (XVII ciclo).

2. Occorre qui un chiarimento che sarà valido per l'intero testo: non si vuole in questo testo risolvere il dibattito sul consumismo nei termini del suo potere di omologazione o di eterogenizzazione (per una ricognizione di questa discussione si veda la straordinaria sintesi di Fabio Dei, 2012, capitolo VIII) che travalica i confini dell'antropologia e sicuramente quelli di questo articolo. Neanche si vuole affrontare la questione del legame tra la concorrenza simbolica sul piano del consumo tra migranti ed autoctoni come elemento alla base del razzismo contemporaneo (per questa posizione si veda Signorelli 2006: 204-215). Si vuole invece riflettere sulla produzione culturale (in questo caso religiosa) che si viene a creare in quelle fasce della popolazione che plasmano il proprio immaginario in parte sull'occidente visto come porta d'entrata ad un mondo di consumi oltre che di sicurezze e diritti. Tuttavia essi vengono in maniera minore o maggiore dall'accesso ai consumi perché si muovono in una struttura sociale globale nel quale è distribuito in maniera ineguale l'accesso al reddito. In questo caso la difficoltà dell'accesso al reddito è connessa con la questione dell'accesso alla mobilità geografica che già Bauman (1999) individuava come una delle nuove forme di stratificazione sociale a livello globale.

3. Fonte Immigrati.stat messo a disposizione online dall'ISTAT. I dati non comprendono i transitori e coloro che, pur registrati su un altro territorio, hanno poi deciso di vivere a Roma.

4. Si rimanda pertanto a Costantini 2018.

5. Per questo conflitto, più volte menzionato, si rimanda a Negash, Tronvoll (2000). Mentre per il rapporto tra Eritrei ed etiopici nel movimento pentecostale romano si veda Costantini 2016.

6. La *Mulu Wengbel* (abbreviazione di *YeEthiopiawyan Mulu Wengbel Haimanoch Byetkristiyan*) è la più importante denominazione pentecostale autoctona in Etiopia. Fondata alla fine degli anni Sessanta da studenti universitari della Haile Selassie I University di Addis Abeba, la chiesa è passata piuttosto indenne attraverso il periodo della clandestinità dovuta alla repressione degli evangelici da parte del governo derghista (1974-1991). Attualmente propone una dottrina di tipo pentecostale classico, rigettando il neo-pentecostalismo.

7. Evito qui sia di parlare di "migranti" che di "rifugiati", e uso la traduzione del termine emico "esiliati" (*s'dategna*, da *sidet*, che significa "esilio").

8. Per questo conflitto, più volte menzionato, si rimanda a Negash, Tronvoll (2000).

9. Dai 18 ai 50 anni per gli uomini, dai 18 ai 40 per le donne.

10. Con una enorme influenza del pensiero maoista.

11. L'indipendenza dell'Eritrea rappresentò un importante punto di riferimento per i movimenti rivoluzionari in tutto il mondo: subito dopo il referendum del 1993 che sancì

ufficialmente la separazione dall’Etiopia, il governo in carica ruppe i rapporti con Ong, Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale, che altrove in Africa erano state responsabili di nuove forme di oppressione agli ex paesi colonizzati.

12. Senza per questo voler minimizzare l’alto rischio della vita in Eritrea ed il loro diritto di fuga e di protezione.

13. Sarebbe qui opportuno tracciare una problematizzazione della dicotomia “forzato/libero, impossibile per ragioni di spazio.

14. In questo paragrafo vi è un cambio voluto dei tempi verbali: mentre nel paragrafo precedente si usa il passato remoto perché di fatto alcune leggi sull’asilo sono cambiate (sebbene in ultima analisi la situazione non è variata di molto) e dunque il tempo presente sarebbe stato inadeguato. Da questo momento invece la finzione etnografica necessita del tempo presente non per riprodurre una visione dell’altro statica e ferma nel tempo, ma sia per testimoniare la vicinanza nel tempo di questi dati sia per rendere più fluido il testo.

15. Già Signorelli (2006), seguendo Chambers (1986), evidenziava in questa tensione un elemento fondamentale per la comprensione delle migrazioni contemporanee ed i conflitti ad essa legate.

16. Si vedano ad esempio i lavori di Nyamnjoh (2005, 2004), che riprenderò più avanti.

17. I dati che riguardano i regolamenti e le leggi europee sulla migrazione sono in continuo cambiamento. In questo testo faccio riferimento alla situazione compresa tra il 2010 e il 2013. Sono consapevole che alcuni dei sistemi descritti non sono di fatto più validi.

18. Attualmente il sistema è di fatto uguale, ad eccezione del fatto che per gli Eritrei viene attivata una procedura detta di “relocation”, un meccanismo avviato insieme all’approccio hotspot di redistribuzione di alcune categorie di rifugiati negli altri paesi europei, che non ha però dato i risultati attesi.

19. Al richiedente asilo non è consentita l’uscita dal paese.

20. Si veda Costantini (2015).

21. Originale in inglese, il termine usato per “pazzi” è “crazy”.

22. Anche altrove è comune questa tripartizione, come mostrato da Csordas (2012: 112).

23. Il convertito dichiara di fronte alla congregazione di *accettare* Gesù come proprio salvatore, per questo motivo la conversione è definita dai pentecostali nei termini di “accettare Gesù”.

24. Si è scelto in questa sede questo incontro per tre motivi: in primo luogo in qualche modo si presenta come paradigmatico e per un motivo di chiarezza si è voluto non appesantire l’etnografia con collage di momenti diversi. Il secondo motivo è strettamente materiale e riguarda il fatto che il registratore quel giorno fu attaccato al mixer della chiesa, ragione per cui l’audio è più pulito rispetto ad altri incontri in cui il registratore era in chiesa e dunque non direttamente connesso al microfono del predicatore. Infine, sicuramente l’incontro in questione affrontò con maggiore chiarezza di altri l’associazione subalternità-“pazzia”-demoni.

25. Nome di fantasia con cui ho deciso di nominare la predicatrice in questa sede.

26. In questo lavoro si è deciso di non appesantire il testo con la ricostruzione dell’organizzazione della chiesa, per la quale si rimanda ad altra sede (Costantini 2015). Si dirà qui sinteticamente che anche Abeba svolge le funzioni di pastore, anche se è un altro pastore ad essere quello primario (nonostante l’asserita assenza di gerarchia). Di fatto la chiesa oltre ad Abeba e il pastore che amministra la chiesa, ha un pastore senior, che è stato il fondatore della congregazione nella sua forma attuale, ma che svolge l’attività di pastore itinerante e vive negli USA. Oltre a loro, l’amministrazione della chiesa è affidata ad un consiglio degli anziani (*shemaglè*), di cui i pastori erano parte.

27. «Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovavano tutti insieme nello stesso luogo. Venne all’improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte ga-

gliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi» (Atti II, 1-4). Oltre all'interpretazione biblica, va spiegato che, secondo alcune interpretazioni, gli apostoli potevano parlare lingue che non avevano studiato ("altre lingue", dice il passo delle Scritture appena citato), mentre secondo altre interpretazioni si tratta della lingua degli angeli. I Pentecostali Eritrei protagonisti di questa ricerca si allacciano a questa seconda interpretazione: la loro glossolalia è un insieme di parole, in realtà molto codificate e sempre simili, non appartenenti al tigrino né ad altra lingua. Sono suoni, che, dal loro punto di vista, possono essere interpretati o da alcuni profeti o dal fedele stesso in alcuni particolari momenti.

28. Da questo punto in poi si citano pezzi dello stesso discorso: la predicazione in tigrino è stata registrata da me e sbobinata con metodo trilineare da un traduttore professionista sotto la mia supervisione.

29. È importante sottolineare che rispetto ad una affermata tradizione pentecostale, presente in Africa soprattutto nell'Ovest, qui il demone non è responsabile della miseria materiale, ma solo del pensiero ossessivo su di esso.

30. Byron Good, nel suo ormai classico *Narrare la malattia*, nel momento in cui analizza la storia di Bryan paragona il momento della diagnosi al momento del discernimento del problema spirituale responsabile della malattia nel processo di guarigione dei Dinka del Sudan per come narrato dall'etnografia di Lienhardt. In questo affascinante parallelo, Good usa la spiegazione antropologica classica (ma mai banale) per cui il primo momento di gestione del male è quello di dargli un *nome*, che è anche il primo passo verso la guarigione. Vi è più di un parallelo con alcuni passaggi de *La fine del mondo* di Ernesto de Martino, per il quale uno dei meccanismi fondamentali di riportare il caos della natura entro l'ordine della culturale è proprio il meccanismo di dare *nomi* alle *cose*, attraverso cui si costruisce l'utilizzabilità del mondo culturale che fonda la domesticità e la possibilità di radicarsi in sicurezze culturali, sempre date e sempre oltrepassabili mediante il trascendimento.

31. Uso qui il termine "disagi", in traduzione di "malcontents", su suggerimento di Pino Schirripa che ha notato un riferimento implicito dei Comaroff al Freud dei "disagi della civiltà", il cui "disagi" è tradotto in inglese appunto con "malcontents".

32. Per il ruolo dell'occulto nelle migrazioni e le sue interpretazioni pentecostali si vedano: Van Dijk (2001, 2012) e Nymnjoh (2004, 2005).

33. In questo caso le pressioni dell'ordine sociale vengono intese come le spinte al consumo e al successo individuale nell'attuale configurazione economica globale.

34. Si tratta di tratti caratteristici di quella che viene solitamente chiamata "globalizzazione". Preferisco in realtà usare il termine "globalizzazione neoliberista" per aggiungere un aggettivo di specificazione che inquadra *una* particolare globalizzazione e non *la* globalizzazione, poiché diverse epoche storiche potrebbero essere definite in questo modo. Ciò che qui si intende è leggere il fenomeno del desiderio e dell'enfasi sul successo personale in una epoca particolare, in cui, seguendo Wacquant e Harvey (tra i più importanti analisti e critici del pensiero neo-liberista) vi è una riarticolazione dall'alto dei rapporti tra Mercato, Stato e Cittadinanza (Wacquant 2010; Harvey 2003; cfr. anche Ong 2006), che ha determinato tra le altre cose una sostanziale crisi dei meccanismi integrativi che avevano caratterizzato almeno parzialmente il capitalismo della fase cosiddetta fordista o fordista-keynesiana (Mezzadra 2001). Nel richiamo alla letteratura critica sul neo-liberismo non vi è qui certo l'intenzione di riassumere l'enorme dibattito scientifico, si vuole soltanto sottolineare come le forme di disuguaglianza economica e di spinta al consumo che emergono come variabili importanti del mio lavoro si situino all'interno di un determinato assetto economico globale che si caratterizza sicuramente per l'aumento delle disuguaglianze. Impossibile non tenere



conto, anche se in forma di implicita premessa, del ruolo dei cosiddetti “aggiustamenti strutturali” imposte dal FMI negli anni Ottanta, l’apertura dei mercati africani attualmente invasi da merci straniere, il forte legame tra sviluppo di un determinato assetto economico e l’aumento dei differenziali di reddito sia sull’asse della classe sia sull’asse geografico. David Harvey ha mostrato ad esempio come il divario tra il quinto della popolazione più ricca e il quinto della popolazione dei paesi più poveri fosse passato dal 30 a 1 del 1960 al 74 a 1 del 1997. O ancora che nel 1996 le 358 persone più ricche del mondo avesse un reddito pari al 45% della popolazione mondiale, cioè 2,3 miliardi di persone (Harvey 2001). I dati che oggi provengono da agenzie internazionali ed ONG (ad esempio Oxfam) mostrano continuamente l’inasprirsi di questo divario tra minoranze ricchissime, che accumulano sempre più capitali, ed enormi fasce della popolazione deprivate dell’accesso al reddito. Situare un’analisi della produzione culturale degli strati subalterni della popolazione mondiale senza innestarli all’interno di questo assetto mondiale neoliberista, fortemente caratterizzato dalla restaurazione di un potere politico ed economico sull’asse della classe e della provenienza geografica (con il ruolo conseguente della proibizione della mobilità in maniera unidirezionale), sarebbe una operazione destoricizzante e tutto sommato ambigua.

35. Per un classico sulle contraddizioni dell’arricchimento personale espresse nel linguaggio dell’occulto, si veda il classico di Edwin Ardener sul Nyongongo (1970).

36. In linea con questa prospettiva la riduzione delle cause della migrazione a mero istinto vitale di sopravvivenza contribuisca a quella visione vittimizzante dei migranti visti come soggetti da salvare e a cui tutto ciò che si offre, pur nella sua problematicità, viene in ogni caso inteso come migliore rispetto alle condizioni di partenza (cfr. Vacchiano 2005). Inoltre sembra essere tale visione semplificata della migrazione come mera fuga da miseria e violenza a rendere paradossalmente neglette le responsabilità occidentali di quella miseria e di quella violenza, dal colonialismo all’attuale destabilizzazione delle aree da parte delle multinazionali e dei loro interessi.

37. La vincita alla lotteria ne è un esempio classico.

38. Per la distinzione tra “aspettativa” e “speranza” si veda anche di Nunzio (2015).

39. L’impiegato preciso negli orari e diligente nel lavoro, si “aspetta” una promozione, perché all’interno del sistema di valori legato all’etica del lavoro la carriera è legata all’impegno.

40. È lo stesso de Martino, in *Morte e pianto rituale*, a declinare le sue nozioni nella direzione che se ne sta dando in questo lavoro: «anche determinate esperienze della vita associata, nella misura in cui riproducono il modello naturale della forza spietata che schiaccia, aprono il varco alla possibilità della crisi: si pensi al rapporto dello schiavo rispetto al padrone, o del prigioniero rispetto al nemico che dispone della sua vita, o anche a determinate esperienze-limite di sentirsi travolto da forze economiche o politiche operanti senza e contro di noi con la stessa estraneità e inesorabilità delle forze cieche della natura» (de Martino 2014 [1958]: 21-22).

41. Di fatto va qui specificata una particolarità: non si tratta di una crisi di un ethos che funzionava e non funziona più, ma della scoperta che quell’orizzonte nuovo in cui ci si vuole radicare non è alla portata del proprio agire. È dunque un radicamento che non avviene.

42. Mbembe usa l’espressione “leccare la vetrina”.

43. In de Martino il termine “esorcismo” è metaforico: l’autore specifica che tale esorcismo si compie a prescindere dalla tecnica esorcistica adottata (2002 [1977]: 219). Nel caso presentato l’esorcismo (non metaforico) è solo una parte della costruzione culturale che io interpreto come “tecnica esorcistica”.

44. I risvolti economici di filtraggio della manodopera in entrata connessa alla trasformazione del concetto di cittadinanza (Mezzadra 2001, cap. 3).

45. Il richiamo è qui alla più celebre “doppia assenza” (Sayad 2002).

46. Preceduto da Ardener (1970).



## Bibliografia

- Appadurai, A. 2014 (2013). *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano: Franco Angeli.
- Ardener, E. 1970. "Witchcraft, Economics and the continuity of belief", in *Witchcraft: confessions and accusations*, a cura di M. Douglas, pp. 141-160. London: Routledge.
- Balandier, G. 1978. "I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera", in *Storia delle religioni, vol. 19 (Colonialismo e neocolonialismo), tomo 2*, a cura di H.C. Puech, pp. 261-292, Roma-Bari: Laterza.
- Bellagamba, A. 2008. *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*. Bari: Roma-Laterza.
- Belloni, M. 2015. *Cosmologies of destinations. Roots and routes of Eritrean forced migration towards Europe*. Tesi di dottorato non pubblicata, Università degli Studi di Trento.
- Beneduce, R. 2002. *Trance e possessione in Africa: corpi, mimesi, storia*. Roma: Carocci.
- Chambers, I. 1986. *Popular culture. The metropolitan experience*. London: Meuthen & co.
- Coleman, S. 2002. The faith movement: A global religious culture?. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 3, 1: 3-19.
- Costantini, O. 2015. *Byesus sh'm. Il pentecostalismo eritreo ed etiopico a Roma: incertezza, politica, cittadinanza*. Tesi di dottorato non pubblicata, Sapienza Università di Roma.
- Costantini, O. 2016. «ByesusSh'm». Breaking with the National Past in Eritrean and Ethiopian Pentecostal Churches in Rome", in *Witchcraft, religion, medicine. Power and belief in the human destiny*, a cura di M. Pavanello, pp. 131-154, post faction by Birgit Meyer. London: Routledge.
- Costantini, O. 2018. "Il pentecostalismo in Etiopia ed Eritrea", in *Etnografie del Corno d'Africa e delle sue diaspore. Studi della Missione Etnologica Italiana in Tigray-Etiopia*, a cura di Schirripa, P. & A. Massa. Roma: Bulzoni (in corso di pubblicazione).
- Costantini, O. & A. Massa 2018. "Hope, forced migration, and desire of elsewhere in Eritrean diaspora films", in *Cine-Ethiopia. The history and politics of film in the Horn of Africa*, a cura di Thomas, M. V., Jedlowski, A. & A. Ashagrie, pp. 207-226. Chicago: Michigan State University Press.
- Csordas, T. 2012 (2002). "La retorica della trasformazione nel rituale di guarigione", in *Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, a cura di P. Schirripa, pp. 109-180. Roma: Cisu.
- Dayton, P. 1987. *Theological roots of Pentecostalism*. Hendrickson: Peabody.
- de Martino, E. 1991 (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri: Torino.
- de Martino, E. 1995. *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di M. Massenzio. Lecce: Argo.
- de Martino, E. 2002 (1977), *La fine del mondo. Contributi all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.

- de Martino, E. 2002 (1961). *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*. Milano: il Saggiatore.
- de Martino, E. 2008 (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- de Martino, E. 2014 (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Di Nunzio, M. 2015. "Embracing uncertainty. Young people on the move in Addis Ababa's inner city", in *Ethnographies of uncertainty in Africa*, a cura di Cooper, E. & D. Pratten, pp. 149-172. London: Palgrave Macmillan.
- Good, B. 2006 (1994). *Narrare la malattia. Lo sguardo Antropologico sul rapporto medico-paziente*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Graw, K. & S. Schielke 2013. "Introduction: reflections on migratory expectations in Africa and Beyond", in *The global horizon. Expectations of migration in Africa and Middle East*, a cura di Graw, K. & S. Schielke, pp. 7-22. Leuven: Leuven University Press.
- Harvey, D. 2007 (2005). *Breve storia del neoliberalismo*. Milano: il Saggiatore.
- Haustein, J. 2012, *Writing religious history. The historiography of Ethiopian Pentecostalism*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.
- Hepner, T. R. 2009. *Soldiers, martyrs, traitors, and exiles. Political conflict in Eritrea and the Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kibreab, G. 2009. Forced labour in Eritrea. *Journal of Modern African Studies*, 47, 1: 41-72.
- Lanternari, V. 2012 (1960), *I movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*. Roma: Editori Riuniti.
- Marshall-Fratani R. 2001. "Mediating the global and local in Nigerian Pentecostalism", in *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, a cura di Corten, A. & R. Marshall-Fratani, pp. 80-105. Bloomington: Indiana University Press.
- Massa, A. 2016. *Vivere l'incertezza confini eterogenei e mobilità plurime tra i rifugiati Eritrei e rimpatriati etiopi a Mekelle (Etiopia)*, tesi di dottorato non pubblicata, Università degli Studi di Bergamo.
- Mbembe, A., Comaroff, Je. & J. Weaver Shipley 2010. Africa in theory: A conversation between Jean Comaroff and Achille Mbembe. *Anthropological Quarterly*, 83, 3: 653-678.
- Mezzadra, S. 2001. *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona, Ombre Corte.
- Negash, T. & K. Tronvoll 2000. *Brothers at war. Making sense of the Eritrean-Ethiopian war*. Oxford: J. Currey.
- Nyamnjoh, F. B. 2004. Globalization, boundaries and livelihoods: Perspective on Africa. *Identity, Culture and Politics*, 5, 1-2: 37-60.
- Nyamnjoh, F. B. 2005. Images of Nyongo amongst Bamenda Grassfielders in Whiteman Kontri. *Citizenship Studies*, 9, 3: 241-269.
- Ong, A. 2006. *Neoliberalism as exception mutations in citizenship and sovereignty*. Durham-London: Duke University Press.
- Sayad, A. 2002 (1999). *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, prefazione di Pierre Bourdieu. Milano: Raffaello Cortina.
- Schirripa, P. 2012. "Salute e salvezza nei contesti pentecostali e carismatici", in

- Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, a cura di P. Schirripa, pp. 11-34. Roma: Cisu.
- Signorelli, A., 2006. *Migrazioni e incontri etnografici*. Sellerio: Palermo.
- Taussig, M. 2017 (1980). *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel "patto col diavolo"*. Roma: Derive & Approdi.
- Vacchiano, F. 2005. Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia. *Annuario di Antropologia*, 5 (rifugiati, a cura di Mauro Van Aken), pp. 85-110. Roma: Meltemi.
- Vacchiano, F. 2012. Giovani in movimento. Soggettività e aspirazioni globali a Sud del Mediterraneo. *Afriche e Orienti*, XIV, 3-4: 98-110.
- Vacchiano, F. 2014. Beyond borders and limits: Moroccan migrating adolescents between desire, vulnerability and risk. *Saúde e sociedade*, 23, 1: 17-29.
- Van Dijk, R. 2001. "Time and Transcultural technologies of the self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora", in *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, a cura di Corten, A. & R. Marshall-Fratani, pp. 216-234. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Van Dijk, R. 2012 (1997). "Dal campo all'inclusione: discorsi di trans-soggettività nella diaspora pentecostale ghanese", in *Terapie religiose. Neoliberismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, a cura di P. Schirripa, pp. 191-218. Roma: Cisu.
- Wacquant, L. 2010. La disciplina produttiva: fisionomia essenziale dello Stato neoliberale. *Aut aut*, 346: 10-51.

## Riassunto

*Questo lavoro analizza i molteplici aspetti di un esorcismo collettivo in una chiesa pentecostale di rifugiati Eritrei a Roma, in cui viene evocato un demone che li costringerebbe a pensare ossessivamente alla mancanza di lavoro, di sicurezze abitative e della possibilità di attraversare i confini. I rifugiati Eritrei, a causa del cosiddetto Sistema Dublino, si ritrovavano in Italia senza possibilità di raggiungere i paesi del Nord, dove poter realizzare un modello di vita immaginato prima della partenza e durante il viaggio. Il lavoro esplora la condizione storica degli Eritrei che, abbandonato il nazionalismo rivoluzionario eritreo, provano ad agganciarsi ad un nuovo orizzonte di aspettative, senza potersi completamente radicare a causa della posizione nella struttura sociale. Sospesi tra questi due orizzonti, la loro condizione appare come una “crisi della presenza” legata all’agire: da un lato, un orizzonte culturale, il nazionalismo rivoluzionario eritreo, in cui l’agire è orientato ad obiettivi che non si condividono più, mentre in diaspora si aderisce ad un modello di aspettative – basato sull’accesso ai consumi, il successo personale, un determinato concetto di diritto – del quale si condividono gli obiettivi tuttavia impossibili da raggiungere con il proprio agire, perché di mezzo vi è la struttura sociale, con i suoi rapporti di potere, le sue delimitazione dell’azione e soprattutto con la sua forte disegualianza nella distribuzione delle possibilità di accesso al reddito. In questo senso l’esorcismo pentecostale viene interpretato come un meccanismo di risoluzione simbolica di questa particolare crisi. L’analisi si inserirà in una cornice teorica che fa dialogare autori di scuole ed epoche diverse, quali Lanternari, de Martino, J. e Je. Comaroff, Mbembe. Parole chiave: pentecostalismo, Eritrea, esorcismo, crisi della presenza, confini.*

## Abstract

*This paper considers the role of Pentecostal Spirituality among contemporary Eritrean communities in Rome (Italy), taking as its case study the main Eritrean Pentecostal Church. The analysis centers upon a ritual of collective exorcism performed in the above mentioned church, which aims at casting out an evil spirit. This spirit blamed by Eritrean Refugees for their obsession with material problems, such as unemployment and safe housing, as well as with obstacles to their border crossing. Eritrean Refugees became stuck in Italy because of the so-called “Dublin System”, which did not allow them to move to Northern-European countries, where they had initially planned to realize the life pattern imagined before the departure and during the journey. The paper explores the peculiar position occupied by the contemporary Eritrean Diaspora: while disconnected from the political horizons of Eritrean revolutionary nationalism, they struggle to fit into global horizons of values and expectations because of their marginal structural position. Suspended between these two worlds, their condition evokes a “crisis of the presence”, irremediably linked to issues of agentivity: on the one hand, a cultural horizon – Eritrean revolutionary nationalism – within which action is oriented towards objectives they do not share anymore; on the other hand, new pattern of expectations in which the objectives are shared but at the same time are out of reach, due to their position within the*

*global order, which “structures” their capacity to act through laws, borders and power relationships. In this sense, Pentecostal exorcism is here understood as a form of symbolic redemption, whose effectiveness should be analyzed in the context of an existential crisis. The analysis is set against a theoretical backdrop provided by authors such as Lanternari, de Martino, John and Jean Comaroff, Ardener, Mbembe.*

*Key words:* Pentecostalism, Eritrea, Exorcism, Possession, Crisis of the presence, borders.



# La Caravane des Etudiants Mourides: une aventure ambiguë

*Virginia Napoli*

*Università degli Studi di Napoli « Federico II »*

L'Association des Étudiants Mourides, connue aujourd'hui sous le nom de Hizbut Tarqiyyah (Parti de l'élévation spirituelle), naît en 1975 au sein du campus de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD, Sénégal). Depuis 1980 elle joue un rôle important dans la confrérie de la Mouridiyyah, une des principales voies soufies implantées au Sénégal (Ibrahim 2003; Laborde 1995; Popovic 1996)<sup>1</sup>. Dans ce travail, j'ai l'intention de retracer l'histoire du mouvement et de mettre en exergue son « aventure ambiguë »<sup>2</sup>. J'ai connu l'Association lors d'une enquête de terrain (juillet 2017 – mai 2018) dans le cadre d'une étude ethnographique du Grand Magal, un imposant pèlerinage annuel de la confrérie qui attire chaque année presque trois millions de pèlerins dans la ville de Touba (Samb 1969; Coulon 1999)<sup>3</sup>. Les informations et descriptions rapportées ci-dessous sont le fruit d'observations réalisées principalement dans les villes de Touba, Dakar et Mbour où l'Association est implantée. J'ai eu recours à des informateurs de tous âges et de milieux sociaux disparates. J'ai rarement fait usage d'enregistrements audio et les entretiens ont été souvent réalisés de manière informelle. Ce choix est lié à deux facteurs : d'une part la forte hiérarchisation actuelle de l'Association dont les membres sont réticents à délivrer des informations aux « étrangers »; d'autre part mon statut de femme, non musulmane et occidentale dans un milieu à prévalence masculine. Les prises de contact et les rencontres avec les leaders du mouvement ont toujours nécessité la médiation d'un homme (ami ou connaissance), ce qui n'assurait pas la possibilité d'un entretien direct jusqu'au dernier moment. Le recours à des enregistrements audio ou la possibilité d'élaborer a priori une stratégie de communication étaient donc à exclure. Les documents d'archives et les articles de journal sont le résultat d'une recherche au sein des Archives Nationales de Dakar et de la bibliothèque de la mosquée de Touba.

## Le ré-enchantement du monde<sup>4</sup>

L'Association des Étudiants Mourides figure parmi les mouvements qui ont prôné une réislamisation du milieu universitaire pendant le mandat du président Léopold Sédar Senghor. En effet, depuis la décolonisation, le milieu intellectuel sénégalais est marqué par la coexistence de deux blocs culturels : l'élite formée à l'école de l'occident, qui trouve son paradigme dans la figure de Senghor avec sa politique culturelle philo-française, et la contre-élite des lettrés arabes (Fall 1993). Cette opposition dichotomique a fait que le monde universitaire était regardé avec une certaine suspicion par les milieux religieux. Dans les anciennes colonies françaises, l'éducation était le principal véhicule de l'assimilation politique et culturelle et avait créé une classe dirigeante qu'on a retrouvée aux commandes du Sénégal après l'indépendance. L'Université de Dakar, fondée en 1918 par l'administration coloniale, a été la première d'Afrique Subsaharienne. Juste après les indépendances, l'intérêt de maintenir la vocation fondamentalement laïque et apolitique de l'université est clarifié et réitéré dans l'article 6 du Décret n°68-860 du 24 juillet 1968 relatif aux associations d'étudiants de l'enseignement supérieur : « L'Union générale des étudiants de l'université ne peut être constituée que sous forme de fédération d'associations corporatives de facultés ou d'écoles légalement constituées. [...] Elle interdit toute activité contraire à sa vocation apolitique ainsi que toute prise de position en matière religieuse » (UCAD 1995; Ba 1995).

Malgré cela, dans les années 1970, le Parti Africain pour l'Indépendance (PAI), et en général les partis d'inspiration marxiste et d'extrême gauche, portent clandestinement un discours anti-impérialiste au sein du front universitaire. Ces mouvements, condamnés et réprimés par Senghor, continuent cependant de se référer aux modèles culturels et à la mythologie révolutionnaire occidentale.

*Il y a 40 ans, certaines recherches étaient biaisées par la référence à l'idéologie communiste. Les auteurs analysaient la confrérie sous l'angle des rapports de classe qui impliquaient l'exploitation des disciples par la hiérarchie maraboutique. Le discours laïc avait également de l'influence sur les recherches et la description des rapports sociaux dans la confrérie* (Docteur Cheikh Gueye, interview avec l'auteur, Dakar, 2017).

Le ferment culturel au sein de l'université, à cette époque, suivait des schémas idéologiques et comportementaux exigeant une occidentalisation de quiconque voulait revendiquer à juste titre son appartenance à la communauté intellectuelle sénégalaise. Dans ce pays à majorité musulmane, les signes visibles de l'affiliation religieuse étaient laissés en dehors de la vie du campus où il n'y avait pas d'espaces réservés à la prière. La revendication de l'appartenance identitaire à l'islam, qui se traduit par



la création d'associations étudiantes d'inspiration ouvertement religieuse, devient de plus en plus un moyen de réappropriation légale d'une culture et d'un espace propres au sein de l'institution. Dans le microcosme universitaire se déroulait la même lutte qui se jouait au sein de la société sénégalaise : une bataille pour la conquête d'une citoyenneté culturelle exclue par le modèle de citoyenneté nationale proposé par l'Etat naissant qui n'arrivait toujours pas à s'émanciper du « modèle français » et de ses revendications assimilatrices (Camara 2016; Goussault 1990). Le débat ne se limitait pas à l'opposition des deux blocs évoqués ci-dessus, élites pro-occidentales et lettrés arabes. La démocratisation progressive de l'accès à l'éducation élargit la question à de nouveaux acteurs qui se l'approprient en créant de nouvelles formes et réponses à la question de la citoyenneté culturelle.

### La naissance de DEM et l'évolution du mouvement

Le Dahira des Etudiants Mourides (DEM) naît dans le contexte culturel brièvement esquissé. Dans le cadre du campus universitaire, les associations à vocation confessionnelles, des années 1970 à nos jours, peuvent être classées en deux macro-groupes : les associations appartenant aux confréries et les associations d'inspiration musulmane, non-confrériques, qui se réfèrent principalement aux enseignements coraniques et aux *hadits* (Ba 2012). Les membres du premier groupe, y compris DEM, sont organisés principalement en *dahira* ou dans différentes confédérations de *dahira*. Nous pouvons définir comme telle « une organisation religieuse structurée à la fois comme un espace de communion dans la foi et comme un espace de solidarité socio-économique »<sup>5</sup> (Lanza 2013). Le phénomène de la naissance et du développement de ce type d'association au Sénégal est très complexe. Le mot *dahira* dérive de l'arabe et indique, dans sa référence matérielle directe, un cercle. Au sens figuré cela peut signifier un rassemblement de personnes qui se réunissent autour d'un but précis ou d'une inspiration commune. Dans le système des confréries on peut définir clairement cet organisme comme une association à caractère religieux qui réunit des réalités profondément différentes en termes de nature statutaire et de buts (Syll 2016). Au sein du système sénégalais figurent des *dahira* d'entreprise, de corporations ou liés à la manifestation particulière d'une confrérie. Le statut, la nature et le milieu de naissance d'une *dahira* déterminent également ses activités (enseignement du Coran, organisation d'événements, etc.) et sa position vis-à-vis de l'extérieur, à savoir l'Etat laïc et la société civile, et vis-à-vis de la confrérie à laquelle ses membres appartiennent. L'attention des chercheurs pour ces organismes se réfère en premier lieu à la confrérie mouride probablement car ses adeptes ont été parmi les premiers migrants en Europe à la fin des années 1980 (Bava 2004). Ainsi, au premier coup d'œil, ce type d'organisation semble ap-

partenir exclusivement à la confrérie mouride. En réalité il y a également des *dahira* au sein des autres confréries au Sénégal. Probablement l'impossibilité d'identifier un modèle unique de l'entité *dahira* est liée à la nature profondément diversifiée des associations qui se définissent comme tel et qui se sont multipliées au fil des années dans les différents milieux de la société sénégalaise. Le Dahira des Étudiants Mourides se constitue afin de diffuser la philosophie du fondateur de la confrérie, Cheikh Amadou Bamba<sup>6</sup>, dans le milieu universitaire. En 1977, les Étudiants organisent une journée au campus animée par des conférences, des séances de prière et un pavillon d'exposition (ils l'appelleront « Première journée culturelle dédiée à Cheikh Amadou Bamba »). L'exposition présente des « parcours » organisés dans les espaces universitaires : panneaux et matériel pédagogique complets, des photos, des commentaires et des écrits sur l'histoire de la Mouridiyyah et le message de son fondateur. Le campus devient aussi la base de départ de la Caravane des étudiants : les universitaires s'organisaient en groupes pour participer au Grand Magal de Touba, la célébration principale de la confrérie. La ville de Touba, fondée en 1888 par Cheikh Amadou Bamba, est actuellement la troisième ville la plus peuplée au Sénégal. La gestion et l'administration urbaines se sont concentrées de plus en plus entre les mains du califat, institution de droit coutumière devenue de facto une structure de pouvoir que Cheikh Gueye décrit comme « charismatique-administratif » (Gueye 2000). Touba est le cœur de la confrérie mouride : un réel « État dans l'État du Sénégal ». La participation des étudiants et la visibilité du groupe au Magal, par conséquent, leur permet de gagner en légitimité sur la scène sociale de la confrérie (Ross 2006). La nouveauté que les membres de la Caravane présentent au cours de leurs premières initiatives est le fait qu'ils se présentent principalement comme des intellectuels : un nouveau type de *talibé* (disciple mouride) qui, bien que formé à l'école occidentale, met sa connaissance au service de la confrérie. Ils se conçoivent comme une partie d'une élite chargée d'une mission pédagogique vers les masses populaires ignorant la doctrine mouride orthodoxe. Leur engagement se concrétise dans l'organisation, entre les années Soixante et Quatre-vingt, par des expositions pédagogiques sur la vie de Cheikh Amadou Bamba et par un travail colossal de vulgarisation et de traduction de l'arabe au français de ses œuvres. Depuis le début des années Quatre-vingt, le pavillon Est de la Grande Mosquée de Touba accueille chaque année une exposition, de plus en plus importante, sur le modèle de la première organisée au campus. « Les Grand Expositions sur le Mouridisme »<sup>7</sup>, sont devenue, au fil des années, une tradition qui fait partie des initiatives principales à l'occasion du Grand Magal.

*Actuellement dans la célébration du Grand Magal la dimension intellectuelle est très présente mais, si on veut en faire l'historique, on doit partir de la naissance du dahira des étudiants mourides qui a suscité cette tournure intellectuelle depuis les*

*années Soixante-dix/Quatre-vingt. C'est leur travail qui a permis une reconnaissance et une évolution de l'image des mourides dans l'espace publique* (Docteur Cheikh Gueye, interview avec l'auteur, Dakar, 2017).

Le soutien du troisième Calife général de l'époque a été décisif pour le succès et l'institutionnalisation progressive du Dahira des Étudiants. Cheikh Abdou Lahat Mbacké, en charge du califat de 1968 à 1989, se présente comme un modernisateur mais, en même temps, un défenseur de l'orthodoxie religieuse de la Mouridiyyah. La vente de tabac et d'alcool, les jeux de hasard, les boîtes de nuit furent interdites en 1980 sur décision du Calife. Sa gestion du territoire et des rapports avec l'Etat s'opposait nettement à l'approche de son prédécesseur, Serigne Falilou Mbacké, avec lequel Abdou Lahat était fortement en conflit (Diouf 2013). Il confie des responsabilités croissantes à ces étudiants qui réclament l'abandon des coutumes de l'Occident mais, en même temps, une utilisation de son potentiel et savoir technologique au service de la religion. Le Dahira devient la caisse de résonance du Calife qui le reconnaît comme principal interlocuteur dans l'organisation des événements de Touba et la gestion des œuvres liées à la valorisation des sites (Gueye 2002).

FIGURE 1

Couverture d'un document produit par l'Association des Etudiants en 1986 et déposé auprès de la bibliothèque de la mosquée de Touba (Photo de l'auteur)

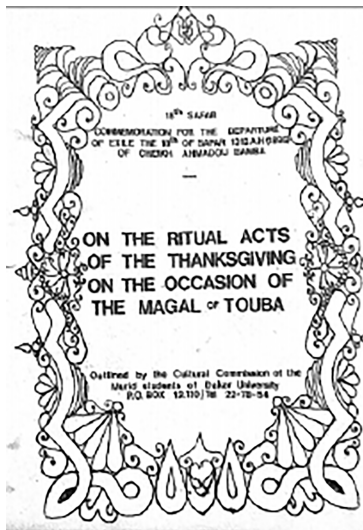


FIGURE 2

Couverture de la transcription et traduction du discours du Calife à l'occasion du Grand Magal 1987 produite par l'Association des Etudiants et déposée auprès de la bibliothèque de la mosquée de Touba (Photo de l'auteur)



FIGURE 3

Panneaux réalisés par l'Association des Etudiants près du site du Puits de la miséricorde (Aïnou Rahamati). La réfection du site de la source d'eau bénite à Touba fut confiée aux Etudiants en 1985 sur décision du Calife (Photo de l'auteur)



En 1980 les membres du Dahira sont estimés entre trois cents et quatre cents et augmentent progressivement (Bava 2017: 152). L'année suivante l'association ouvre son premier bureau extérieur aux murs universitaires dans le quartier SICAP à Dakar. Ce changement représente une tournure fondamentale dans l'aménagement et l'organisation. Le centre, indépendant du milieu universitaire, devient un moyen pour diversifier les activités du Dahira et recruter des membres appartenant à différentes catégories socio-professionnelles. En parlant de l'histoire du mouvement Serigne Atou Diagne, actuel leader et dirigeant, a déclaré que : « Jusqu'en 1981, le Dahira était un phénomène de civilisation. Maintenant, c'est devenu une œuvre de civilisation » (Quotidien Le Soleil). Donc le mouvement spontané d'un groupe étudiant commence à s'institutionnaliser et à avoir une structure et un programme plus formels. En 1992, Serigne Saliou Mbacké, successeur du troisième calife, octroie un terrain pour la construction du siège de DEM à Touba. Comme démonstration du changement fondamental de sa nature, le Dahira change son nom en Hizbut Tarqiyah (*Hizb al-tarqīya*). Les fondateurs rapportent que le nouveau nom a été choisi par le Calife, qui reconnaît leur importance croissante dans l'organisation du Grand Magal et dans la vulgarisation de la doctrine mouride. Tout en conservant le siège de Dakar, Touba devient le centre névralgique de l'association. Des cellules se propagent dans plusieurs pays africains (Mauritanie, Maroc, Mali, Côte-d'Ivoire, Burkina Faso, Afrique du Sud). Depuis le début des années 1990, sous l'influence de la vague de migration qui touche de nombreux Sénégalais mourides, des sous-bureaux de Hizbut-Tarqiyah sont implantés au Canada, aux États-Unis, en Chine, au Brésil et en Europe. Aujourd'hui, le siège de Touba est un grand complexe culturel, éducatif et socio-économique qui couvre sept hectares et qui a inauguré en 2007 un Institut International d'Etudes et de Recherches sur le Mouridisme (IIERM).

### Organisation interne

La difficulté de classification de l'entité « *dahira* » découle également du fait que certaines associations n'ont pas été définies comme telles à leur naissance mais *ex post* ou par convention. C'est le cas du Dahira des étudiants dont le régime statutaire fait encore l'objet de controverses. « Nous-même, on ne sait pas comment nous définir et nous n'avons jamais formalisé notre association comme *dahira*, à mon avis *Tarqiyah* (élévation) est le nom le plus approprié à exprimer ce qu'on fait » nous dit un jeune membre que nous rencontrons à l'intérieur des murs du complexe implanté à Touba qui s'étend maintenant sur un quartier entier. L'espace intérieur du *dahira* est séparé de l'extérieur par de hautes parois qui circonscrivent tout son périmètre. Selon Cheikh Gueye, la particularité du *dahira* des étudiants par rapport au reste

des associations qui gravitent autour de la confrérie se traduit également par le choix de construire leur propre centre à Touba (Gueye 2012). Dans le périmètre du siège de Touba, appelé par les Hizbut « Quartier général », sont concentrées des ressources financières considérables : les bureaux de la Direction, les cuisines énormes dédiés à la préparation du repas pour les pèlerins du Magal, l'école coranique et les studios de télévision de la chaîne privée Al-Mouridiyyah. En particulier cette dernière activité, inaugurée en décembre 2013, fait partie d'un cadre plus large, d'un projet de communication commencé dans les années '80 avec la création d'un centre de presse à Dakar, afin de diffuser les ouvrages traduits de Cheikh Amadou Bamba, un site internet de l'association et Radio Touba Hizbut Tarqiyyah.

L'installation de la Direction Générale à Touba remonte à 1995 quand la croissance exponentielle et l'extension des activités a nécessité une coordination centrale (Guèye 2002). L'organisation est structurée sur la base d'une sorte de modèle d'entreprise fortement hiérarchisée. C'est Serigne Atou Diagne qui est à la tête de la Direction Générale, un des fondateurs du mouvement dans les années du campus, qui est devenue désormais le visage du mouvement. Il est désigné comme Responsable Moral du Dahira. Malgré ce titre, en apparence informel, Diagne a un fort pouvoir charismatique et toutes initiatives et décisions doivent passer par son approbation. Il est assisté par un Secrétariat Permanent dirigé par des comités spécialisés dans des secteurs d'activités diverses : administratif, culturel, financier, social, technique. Les membres sont classés par fichiers informatiques et l'administration exerce un contrôle étroit sur ses membres et leurs activités. J'ai eu l'occasion de rencontrer plusieurs fois un membre qui est parmi les seuls à avoir osé dénoncer, entre les lignes, cette forte hiérarchisation :

*Quand j'entends des gens dire que nous sommes enfermés, je sais qu'ils ont raison. Cependant, cette fermeture était fonctionnelle, on a dû construire quelque chose de solide, une nouvelle réalité... nous avons fait comme la Chine avec le reste du monde. Aujourd'hui beaucoup de jeunes qui intègrent le Dahira prônent une ouverture mais parfois c'est n'est pas facile... les vieux, tu vois, sont toujours là avec leurs propres idées et on doit les respecter (interview avec l'auteur, Touba, 2017).*

Repérer des données sociologiques sur la composition et le nombre actuel des inscrits au Dahira est très compliqué à cause de l'inaccessibilité des dossiers internes et le manque de rapports officiels approuvés par la Direction Générale. L'organisation effective de l'association a été rendue publique pour la première fois lors de l'Assemblée Générale de 1996, tenue en vue de l'organisation du Grand Magal. J'ai rencontré les responsables de la cellule de Mbour, importante ville côtière situé dans la région de Thiès, et j'ai visité la cellule de Dakar. Aujourd'hui les Hizbut (c'est ainsi qu'on appelle les membres du Dahira) viennent de milieux et de couches sociales



très hétérogènes : ouvriers, marchands, employés, enseignants, cadres etc. L'accès n'est plus réservé aux étudiants ou ex-universitaires. Néanmoins la coordination de différentes cellules et les places de responsabilité sont souvent réservés à ceux qui ont un niveau de scolarisation moyen ou haut (Bac ou Université). L'âge et le niveau social des associés sont très disparates : les anciens membres se concentrent surtout dans la Direction Générale de Touba. Les Hizbut ont tendance à pousser leurs enfants, surtout les garçons, à fréquenter le Dahira très tôt et souvent leurs femmes s'y inscrivent après le mariage. La présence féminine est de toute façon minoritaire (à Mbour sur environ 180 inscrits à peine une trentaine sont des femmes). Il n'y a pas de femmes dans la Direction Générale et elles sont peu présentes, voire absente, sur la scène publique. Les inscrites au Dahira, souvent, s'organisent en sous-groupes qui gèrent la récolte de fonds ou les séances de prière/débat dans les sièges des cellules. Chaque fois que je me suis rendue dans une cellule ou à la Direction de Touba j'ai toujours eu comme interlocuteurs des hommes. Les entretiens avec les femmes ont été rares et toujours informels.

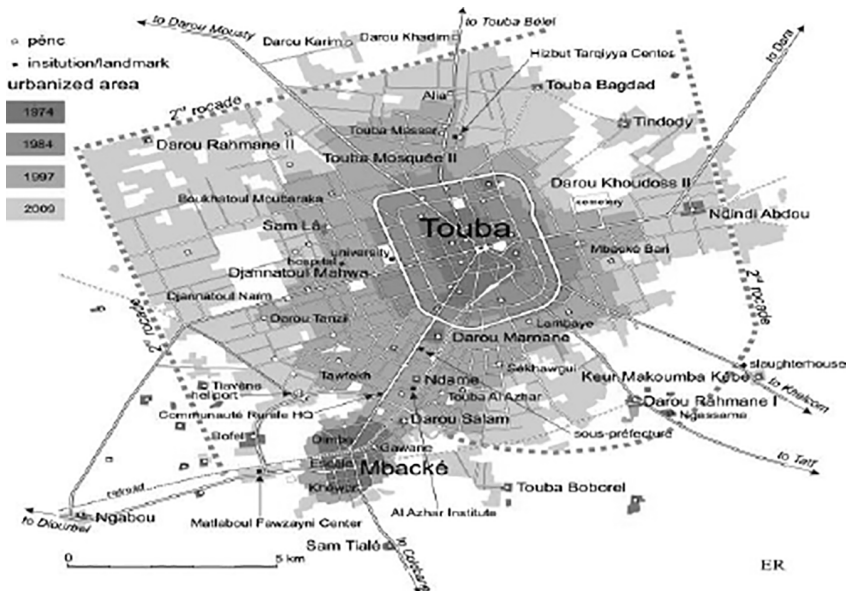
Au cours de l'année, des assemblées générales se tiennent à Touba périodiquement : la préparation du Grand Magal est la principale force motrice. Chaque cellule, y compris celles qui sont à l'étranger, verse annuellement une contribution fixe (*sas*), proportionnelle à ses propres ressources et au nombre de membres. Le Grand Patrimoine de l'association est constitué de tout ce qui est donné pour l'organisation du Grand Magal : préparation de l'exposition, repas offert aux millions de pèlerins, nécessités de base pour l'hospitalité. Le Petit Patrimoine, par contre, est la somme destinée à la gestion interne et à d'autres événements liés à la ville de Touba et aux célébrations de la confrérie. En 2017 le Grand Magal a été célébré le 8 novembre. Deux semaines avant, j'ai assisté à la dernière assemblée générale à Touba consacrée à la préparation du pèlerinage. Sur une centaine de participants, la plupart venaient de cellules éparpillées sur tout le territoire national. Ils avaient voyagé dans des conditions pénibles pour être présents à Touba et rentrer chez eux la nuit juste après la rencontre. J'étais parmi les femmes, peu nombreuses, qui avaient une place réservée au fond de la salle (ce qui rendait impossible de suivre tout le débat). La séance était dirigée par le Responsable Moral : chaque cellule a déclaré publiquement l'import de sa contribution et estimé les biens matériels apportés à Touba (nourriture, matériels sono, etc.) L'énorme contribution financière que le Dahira fournit chaque année à la ville sainte et les initiatives liées aux événements de la confrérie sont le résultat d'une auto-taxation de ses membres qui sont constamment sous pression (« faire ce qu'on ne peut pas » est l'un des mots d'ordre des étudiants mourides). Il faut préciser que cette pression du groupe sur les cellules et les individus est vécue positivement et dans une perspective d'appartenance.

Un jeune ingénieur chargé de la gestion des parcours des visiteurs et du projet du pavillon de l'exposition annuelle, m'a dit à la fin de l'assemblée :

FIGURE 4  
Pavillon en construction pour l'exposition du Grand Magal. Touba, octobre 2017  
(Photo de l'auteur)



FIGURE 5  
Carte de la ville de Touba et emplacement du siège du Hizbut Tarqiyyah (image disponible sur <https://ericrossacademic.wordpress.com/touba-more/>)





*Je suis vraiment fier de la contribution qu'on apporte chaque année. Une grande partie de la réussite du Grand Magal dépend de nous, le Calife compte sur nous. Je me rappelle qu'il y avait une année... le Comité d'Organisation du Magal institué par le Calife a demandé à Hizbut Tarqiyyah une partie du stock de poulets qu'on avait préparés pour les repas des pèlerins. Nous, on était prêt bien avant le Magal (interview avec l'auteur, Touba, 2017).*

### **Toubab ou extrémistes?**

Le Dahira des Etudiants Mourides est l'un des nombreux mouvements qui ont complètement révolutionné la présence et le poids du facteur religieux au sein de l'Université de Dakar à partir des années Soixante-dix. Pendant la même période, des associations étudiantes naissent et se développent dans d'autres pays. Ces jeunes, inspirés par l'expérience des Frères Musulmans en Egypte et par l'écho de la révolution de Khomeiny, proposent l'islam comme une possible « troisième voie » entre le modèle capitaliste et le socialisme. L'un des premiers membres du mouvement, rencontré au Quartier General de Touba, présente ainsi la situation :

*On était devenu presque des occidentaux dans notre accoutrement, nos habitudes, on avait oublié nos valeurs. Et cette prise de conscience on l'a eu à partir de l'université. Donc on a créé un cadre qui pouvait nous permettre de vivre nos valeurs, de prendre comme référence Cheikh Ahmadou Bamba. On a essayé de suivre ses enseignements (interview avec l'auteur, Touba, 2017).*

Les raisons qui ont attiré particulièrement mon attention sur ce mouvement sont liées à la perception d'une ambiguïté fondamentale dans l'image des étudiants mourides renvoyée par les acteurs présents dans le même contexte historique. Plusieurs mourides sénégalais, au cours d'un entretien ou de conversations informelles, ont défini les membres de Hizbut Tarqiyyah comme des *toubab*, des Occidentaux. Le paradoxe est que, pour un œil extérieur, les membres du Dahira peuvent facilement apparaître comme des extrémistes en raison de la stricte observation de certaines règles de comportement (éviter tout contact physique entre les hommes et les femmes qui n'ont pas de liens de sang, interdiction de fréquenter les clubs, discothèques, etc.) et dans l'accoutrement. En particulier, l'équipe d'une ONG italienne m'a récemment fait part de la préoccupation du Conseil d'Administration devant le refus d'un employé, appartenant au mouvement, de serrer la main aux femmes en signe de salutation. En réalité, ces choix ne sont pas un signe d'extrémisme mais sont plutôt dictés, selon la plupart de mes interlocuteurs, par la volonté de suivre à la lettre les prescriptions du Coran en gardant de comportements pudiques et discrets.

En ce qui concerne l'accoutrement, en outre, les membres de DEM sont identifiables par leur façon particulière de s'habiller. Ils portent souvent le *baay labat*, une longue tunique aux larges manches avec une ouverture brodée au cou, généralement en *bazin*, tissu particulièrement fin utilisé au Sénégal pour les tenues de cérémonies. Le nom de cet accoutrement provient directement de Serigne Abdou Lahat. Un informateur nous dit que, lors de sa succession, le troisième Calife général avait fait une mission de la diffusion de ce type de vêtements typiquement mouride. En se référant aux fondateurs du mouvement il nous dit :

*Quand ils étaient à l'université ils ont commencé donc à se faire distinguer à travers leur habillement. Ils ont commencé à porter le ndiakhass, comme les baay fall, ... les thiyas<sup>8</sup>... ils ont commencé à se raser. Et lorsqu'ils sont allés voir Serigne Abdou Lahat, ils lui ont expliqué que, pour se différencier des autres avec leur statut de mouride, ils ne portaient que ça désormais. Mais Serigne Abdou Lahat leur a dit qu'ils risquaient de se confondre aux danseurs et aux joueurs de tam-tam... Le thia-ya a toujours été un pantalon typique du Sénégal... pas islamique. Même les ceddo<sup>9</sup> le portaient (interview avec l'auteur, Touba, 2017).*

En langue wolof, le terme *baay* signifie littéralement « père ». *Baay labat* était le nom donné au sein de la confrérie à Serigne Abdou Lahat. Un membre du Dahira nous dit qu'à l'origine de cette tradition, il y a le fait que son prédécesseur Serigne Falilou Mbacké était affectueusement surnommé « grand-père »<sup>10</sup>. En faisant allusion à la gravité et au caractère de son successeur désigné, il avait l'habitude de dire aux fidèles de profiter de sa bienveillance (traditionnellement, les grands-parents sont plus indulgents envers les enfants) avant l'arrivée du père, l'autorité qui les aurait remis à leur place. D'où le surnom de Serigne Abdou Lahat et le nom de la tunique portée par les étudiants mourides associés à différents accessoires lors des cérémonies officielles : le *makhtoum*, sac en cuir carré porté autour du cou, la *kaala*, longue écharpe également utilisé pour ceindre les hanches pendant le travail manuel. En outre, les hommes portent généralement la tête rasée et la barbe courte, les femmes sont voilées. L'accoutrement choisi par les étudiants fait donc partie, depuis l'époque de l'université, d'une offensive culturelle, d'une résistance, qui était le moteur du mouvement à ses origines. « Nous apprendrons tout ce que l'école française enseigne mais, partout où nous apparaîtrons, tout le monde saura que Serigne Bamba est notre point de référence » a déclaré le Responsable Moral lors de l'assemblée générale du 11 mai 1996. Cependant, la conception élitiste du mouvement, marquée également par l'habillement, a créé une certaine distance entre les étudiants mourides et le reste des réalités (associations, *dabira*, etc.) liées plus ou moins étroitement à la Mouridiyyah. Un membre de Madjemahou Noreyni, un autre *dabira* né à l'université de Dakar, nous dit :

*Ce que je n'ai jamais aimé des Hizbut Tarqiyyah c'est que si tu ne t'habillais pas en baye labat ils ne te considéraient même pas. Ils utilisaient le mot « charrette »... lui, charrette-là... C'est-à-dire il n'est pas une voiture, il est lent, il est en train de badiner, il ne prend pas les choses au sérieux, comme si on n'était pas sur le même niveau d'engagement dans la diffusion de la religion (interview avec l'auteur, Dakar, 2017).*

Au cours de l'enquête de terrain, j'ai remarqué une autre caractéristique du style de communication et des comportements qui ont été codifiés par le Dahira des étudiants. Un membre que nous avons rencontré à Touba nous dit :

*Les fondateurs du mouvement en plus de s'habiller avec des accoutrements typiquement mourides, refusaient de manger à l'occidentale, en utilisant des couverts ou des tables. Ce refus s'est également traduit par des actions démonstratives dans les cantines de l'université ou dans les espaces publics... ils mangeaient assis au sol et avec la main, comme cela a toujours été fait traditionnellement au Sénégal (interview avec l'auteur, Touba, 2017).*

Je ne sais pas si cette déclaration correspond à la vérité mais elle reflète l'une des nombreuses constantes qui reviennent dans la plupart des témoignages et dans les affirmations des membres du Dahira, dont beaucoup, bien que citadins, rejettent souvent cette origine. Beaucoup de mes interlocuteurs se définissent comme des « villageois »<sup>12</sup>. Cette perspective se traduit souvent par la volonté, exprimée même par ceux qui ont une position socio-professionnelle moyenne/élevée, de se consacrer, après la retraite, à l'agriculture et de s'éloigner de la métropole. L'impression que j'ai eue souvent est qu'il s'agit d'une sorte d'hyper compensation : le mépris pour le milieu urbain représenterait, dans leur imaginaire, une sorte mise à l'abri de toute accusation d'occidentalisation. Dans ce cas pourquoi les étudiants mourides sont souvent qualifiés d'« occidentaux » par les autres adeptes de la confrérie ? Le terme *toubab* au Sénégal est utilisé pour désigner les occidentaux en général. Ce terme n'a pas nécessairement une valeur péjorative, comme cela est perçu par les étrangers. *Toubab*, dans le jargon, est également utilisé pour désigner des réalités, des attitudes et des habitudes qui rappellent une façon de faire « occidentale ». En ce sens, certains de mes informateurs ont attribué ce qualificatif aux membres de l'association des étudiants. « À l'époque on se disait que normalement quelqu'un qui est arrivé à l'université, s'est déjà trop « toubabisé ». Entre guillemets ils sont des occidentaux » (interview, Mbour, juillet 2017). Un Directeur d'école rencontré à Dakar, mouride mais pas Hizbut, résume l'ambiguïté de l'attitude générale envers l'ancien Dahira des Étudiant avec un seul commentaire : « La grande masse a toujours eu un genre de complexe par rapport aux intellectuels. Ils se disent... eux, de toute façon,

ils sont des toubabs ». La réalité est naturellement bien plus complexe : quand j'ai rencontré le Responsable de l'Institut International d'Etudes et de Recherches sur le Mouridisme, membre de la première heure, il a souligné plusieurs fois la nécessité d'effacer les croyances et les pratiques de beaucoup de fidèles qui gardent les traces « des anciennes superstitions et des mythes païens ». Le mouvement, qui a fait de la connaissance et de l'orthodoxie ses caractéristiques, porte dans son noyau la marque d'une certaine distance par rapport aux masses dans un pays où jusqu'à présent le taux d'analphabétisme est élevé (54,6% en 2013 selon l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie au Sénégal). Cette distance se redouble quand l'Association entre dans le contexte politique et religieux de la ville de Touba.

---

FIGURE 6

Membres du Hizbut Tarqiyyah avec des vêtements de mouride typiques (tunique *baay labat*). Lagune de la Somone. Sénégal 2017 (Photo de l'auteur)



## Problèmes de classification

Dans les années qui suivent son institutionnalisation et le détachement définitif du milieu universitaire en 1989, le Dahira Hizbut Tarqiyah se retrouve souvent dans l'œil de la tempête en raison de l'attitude particulière de ses affiliés envers les membres de la famille Mbacké. Un informateur mentionne de telles controverses en m'expliquant que : « Eux (les étudiants mourides) ils ne respectaient que le Calife général, les autres marabouts, les autres de la famille Mbacké<sup>13</sup>, ils ne les considéraient pas. Ce sont toutes ces questions qui ont causé de problèmes au Responsable Moral » (interview, Touba, octobre 2017). Les problèmes évoqués concernent le conflit qui a éclaté en 1997 entre Serigne Moustapha Saliou Mbacké, fils du cinquième Calife Général, et les Hizbut. Conflit qui a marqué la fin des années d'or du Dahira. Le débat est parti d'un désaccord sur la gestion de l'une des résidences de la famille Mbacké pendant l'organisation du Grand Magal. Mais selon la presse locale et les rumeurs, ce point de conflit n'est que le reflet de tensions plus profondes entre la famille du fondateur de la *tarîqa* et les anciens étudiants. De nombreux commentateurs de l'époque, à travers les médias, ont supposé que le problème fondamental du Dahira venait de leur ostentatoire reconnaissance de la seule autorité du Calife, en oubliant que le système confrérique est basé sur le pilier fondamental du pacte d'allégeance appelé *Dijébellou*. Il s'agit d'un rite qui formalise l'entrée dans la confrérie d'un *talibé* mouride. Quand il choisit son guide spirituel, son *marabout*<sup>14</sup>, le disciple se rend auprès de lui et dit les mots : « *Dijebbelnala sama mbop adduna à allakhera* » (je vous confie ma personne et mon âme ici-bas jusqu'à l'au-delà). L'acceptation par le marabout est explicitée dans la réponse : « *Nangulnala sa dijebbel* » (j'accepte ton serment). A partir de ce moment, le *talibé* s'engage à être fidèle aux directives de son guide sans possibilité de s'opposer et à servir inconditionnellement la confrérie, en vivant selon les préceptes de la religion. La relation entre le *marabout* et le *talibé* n'est pas unidirectionnelle. La contrepartie du travail et du soutien du disciple est la possibilité d'avoir une aide « mystique » (par des prières et une protection officinée par le marabout) et d'être guidé dans la formation spirituelle. En même temps, le guide spirituel peut intervenir de temps en temps par des contributions économiques ou des médiations quand l'un de ses *talibés* est en difficulté. Un jeune informateur nous donne un exemple, qui ne manque pas de simplifications, pour expliquer la logique sous-jacente :

*C'est comme le gouvernement : le ministère délègue aux régions des compétences et à leur tour les municipalités ont certaines fonctions. Si vous payez des impôts à la municipalité dans tous les cas, elles arrivent directement à l'État central. Quand vous prêtez serment, vous vous engagez à suivre le ndiguel<sup>15</sup> et, en*

retour, le marabout prie pour votre affiliation à Bamba (interview avec l'auteur, Mbour, 2017).

Dans la confrérie mouride, l'idée que la *baraka*<sup>16</sup> soit transmise par la lignée du sang a signifié que les membres de la famille Mbacké sont comptés, sans distinction d'aucune sorte, comme ayant une autorité spirituelle. La multiplication des successeurs du fondateur de la *tariqa* et les différentes attitudes et comportements dans un groupe si vaste, souvent au-delà du contrôle de l'autorité de Touba, a poussé plusieurs croyants, intellectuels pour la plupart, à contester le pouvoir charismatique qui leur est attribué seulement sur la base de la descendance. On peut souscrire d'une part l'idée de Dozon que les étudiants mourides font partie de ce groupe d'intellectuels organiques qui, à partir des années Soixante-dix, a participé à une « démocratisation » de la Mouridiyyah mais la question reste tout de même épineuse (Dozon 2010). Un jeune étudiant de l'UCAD résume la situation en observant: « Les Hizbut Tarqiyyah ont un peu la logique des Sunnites<sup>17</sup>, suivre seulement le Prophète... mais je pense que c'est une contrainte d'installer les valeurs de l'*Al-Sunnah* sur le mouridisme. Ce n'est pas compatible » (interview, Dakar, septembre 2017).

Fabienne Samson, spécialisée en anthropologie politique du religieux, a examiné les groupes néo-confrériques<sup>18</sup> nés en Afrique subsaharienne au cours des dernières décennies du XXe siècle. Certains de ces groupes rejettent l'idée controversée et simpliste d'Islam noir (Monteil 1964; Triaud 1997; Ross 1994)<sup>19</sup> en essayant de construire un « Islam africain » libéré de la connotation culturelle arabe tout en préservant la pureté du message du Coran (comme le groupe *Ançar Dine Haidara* au Mali) (Samson 2012; Kae 2017; Roy 2002). Ce n'est pas le cas des étudiants mourides qui, au contraire, évoquent dans leurs présupposés idéologiques l'archétype du lettré arabe en le combinant avec les connaissances acquises à l'école française. Ils disent s'inspirer de recommandations de Cheikh Amadou Bamba. Dans le dispositif pédagogique sur lequel est basée une grande partie de sa vision politique (Mbacké A.A. 2010), les sciences n'ont pas le même degré d'importance : les sciences religieuses (*sam'iyyāt ou shar'iyya*) sont supérieures aux *aqliyyāt*, les sciences fondées sur les lois ou l'utilisation de la raison. Celles-ci, bien que nécessaires, ont seulement une fonction auxiliaire, elles doivent être utilisées pour servir la communauté et la religion (Mbacké C.A.B 2017; Babou 2011). « La confrérie n'a jamais rejeté la possibilité de dialoguer avec l'occident. Cheikh Amadou Bamba, lui-même, a inscrit son frère à l'école pour qu'il puisse développer des compétences utiles à la Mouridiyyah » (Gueye interview, Dakar, 2017). Ainsi selon ces présupposés, en milieu mouride, la formation et l'acquisition de connaissances techniques peut bien être combinée avec le maintien de l'identité musulmane, même si acquises dans une institution séculaire telle

que l'université française. Du moins théoriquement. Cependant, comme dans les composés chimiques, l'introduction d'un nouvel élément parfois modifie la structure globale de la solution. La mise en place d'un modèle pédagogique différent et la fréquentation de milieux qui ne sont pas directement liés à l'espace religieux a, en quelque sorte, influencé la manière de vivre l'Islam des nouvelles générations. Dans son étude du mouvement Moustarchidine, Samson souligne que dans de nombreux pays d'Afrique subsaharienne la configuration politique et sociale qui a suivi les indépendances est associée à un processus de réislamisation de la société en faveur d'une nouvelle forme de bien-être et d'égalitarisme (Samson 2012). Bien que le macro-groupe qui inclut la définition des mouvements néo-confrériques puisse bien comprendre le Dahira des Etudiants Mourides, sa structure et son système idéologique ont des caractères originaux qui ne permettent pas un encadrement exact dans le système confrérique ou néo-confrérique. Fabienne Samson tient fermement l'hypothèse critique qui découle de la nature provisoire de toute classification et souligne à plusieurs reprises que ces groupes sont différents les uns des autres dans la structure, l'action et l'idéologie générale. Cependant il y a une observation significative dans le système présenté par les auteurs qui se sont occupés du phénomène et qui concerne notre sujet : l'une des conséquences du projet de société égalitaire commun aux mouvements néo-confrériques est l'opposition (explicite ou non) aux hiérarchies qui sont à la base des confréries religieuses. « Actuellement, les intellectuels 'arabisants' se retrouvent dans de nombreux pays en concurrence directe avec les guides confrériques, cherchant leur légitimité dans leur connaissance plutôt que dans les hiérarchies traditionnelles » (Samson 2012). L'individualisme et le changement progressif des modes de vie, qui dans le contexte urbain sont de moins en moins communautaristes, caractérisent le dispositif pédagogique occidental. Ces présupposés ne peuvent pas faire partie d'un système fortement hiérarchisé comme celui des confréries fondées principalement sur la relation entre le *cheikh* (guide spirituel) et les *talibés* (disciples). Avec la multiplication des descendants des pères fondateurs des *turuq* (confréries), ces relations se compliquent davantage. Le contraste entre les clans au pouvoir à Touba et les Hizbut Tarqiyyah constitue une illustration de ce phénomène.

## Conclusions

Au cours de mon travail de terrain j'ai rencontré des difficultés pour retracer une image globale et cohérente du phénomène des Étudiants Mourides, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du milieu confrérique. À partir de ses origines, le mouvement des étudiants propose un changement : le « re-



tour aux coutumes des pères » combiné à plusieurs éléments de la modernité. L'utilisation des nouvelles technologies au service de la religion fait irruption à l'intérieur des murs de l'université et arrive jusqu'à Touba. En retraçant l'histoire du mouvement à travers le vécu de mes informateurs et l'observation des dynamiques internes à l'Association j'ai remarqué que, au fil des années, ses membres ont essayé de bâtir une identité capable d'élargir sa base consensuelle et de l'affranchir du milieu universitaire, tout en prenant contact avec les centres de pouvoir de Touba. À l'origine les étudiants mourides ont justifié leur élitisme se revendiquant de l'archétype du lettré arabe. Dans le temps, d'autres éléments entrent en jeu : la revendication (souvent fictive) d'origines rurales, le refus de certaines dynamiques sociales etc. Bien qu'ils appellent à une « tradition des pères » qui puisse légitimer le mouvement dans le sillage de la continuité sociale, la combinaison de plusieurs identités, parfois contradictoires, donne vie à une véritable « tradition inventée » (Hobsbawm & Ranger 1994) par l'Association. Khadim Mbacké, chercheur de l'IFAN et descendants du clan de la ville sainte des mourides a commenté : « Si le Hizbut Tarqiyyah n'a pas réussi au niveau de Touba c'est qu'ils n'ont pas bien compris les enjeux liés à la tradition, ils ne sont pas nés là, ils ont adhéré, mais n'ont pas une conception du religieux adaptée à la tradition, eux sortent de l'université » (Bava 2017: 155).

La difficulté de positionner Hizbut Tarqiyyah au sein de la confrérie et du milieu universitaire qui ont vu sa naissance dérive de ce caractère « à la fois traditionaliste et modernistes, cette ambiguïté » des innovations conçues par la société colonisée (Balandier 2001:78). La parabole des étudiantes mouride incarne le bricolage identitaire qui naît, dans toute société, de la dialectique permanente entre tradition et changement (Balandier 1968) et qui peut parfois créer un « court-circuit culturel ». Le même court-circuit que pressent le père de Samba Diallo, le protagoniste de *L'aventure ambiguë* en s'interrogeant sur l'opportunité pour son peuple de s'ouvrir à l'éducation française: « Si je leur dit d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais, apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? » (Kane 1968).

## Notes

1. La Tijaniyya, originaire du Maroc, et la Al Kadiria, née à Baghdâd, sont avec la Mouridiyyah les trois principales voies soufies actuellement présentes au Sénégal, auxquelles s'ajoute la confrérie Layenne fondée au Sénégal par Seydina Limamou Laye au XIX siècle.

2. Le lecteur qui connaît la littérature de l'Afrique subsaharienne aura sûrement saisi la référence au roman de Cheikh Amidou Kane. *L'aventure ambiguë* (1962) raconte l'hi-



stoire de Samba Diallo, un jeune sénégalais dramatiquement déchiré entre son éducation musulmane, ses études de philosophie à Paris et la micro-culture millénaire de son village d'origine.

3. Le terme *magal* est une construction sémantique : en langue wolof *mag* peut avoir valeur d'adjectif ou de verbe. Dans son sens adjectival, il signifie « grand » ou « vieux ». En tant que verbe, il peut être traduit par « grandir » ou « vieillir ». Dans le cas de la célébration mouride il assume le sens d'« anniversaire » ou de « récurrence » et, par glissement, celui de « célébration ». Le 18 *safar* (neuvième mois du calendrier musulman) de chaque année, le Grand Magal commémore officiellement l'exil au Gabon du fondateur de la confrérie, Cheikh Amadou Bamba Mbacké.

4. L'expression, reprise par le sociologue Michael Maffesoli en 2007 dans son analyse de l'éthique sociale post-moderne, avait déjà été utilisée au début des années Quatre-vingt-dix pour nommer la nouvelle diffusion des idéologies religieuses dans les pays en voie de développement et en opposition au concept de « désenchantement du monde » théorisé par Max Weber en 1917.

5. Traduit de l'italien par l'auteur.

6. Cheikh Amadou Bamba Mbacké, naît à Khouro Mbacké au début des années 1850. Il appartenait au clan des Mbacké, famille de notables originaire du Fouta-Toro.

7. Les « Grandes expositions sur le mouridisme » sont amplement documentées et diffusées sur les réseaux sociaux et les chaînes en ligne chaque année.

8. En langue wolof, le *thiaya* est un pantalon large, bouffant, avec une fourche très basse. *Ndiakbass* est un type de tissu multicolore fabriqué en assemblant des morceaux de morceaux d'étoffes différentes. Ce tissu est typiquement associé à la confrérie mouride, en particulier un sous-groupe interne (*Baay Fall*). L'informateur, en faisant involontairement une métonymie, se réfère aux deux choses (pantalon et tissu) comme si elles étaient indistinctes.

9. En langue peul, le mot *ceddo* signifie homme fort ou homme puissant. Le terme désigne, bien qu'avec des variations par rapport au contexte, l'aristocratie guerrière rurale présente dans le royaume de Cayor (1549-1879). Dans l'imaginaire populaire contemporain, l'archétype péjoratif du *ceddo* incarne un guerrier réfractaire à la colonisation et à l'islamisation, violent et dédié aux raids et aux guerres.

10. En Afrique subsaharienne l'appellation « grand-père » ou « vieux » (vieux) sont des signes de respect, la vieillesse étant associée à la sagesse.

11. Lui, c'est une charrette, en wolof.

12. Littéralement « gens du village ». Dans le jargon des milieux urbains du Sénégal, le terme est souvent utilisé aussi dans un sens négatif impliquant que ceux qui viennent d'un petit village sont nécessairement peu éduqués, vulgaires, grossiers.

13. En effet les Mbacké ne sont pas une famille mais plutôt un clan. Mon informateur utilise le terme « famille » en voulant identifier les membres du clan maraboutique de Touba.

14. Généralement le choix tombe sur une personne qui a déjà été la guide spirituel du père ou d'un parent du disciple. Au cours des dernières années, étant donné la différenciation progressive des modes de vie et l'ouverture aux contextes urbains, le choix de la confrérie n'est pas liée forcément à la tradition familiale. Les critères de sélection du guide peuvent donc être variables.

15. *Ndiguél*, en langue wolof, désigne une prescription ou un ordre, au sens large, que le guide spirituel donne au disciple. Il peut s'agir d'une demande concernant les aspects les plus variés de la vie pratique, spirituelle ou même privée des *talibés* (des contributions en main-d'œuvre pour la construction d'édifices sacrés jusqu'aux lignes directrices électro-rales).

16. *Baraka*, de l'arabe, signifie littéralement « l'abondance d'Allah ». Dans un sens métaphorique, cela signifie non pas la richesse matérielle mais la bénédiction. Une personne qui a la *baraka* est une personne bénie, chère à Allah.

17. Notre informateur se réfère aux groupes *Al-Sunnah*, également appelés *ibadou* au Sénégal.

18. Le terme « néo-confrérique » est utilisé pour la première fois par Roy (2002) pour désigner les groupes soufis qui recrutent leurs adeptes selon des formes plus propres à la modernité (individualisme et globalisation) et sans nécessairement les faire passer par une initiation comme dans le cas des confréries « classiques ».

19. Cette vision de la pratique musulmane en Afrique subsaharienne en tant que version édulcorée et syncrétique, et donc moins offensive, de la religion islamique, trouvera sa justification théorique dans l'œuvre de l'orientaliste français Vincent Monteil, *L'Islam noir* (1964). D'après l'auteur, l'Islam en Afrique ne se définit que par rapport à l'animisme. Bien que cette théorie ait été rejetée en bloc par les intellectuels musulmans et réfutée par les études actuelles qualifiées d'afrocentristes ou diopiste dans la littérature francophone, la notion d'Islam noir est encore utilisée dans la classification des groupes du continent.

## Bibliographie

- Ba, M.-P. 1995. Dhaaira des étudiants mourides. *Quotidien Le soleil*, 7 août : 15.
- Ba, M.-P. 2012. La diversité du fondamentalisme sénégalais. *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 : 575-602.
- Babou, C. A. 2011. *Le jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*. Paris : Khartala.
- Balandier, G. 1968. Tradition et continuité. *Cahiers internationaux de sociologie*, 44 : 1-12.
- Balandier, G. 2001 (1951). La Situation Coloniale: Approche Théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 110, 1 : 9-29.
- Bava, S. 2004. Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme. *Les Annales de la recherche urbaine*, 96: 135-143.
- Bava, S. 2017. *Routes migratoires et itinéraires religieux des Sénégalais mourides entre Touba et Marseille*. Paris : Editions Panafrika.
- Camara, E. M. 2016. *L'Islam dans l'espace universitaire au Sénégal: le cas de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)*. Dakar : CODESRIA.
- Coulon, C. 1999. The Grand Magal in Touba: a religious festival of the mouride brotherhood of Senegal. *African Affairs*, 98: 195-210.
- Diouf, M. 2013. *Tolerance, Democracy and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press.
- Dozon, J.-P. 2010. Ceci n'est pas une confrérie. *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200 : 857-879.
- Fall, M. 1993. "Les arabisants au Sénégal. Contre-élite ou courtiers?", in *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, éd. par R. Otayek, pp. 197-212. Paris : Paris-Talence.
- Goussault, Y. 1990. Les frontières contestées du politique et du religieux dans le Tiers-Monde. *Tiers-Monde*, 123 : 485-497.
- Guèye, C. 2000. Le paradoxe de Touba: une ville produite par des ruraux. *Bulletin de l'APAD*, 19 [https://journals.openedition.org/apad/426]

- Guèye, C. 2002. *Touba. La capitale des Mourides*. Paris : Karthala.
- Guèye, C. 2002. *Enjeux et rôle des NTIC dans les mutations urbaines: Le cas de Touba*. Genève : UNRISD.
- Hobsbawm, E. J. & T. Ranger (éds.) 1994 (1983). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Ibrahim, A. 2003. *Le soufisme en Afrique*. Beyrouth : Al-Bîrunî.
- Kae, A. 2017. "Dal 'grande jihad' alla riforma sociale dei letterati islamici: le dinamiche religiose nel mondo accademico in Senegal", dans *Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, éd. A. Piga, pp. 147-164. Serravalle: AIEP.
- Kane, C. A. 2011 (1962). *L'aventure ambiguë*. Paris : Éd. 10/18.
- Laborde, C. 1995. *La Confrérie layenne et les Lébou du Sénégal. Islam et culture traditionnelle en Afrique*. Bordeaux : Centre d'Étude d'Afrique Noire-Institut d'Études Politiques.
- Lanza, N. 2013. "La Tijaniyya in Sénégal. Il ruolo delle dahira d'impresa nello sviluppo del pellegrinaggio a Fès", dans *Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, éd. A. Piga, pp. 131-146. Serravalle: AIEP.
- Mbacké, A. A. 2010. *Khidma. la vision politique de Cheikh Ahmadou Bamba: essai sur les relations entre les mourides et le pouvoir politique au Sénégal*. Dakar : Projet Majalis.
- Mbacké, C. A. B. 2017 (1888). *Raw Du-r Rayâhîn*. Touba : LEM.
- Monteil, V. 1964. *L'Islam noir*. Paris : Édition du Seuil.
- Popovic, A & G. Veinstein 1996. *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris : Fayard.
- Roy, O. 2002. *L'Islam mondialisé*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ross, E. 1994. Africa in Islam: What the Afrocentric perspective can contribute to the study of Islam. *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, 11, 2: 1-36.
- Ross, E. 2006. *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Samb, A. 1969. Touba et son magal, *Bulletin IFAN*, série B, 31, 3 : 733-753.
- Samson, F. 2012. Les classifications en islam. *Cahiers d'études africaines*, 206-207 : 329-349.
- Syll, K. 2016. *Histoire générale des dahiras chez les Mourides*. Touba : Minane.
- Triaud, J. L. & D. Robinson 1997. *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. Paris : Karthala.

## Résumé

*La Mouridiyyah est une confrérie soufie musulmane fondée à la fin du XIXe siècle au Sénégal. Elle compte actuellement des millions d'affiliés dans le monde. Touba, sa ville sainte, est la destination d'un pèlerinage annuel qui implique environ 4 millions de personnes. L'appartenance à la confrérie est une marque identitaire forte pour les fidèles : d'abord dans les pratiques de la religion musulmane mais, surtout après les Indépendances, dans la revendication de leur affiliation nationale et africaine. Cet article vise à retracer l'histoire de l'Association des Etudiants Mourides. Maintenant connue sous le nom de Hizbut Tarqiyyah (Parti de l'élévation spirituelle), elle est née à Dakar en 1975 dans le campus de l'Université Cheikh Anta Diop (UCAD). Dans la foulée des différentes formes d'association néo-confrériques (Samson 2012), les étudiants mourides deviennent l'emblème de la revendication d'un concept alternatif au modèle français de la citoyenneté culturelle. En déclinant l'archétype du lettré arabe selon une vision plus contemporaine et en exploitant les nouvelles technologies afin de vulgariser et diffuser les valeurs de la confrérie, l'association est devenue en quelques décennies l'un des principaux acteurs de la confrérie en milieu urbain et rural au Sénégal et parmi les migrants de la diaspora.*

**Mots-clés:** Mouridiyyah, Etudiants Mourides, Touba, Sénégal.

## Abstract

*The Mouridiyyah is a Muslim Sufi confraternity founded in Senegal (Western Africa) in the late 19th century. Currently, the order counts more than 9 million affiliates in all over the world. Touba, its Holy City, is the centre of an annual pilgrimage involving about 4 million people. Being a Murid is a strong identity reveals in two different marks: at first, in the way of living and practicing Islam and, in addition, in the strong claim of national and African pride, particularly after the Independencies. This paper retraces the history and main characteristics of the Murid Students' Association, nowadays known as Hizbut Tarqiyyah (Party of spiritual elevation). The organisation was born at the University Cheikh Anta Diop of Dakar in 1975 on the heels of the various forms of neo-confreric associations (Samson 2012). In a few decades it became the emblem of an alternative concept to the French model of cultural citizenship. Declining the archetypal of the Arab intellectual in a modern way and using new technologies in order to popularize and disseminate the values of the brotherhood, the Association has become one of the main actors of the confraternity in urban and rural environment in Senegal and among migrants of the diaspora.*

**Key words:** Mouridiyyah, Murid Students, Touba, Senegal.

# Pour une morphologie des prophétismes entre Europe et Afrique<sup>1</sup>

*Valerio Petrarca*

*Università di Napoli « Federico II »*

## **Au nom du prophète**

Bien qu'abondante, la littérature dédiée aux prophétismes, à ceux de l'Afrique contemporaine notamment, en a négligé quelques aspects peut-être importants, comme par exemple celui du « style » de la prédication, le fait que les prophètes prêchent dans un contexte rituel où geste et parole font un. Les grands thèmes de discussion sur les prophétismes remontent très loin dans le domaine historique, s'appuyant, et pour cause, sur une documentation riche en discours écrits mais pauvre en ce qui concerne la gestuelle des actions rituelles. Les apports de l'anthropologie visuelle soulignent l'importance du corps dans la scène rituelle, mais sa sous-évaluation persiste dans le débat concernant aussi bien les prophétismes du passé que ceux d'aujourd'hui. Recueillant des suggestions venant de l'œuvre de Marcel Jousse, je me propose au cours de ce travail de relier peu à peu le style de communication du prophète au problème de son consensus social ; et pour souligner l'importance de ce lien je me servirai de la scène africaine contemporaine. Mais j'essaierai aussi de montrer qu'il s'agit d'une composante fondamentale pour l'étude de tout prophétisme, car ce lien permet d'aborder concrètement la question du « charisme », notion fondamentale mais fuyante.

Pendant vingt-cinq siècles ou plus, les prophètes accompagnent l'histoire de la civilisation occidentale, de sa gestation à son expansion. Je ne m'arrêterai pas sur l'étymologie de ce mot, pour questionner avant tout sa fortune en tant que problème de l'histoire et de l'ethnologie. Même si pour l'instant nous voulions nous abstraire du fait capital de la traduction d'Alexandrie, qui fixe la correspondance entre l'hébreu *nabi* et *nibba'* et le grec *prophètès* et *prophèteuô*, et nous référer au modèle hébraïque, nous

y retrouverions déjà presque toute la surabondance de figures différentes nommées par un seul mot ou presque. Il y a les prophètes qui ne parlent pas bien, mais qui font des miracles, comme Moïse, et ceux qui, c'est le cas de son frère Aaron, se limitent à prêter leur voix non inspirée aux prophètes inspirés<sup>2</sup>. Il y a des prophètes qui parlent du passé, d'autres du futur<sup>4</sup>, ceux qui se spécialisent dans l'écriture, comme Jérémie<sup>5</sup>, et ceux qui n'écrivent jamais, comme Nathan, Élie, Élisée<sup>6</sup>. De plus, nous trouvons déjà dans l'Ancien Testament, sur le plan du dynamisme historique venant d'une tradition religieuse non missionnaire, des problèmes qui se reproduiront sur le plan synchronique des contacts sociaux venant de l'action missionnaire chrétienne. Dans le premier livre de Samuel, par exemple, nous lisons déjà : « Autrefois en Israël, voici ce qu'on disait en allant consulter Dieu : 'Allons donc chez le voyant', car au lieu de 'prophète' comme aujourd'hui on disait autrefois 'voyant' » (1 Sam. 9, 9)<sup>7</sup>.

Qui plus est, les spécialistes d'aujourd'hui considèrent comme appartenant à la tradition prophétique même ceux qui s'expriment indépendamment du religieux, dans l'autonomie de la philosophie, de la littérature, de l'art ou de la politique. Claudel, lui déjà, considérait comme prophètes Balzac, Hugo, Darwin, Marx et autres célébrités (Barnay 2012 : 305). Marc Chagall, pour sa part, a écrit dans ses mémoires, devenues publiques en octobre 2014, que Kafka était « le successeur direct de Jérémie et d'Ezéchiel » (Chagall 2014 : 27<sup>8</sup>) et on peut penser que lui aussi était un peintre-prophète.

La géographie et l'histoire des figures prophétiques nous prouvent à elles seules que ces figures ont été capables de véhiculer, sous un dénominateur commun aspirant à la permanence, des expériences tout à fait spécifiques et variées par rapport aux temps et aux lieux. Alors les manifestations prophétiques particulières, que les chercheurs étudient selon leurs préférences chronologiques et géographiques, contribuent toutes, en tant que variantes d'une idée commune, à mieux définir les constellations du prophétisme. Dans cette perspective, qui résume le défi de la collaboration entre historiens et ethnologues, voici quelques considérations concernant les caractères des prophètes de l'Afrique noire.

### **Prophètes de l'Afrique noire**

Dès que les Européens parviennent sur les côtes de l'Afrique au sud du Sahara, avec leurs croix, leurs bibles, leurs marchandises et leurs canons, surgissent les prophètes noirs. Lesquels arrachent les symboles de la Bible des mains des missionnaires et, séduits justement par ses prophètes, ils s'approprient leurs noms et leurs destinées, devenant les témoins les plus créatifs de cette histoire des contacts Europe-Afrique. Ils nous transmet-

tent des images en même temps familières et étrangères, qui synthétisent le problème de l'altérité dans l'histoire et l'ethnologie. Réussir à dégager des traits communs dans la grande variété des expressions prophétiques africaines, en clarifier certaines spécificités, nous aidera à reconsidérer la riche documentation dont on dispose désormais et à proposer des comparaisons dans la vastité de l'histoire et de la géographie des prophétismes. Les prophètes africains sont-ils le résultat d'une résistance de fond des religions d'origine locale face aux prosélytismes chrétiens, ou s'inscrivent-ils pleinement dans la longue histoire de la diffusion du christianisme ? Puisque le prophétisme se présente comme une expérience éminemment individuelle, mais aussi comme la répétition d'un modèle standard, il contient en lui-même le secret de sa longue durée et en est le témoin privilégié. Procédant seulement par sondage, je me propose ici de dégager, à titre d'exemples, quelques-uns des traits que l'on pourrait éventuellement appliquer et utiliser dans une étude plus large des prophétismes, où se rencontreraient les regards de l'historien et de l'ethnologue.

Les deux caractères communs à presque tous les prophètes africains que nous connaissons sont les suivants : ce sont tous des prophètes anti-sorciers et ce sont tous des prophètes qui ont exprimé leurs messages en tablant exclusivement sur leur voix et sur leurs actions rituelles, pas sur l'écriture, comme j'en parlerai moins brièvement par la suite. Les chercheurs ont bien noté ces aspects au cas par cas, mais peut-être n'avons-nous pas suffisamment réfléchi en ce qui concerne ces deux généralités et leur liaison ?

Ils ont combattu les fétiches et les sorciers, par exemple : Kimpa Vita, dite Dona Béatrice, prophétesse congolaise habitée par saint Antoine de Padoue, mise à mort en 1706 ; Simon Kimbangu, visité par le Christ, dans la même région deux siècles après ; William Wade Harris, visité par l'archange Gabriel au Libéria, qui a sillonné la Côte d'Ivoire, le Ghana et la Sierra Leone, toujours au début du XX<sup>e</sup> siècle ; Isaiah Shembe, visité par Dieu en Afrique du Sud, à la même époque ; et encore Alice Auma, animée par un esprit chrétien (Lakwena), en Ouganda, il y a quelques décennies, elle qui était la fille d'un prophète qui avait été élevé au ciel en présence de Dieu. On pourrait multiplier les exemples à l'infini<sup>9</sup>. J'ai choisi ceux ci-dessus parce qu'ils suffisent à exemplifier la diffusion continentale des constantes prophétiques concernant le combat contre les fétiches, les sorciers ou les diables, et parce qu'ils constituent un premier échantillon de l'éventail de cette constante anti-sorciers dans la mise en forme symbolique de combats sociaux tout à fait particuliers et différents entre eux. En effet la source qui autorise les prophètes au dire et au faire et la convention du mal qui en est la conséquence (convention exprimée dans le vocabulaire européen par « fétiche », « sorcier », « diable ») mènent tantôt



à un combat ethnico-national contre l'oppression étrangère, comme dans les cas congolais de Kimpa Vita et de Kimbangu<sup>10</sup>, tantôt à des antagonismes surtout internes aux sociétés africaines, et c'est mon avis à propos de Harris (Petrarca 2012 : 365-369<sup>11</sup>), tantôt à la dépersonnalisation d'une dispute dans une perspective thérapeutique, comme dans le cas de Shembe (Sundkler 1961 : 103 ss.), tantôt à des conflits proprement militaires et politiques, comme dans le cas d'Alice Auma (Behrend 1997)<sup>12</sup>. Expliciter la complexité des histoires prophétiques à peine évoquées n'est pas notre but. Ce qui va être important maintenant c'est de nous centrer sur la constante anti-sorciers : plus nous réussissons à éclairer les traits communs qui amènent au consensus prophétique, et plus facilement nous pourrons en discerner les différentes ramifications et aboutissements.

Au sujet du gros problème de la sorcellerie<sup>13</sup>, dont ils se font les interprètes et les arbitres, nous soulignerons seulement que tous les prophètes simplifient de façon radicale les systèmes sorciers locaux, qui s'étaient formés dans une certaine autonomie les uns par rapport aux autres et qui comportaient beaucoup de figures. Mais les prophètes ne se contentent pas de cette simplification et mettent tout dans le même sac : les prêtres et les sorciers, les objets de culte et ceux de l'imagerie sorcière, les bons et les mauvais génies, se servant pour nommer toutes ces choses de peu de mots venant des langues européennes : sorciers, diables et fétiches.

À partir du moment où le prophète africain s'autorise à parler et à agir au nom du Dieu unique, il réduit et unifie brutalement les figures et les objets des multiples systèmes religieux raffinés d'origine locale. Nous savons qu'un prophète peut aussi donner des formes nouvelles aux anciennes pratiques religieuses qu'il déclare vouloir combattre, mais nous ne devons pas minimiser la rupture qu'il provoque à chaque fois dans la hiérarchie des faits et des figures du sacré. En tant qu'envoyé d'un seul Dieu tout-puissant, ce qui lui a été suggéré par les pouvoirs d'origine européenne, le prophète se place en dehors de tout contrôle social des pouvoirs obéissant à la logique du lignage. Il ne peut pas, malgré lui, reconnaître d'autres figures locales sacrées sans désavouer ses pouvoirs. Fétichiser les objets de culte et « sorcelliser » les génies, les prêtres, les chefs, c'est-à-dire l'ordre sacré local, sont la conséquence logique de son mandat, de sa prétention à être dans sa propre personne, dans son corps, une nouvelle société potentielle. On ne peut mieux saisir que ne le fait Max Weber ce dernier aspect du prophétisme, quand il dit que « la révélation prophétique signifie toujours – c'est là le trait commun – pour le prophète lui-même et pour ses acolytes, une vue unitaire de la vie découlant d'une prise de position consciemment *significative et unitaire*, envers celle-ci. Pour le prophète, la vie et le monde, les événements sociaux et les événements cosmiques ont un 'sens' unitaire systématique, déterminé »



(Weber 1971, 2 : 202-203). En formant dans sa relation avec le monde et ses adeptes une « totalité significative » (*ibidem* : 203) et en tirant du Dieu unique, directement ou indirectement, sa légitimité à parler et à agir, le prophète devient en Afrique, comme ailleurs, le perturbateur majeur de l'architecture païenne, où il y avait place pour un très grand nombre de présences et de figures locales en équilibre où personne n'avait véritablement le dernier mot.

Cette idée constante d'une communication directe et personnelle entre le prophète et la source unique de la vie et de la force ne s'exprime pas par des prises de position monolithiques et univoques. Car les subjectivités prophétiques nombreuses et variées captent et façonnent incessamment les images de mondes possibles et modèlent tout conflit qui ne pourrait pas s'exprimer dans les logiques des ordres constitués.

### Génie du paganisme et génie du christianisme

Dans l'histoire de la diffusion du christianisme il y a eu un temps où l'exceptionnelle prolifération des prophètes, presque toujours itinérants, a coïncidé avec l'ensorcellement des figures et des pratiques des religions païennes locales. C'était les tout premiers siècles, le premier et le deuxième, les siècles que les historiens ont caractérisé par une sorte de paroxysme prophétique et charismatique qui va décliner face à la structuration de l'Église, si bien qu'au début du troisième siècle, le mot prophète ne concernera plus que ceux de l'Écriture, de l'Ancien et du Nouveau Testament<sup>4</sup>.

De cette période du prosélytisme chrétien, dominée par la turbulence des prophètes itinérants, nous possédons un document important, qui peut acquérir des résonances nouvelles par rapport à la situation africaine, objet de notre étude. C'est la polémique entre Celse et Origène, qui est à la racine de la dispute intellectuelle entre le génie du paganisme et le génie du christianisme. Bien entendu, même Celse et Origène sont avares de données sur les mises en scène rituelles des prophètes. Ils ne nous disent pas grand-chose sur ce qu'ils font et comment ils le font, sur leur style (dirions-nous), mais ces témoins des premiers siècles extraient des scènes prophétiques qui se déroulaient sous leurs yeux les philosophies implicites qu'elles propageaient. Ces philosophies constitueront les leitmotifs de l'éternelle polémique occidentale qui a trouvé sa version africaine et africaniste dans le *Génie du paganisme* de Marc Augé (2008).

Le *Discours véritable* de Celse contre les chrétiens, daté du deuxième siècle, a été perdu. Ce que nous savons de ce défenseur du paganisme vient de la réponse d'Origène, *Contre Celse*, datée de la moitié du troisième siècle, où l'auteur cite à la lettre plusieurs passages de l'œuvre de

son adversaire. Les livres VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> de son *Contre Celse* contiennent beaucoup de citations tirées du *Discours véritable* de celui-ci, citations qui nous montrent, entre autres, des prophètes chrétiens itinérants diabolisant les pratiques et les figures des religions locales. Comme Origène lui-même le reconnaît, il s'agit de prophètes que Celse a vus de ses yeux parcourir les villes et les campagnes des régions qu'il appelle Phénicie et Palestine, correspondant aux espaces frontaliers d'aujourd'hui entre la Palestine et le Liban. Voici quelques passages tirés du texte édité et traduit par Marcel Borret (1969). Parlant des prophètes chrétiens, Celse dit :

Il en est beaucoup d'obscurs qui [...] mendiant leur pain et parcourant les villes et les champs, s'agitent apparemment comme s'ils rendaient un oracle. De la bouche de chacun est sortie la formule habituelle: « Je suis Dieu, ou Fils de Dieu, ou Esprit divin. Et me voici. Car déjà le monde est perdu et vous, ô hommes, vous allez périr à cause de vos fautes. Mais moi je veux vous sauver [...]. Heureux qui aujourd'hui m'a rendu un culte ! A tous les autres j'enverrai le feu éternel dans les villes et les campagnes. Et les hommes qui ne savent pas quels supplices les attendent se repentiront et gémiront en vain; mais ceux qui ont été persuadés par moi, je les garderai pour l'éternité [...] ». À ces outrecuidances ils ajoutent aussitôt des termes inconnus, incohérents, totalement obscurs, dont aucun homme raisonnable ne saurait découvrir la signification tant ils sont dépourvus de clarté et de sens, mais qui fournissent en toute occasion à n'importe quel sot ou charlatan le prétexte de se les approprier dans le sens qu'il désire (Origène, *Contre Celse*, VII, 9 ; 1969 : 35, 37).

Celse est stupéfait et agacé par la logique du « moi je suis » (de cette divinisation du moi) venant des prophètes chrétiens, que lui considère comme des imposteurs ou comme des insensés. Et il oppose cette logique du « moi je suis » à celle impersonnelle des prophètes des dieux et des oracles traditionnels, qui n'ont ni prénom ni nom<sup>15</sup>. Bien que les citations qu'Origène fait de Celse, dans ses livres VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup>, soient fragmentaires et qu'il les commente très longuement, elles nous suffisent pour saisir clairement la structure du *Discours* de Celse. Il n'est donc pas nécessaire de recourir aux comptes-rendus d'Origène, qui demanderaient constamment beaucoup d'autres précisions. Celse fait clairement le lien entre la personnalisation et la subjectivation du divin de la part des prophètes chrétiens et leur diabolisation des cultes et des figures religieuses et politiques des pouvoirs locaux. Dans toutes mes citations de Celse, j'ai substitué le terme *génie* à celui de *démon* de la traduction française utilisée, qui correspond, dans le texte original grec, au mot *daimôn*. Car ce choix permet de passer outre à une question compliquée, celle de l'histoire sémantique des mots grecs *daimôn*, *daimónion* et *diábolos*, qui mériterait d'être approfondie, son intérêt étant certain. C'est un fait que dans les Évangiles apparaît le terme de *diábolos*, le séparateur, le grand adversaire, le chef des démons

qui combat l'homme ; et son sens couvrira, peu à peu, plus ou moins, tous les autres dans les langues européennes modernes.

Celse pense avoir la clé du malentendu dans lequel les autres, les prophètes chrétiens, sont tombés. Il leur reproche de ne pas comprendre que les païens, dans leurs libations et leurs sacrifices, n'entendent pas matériellement donner à boire et à manger aux génies. Pour lui, c'est de cette incompréhension que vient l'erreur des prophètes chrétiens de rabaisser les bons génies au niveau des mauvais (Origène, *Contre Celse*, VIII, 62 ; 1969 : 316-317). Il proteste en disant que les païens savent bien que les génies ne mangent pas et ne boivent pas, que « les génies ne désirent rien, n'ont besoin de rien, mais se complaisent en ceux qui leur rendent ces devoirs de pitié » (*ibidem*, VIII, 63 ; 1969 : 317). Celse affirme que les prophètes n'appartiennent à aucun ordre naturel (nous dirions culturel), et arrive à saisir la portée de leur menace contre son monde parce qu'ils attendent à la liaison sacralisée entre l'inégalité naturelle et l'inégalité sociale.

Si [on] entend prendre femme, avoir des enfants, goûter aux fruits, prendre part aux joies de cette vie et supporter les maux qu'elle implique [...] alors il faut rendre aux êtres qui y président [les génies] les honneurs qu'ils méritent [...]. S'il en est ainsi, pourquoi cette crainte de chercher la faveur de ceux qui commandent ici-bas, et entre autres des princes et des rois parmi les hommes ? Ce n'est pas sans [la] force des génies qu'ils [les princes et les rois] ont obtenu leur dignité sur la terre (Origène, *Contre Celse*, VIII, 55, et VIII, 63 ; 1969 : 299, 319).

Cet état d'esprit de Celse devant les scènes des tout premiers prophètes chrétiens n'est pas très différent de celui que peut vivre un ethnologue contemporaine, dans certains villages africains, au passage agressif et bruyant d'un prophète itinérant et de ses acolytes, qui en quelques heures sont capables de provoquer la fin du monde qu'il (l'ethnologue) s'apprêtait à documenter, la fin du monde délicat des génies locaux qui assuraient une correspondance vivante et partagée entre l'ordre naturel, l'ordre du lignage et l'ordre politique, dans un système récurrent. On voit alors des villageois jeter au feu ou au fleuve leurs anciens objets de culte, devenus tout à coup fétiches ensorcelés ou diaboliques ; des prêtres et des vieux chefs locaux, il y a peu vénérés par tous, trembler face au nouveau venu ou être poussés à se convertir, à chercher leur place parmi les adeptes de la nouvelle religion qui vient de s'abattre sur eux. Mais un tel étonnement devant une telle scène ne concerne pas seulement l'ethnologue, disons laïc et souvent philo-païen<sup>16</sup>, mais tout autant ces héritiers lointains des prophètes itinérants des premiers siècles, les missionnaires européens, contraints de constater, stupéfaits et incrédules, le succès des nouveaux prophètes qui font en un seul jour plus de baptêmes qu'ils n'en ont fait, eux, en dix ans. Et voilà que, à leur tour, ils considèrent fréquemment ces

nouveaux prophètes africains comme des insensés ou des imposteurs, car ils sont aussi les héritiers d'une Église qui au cours de son histoire a dû maîtriser l'exaltation prophétique qui l'avait générée, exaltation qui serait devenu pour elle par la suite le risque de désagrégation le plus dangereux et récurrent. Soumis à la *lectio* des Écritures et au « *charisma veritatis certum* » des évêques<sup>17</sup>, réactivé par la Réforme qui redonna citoyenneté et vitalité au « moi-je suis », le charisme prophétique, déjà difficile à contrôler en Europe, n'a pas pu être maîtrisé dans les immenses territoires des missions africaines de l'époque moderne et contemporaine que les catholiques et les protestants se disputaient. Ce n'est donc pas par hasard qu'en Afrique noire les prophètes viennent encore aujourd'hui presque tous des missions protestantes.

Il nous faut nous interroger sur ce sentiment de stupéfaction ancien et contemporain qui perdure et s'accroît face aux manifestations de la contemporanéité la plus avancée. Notre éloignement historique de l'antagonisme radical entre les mondes dont Celse et Origène sont ici les figures exemplaires favorise une approche relativement plus détachée du problème de deux humanités qui se font face dans l'impossibilité de se comprendre, se renvoyant la mauvaise foi et les malentendus. Dans le cas de Celse face aux prophètes, l'inévitable incompréhension réciproque dépasse le dernier stade de l'entendement. Et un telle incompréhension s'exprime toujours, dans les rapports collectifs comme dans les relations individuelles, par les mêmes mots : une protestation contre la déraison ou la folie de l'autre, et le drame de l'impossibilité de se comprendre devient alors la volonté confirmée de ne plus essayer. Toutefois, dans le cas des prophètes, le problème de la folie doit être pris au sérieux, mais en un sens différent de celui de Celse : admettant que l'affaire nous dépasse. D'autre part, la folie, du moins celle qui dans le temps se révèle raisonnable, pourrions-nous dire, concerne véritablement certaines biographies prophétiques, de l'époque de l'Ancien Testament jusqu'à nos jours, en Afrique et ailleurs. La tendance de certains à s'écarter plus ou moins de l'ordre du discours établi a nourri la variété de l'expérimentation prophétique. À ce propos je n'ai pas trouvé de meilleure formulation que celle que Jean Rouch a voulu comme titre pour son célèbre documentaire: *Les maîtres fous*. Les prophètes sont fous parce qu'ils déniaient plus ou moins les principes de réalité des sociétés qu'ils traversent, leur ordre du discours. Et bien que la plupart des prophètes africains ne soient pas vraiment concernés par l'inquiétude métaphysique, ils ne s'en réfèrent pas moins à une religion qui dénie l'évidence de la mort, dans la perspective de la venue du « Royaume », à savoir un accomplissement qui dépasse la vie individuelle et qu'il faut toutefois construire, jour après jour, dans le monde d'ici-bas. Les pro-

phètes sont aussi des maîtres, parce qu'ils ont des élèves. À chaque fois qu'un prophète, qui se déclare en contact direct et personnel avec Dieu, se livre à des rituels solitaires, sans adeptes, il devient un sujet d'études psychiatriques ; de plus, en Afrique, où le modèle du prophète écrivain n'a pas pris racine, comme nous le verrons, un prophète sans adeptes n'a pas même la possibilité de confier sa parole à d'éventuels interprètes futurs<sup>18</sup>. Mais à chaque fois qu'un prophète a des adeptes et ritualise pour eux et avec eux sa parole et ses gestes, il occupe la scène sociale de l'histoire et de l'ethnologie. Cela est vrai, que nous pensions que le monde et la vie ont un sens ou qu'ils n'en ont pas, car ce sont les hommes qui donnent un sens au monde et à la vie par des conventions, ou des folies, plus ou moins partagées. D'autre part, le rapport déraison-raison ne concerne-t-il pas toute action rituelle ?

### Prophètes de « style oral »

Le prophète a besoin d'une communication appropriée pour transmettre sa vision, unitaire et systématique, où les événements sociaux et les événements cosmiques deviennent un tout significatif, comme dit Weber. En Afrique cette communication recourt toujours à la symbolique anti-sorciers. C'est leur style qui permet aux prophètes africains d'exprimer les conflits et les attentes qu'ils ont captés, mais qui n'avaient pas droit d'expression ; bien entendu, conflits et attentes à chaque fois différents. Grâce à ses campagnes anti-fétiches et anti-sorciers, Kimbangu, avec ses envoyés itinérants qu'il appelait prophètes, convertissait les catéchistes des missions chrétiennes et les chefs kongo en les mettant en réseau sur le territoire. Il fonda sa communauté religieuse en se servant de la même organisation territoriale, sociale et culturelle, mises en place par le système colonial, préfigurant ce qu'allait être la décolonisation. La réaction féroce des administrateurs belges contre cet homme de foi, qu'ils disaient xénophobe, tient au fait qu'ils avaient compris, mieux que lui, ce qu'il faisait<sup>19</sup>. Par contre, Atcho, lui, prophète résidentiel, développa dans la Côte d'Ivoire de l'après-guerre des communautés religieuses provisoires, qui eurent sur le plan politique une tout autre signification. Il recevait ses pèlerins chez lui, dans son village thérapeutique, pour leur apprendre l'idée de péché, de la culpabilité du sujet, c'est-à-dire pour dépersonnaliser la symbolique sorcière basée sur la persécution, qui aurait pu se teinter de combats de classe (Piault 1975 et Petrarca 2012 : 369 ss.). Il avait élaboré une idée de la personne en tant que cellule individuelle (ce qui était inexprimable dans l'ordre du discours du lignage), mais qui était parfaitement en accord avec le discours des pouvoirs en place (ceux qui remontaient à Houphouët-Boigny).

L'anti-sorcellerie, cette caractéristique commune à nos prophètes africains, ne risque pas de cacher les traits qui les différencient, qu'on utilise fréquemment à leur sujet, traits qui sont en rapport de solidarité avec plusieurs aspects des phénomènes sociaux. On peut noter par exemple un rapport constant, indépendamment des contenus de leurs prédications, entre les prophètes itinérants et leurs rites agonistiques, leurs combats anti-sorciers personnalisés basés sur la persécution, et les prophètes résidentiels ou cultuels, avec leurs rites thérapeutiques, leurs combats anti-sorcellerie dépersonnalisés basés sur la culpabilité (Petrarca 2012 : 371, 374). On peut donc passer sans plus attendre au problème essentiel de notre travail, à savoir mettre l'accent sur l'importance du problème du style prophétique, qui n'a pas reçu l'attention qu'il mérite dans les études historiques et ethnologique. D'où venait la puissance de Harris ? qui a converti, en l'espace de dix-huit mois, quelque 100.000 personnes, restées jusqu'alors presque indifférentes au prosélytisme des pères et des pasteurs chrétiens. Et d'où venait celle de Kimbangu ? qui en quelques mois a été le catalyseur d'un mouvement capable d'englober et de synthétiser également de nombreuses attentes sociales non religieuses.

En général on se contente un peu trop facilement de la notion de charisme, laïcisée par les sciences sociales et justement par Weber, notion qui a la particularité d'être à la fois décisive et insaisissable. Je recourrai ici à une voie détournée, mais toujours à partir de Weber. Quelles sont les raisons pour lesquelles cette « totalité » du « moi je suis » prophétique sort d'une condition solitaire et devient véritablement une « totalité *significative et unitaire* », c'est-à-dire significative aussi pour les adeptes ? Cette totalité devient significative, non pas directement et précisément par les mots et par les gestes en soi que le prophète dit et fait : les mots et les gestes du prophète ne peuvent pas et ne doivent pas avoir un sens, disons, commun, immédiatement accessible à tous. Prophète et adeptes deviennent une communauté religieuse lorsque leur langage devient porteur et vecteur d'un nouvel ordre mythologique et, dans notre cas, rituel aussi ; lorsque, à travers l'élaboration et le renforcement de la communication rituelle, l'organisation du dicible et de l'indicible réalise ses cohérences internes. Le code du discours prophétique communique très étroitement, mais en général jamais directement, avec l'ordre du discours des pouvoirs en place, pour les contester ou pour les conforter ; s'il le fait, il provoque des courts-circuits qui affaiblissent l'efficacité du langage prophétique. Un conflit de lignage ou un conflit politique ne relèveront jamais directement de la compétence du discours du prophète africain s'ils ne sont pas transposés dans le code de la sorcellerie ; lui, le prophète, permet ainsi une expression à ce qui dans l'ordre du discours, dans le sens que lui donne Foucault, est plus

ou moins indicible, à ce qui n'a pas la possibilité de s'inscrire dans la convention de la vérité (Foucault 1971).

Le problème du consensus prophétique doit aussi être regardé comme une question de style, comme pour toute œuvre d'art, car, dans l'autonomie de ce genre de discours, se reproduit en son sein la même régularité de relations que, par ailleurs, on peut retrouver dans les grands faits de la vie sociale. J'emprunte la notion de « style oral » à l'œuvre de Marcel Jousse. Elle s'adapte parfaitement à notre problème, mieux que la grande et plus célèbre tradition des études qui considère la différence entre oralité et écriture comme un passage entre deux ères ordonnant toute la philosophie implicite des sociétés, ce qui risquerait d'ajouter des équivoques à notre sujet<sup>20</sup>.

Il est vrai que les prophètes africains, dont certains sont analphabètes, opèrent très souvent à l'intérieur de sociétés où domine la communication orale, mais il est faux de dire que ces prophètes, très souvent leurs disciples également, se désintéresseraient de l'écriture parce qu'ils ne savent pas écrire et que leurs adeptes ne savent pas lire. Harris, traducteur de la Bible, en proclamait par cœur des passages dans l'élégante version du Roi Jacques au cours de ses performances rituelles en Afrique occidentale. Kimbangu, catéchiste baptiste, serrait la Bible contre lui dans sa prison. Les prophètes de l'Afrique du Sud prennent les prophètes écrivains de la Bible comme modèle de leur communication et de leur symbolique. En Afrique, l'alphabétisation a progressé de concert avec la christianisation ; et à notre époque de grande diffusion de l'écriture, non seulement sur papier, les prophètes de style oral survivent, mais ils accordent de préférence leur confiance aux témoignages filmés, restant indifférents à l'écriture sur papier. Les voix qui entendent prolonger par écrit la tradition prophétique sont celles des théologiens (cf. Petrarca 2000 : 51-90 et Bujo 2008, 2013), pas celles des prophètes. Les véritables écritures prophétiques sont très rares en Afrique : il s'agit toujours d'inventions « personnelles » et extravagantes, produites le plus souvent en l'absence d'adeptes, en tant que substituts imaginaires du consensus social ou bien en tant qu'objectivations solitaires d'un contact direct et personnel avec la source de la puissance<sup>21</sup>. Les prophètes africains n'écrivent pas parce que, comme le dirait Jousse, ils « ne s'exprime[ent] pas seulement avec [leur] bouche, mais avec [leur] corps tout entier » (Jousse 2008 : 205).

Ceux qui ont lu ne serait-ce seulement que quelques pages des œuvres de Jousse comprendront ma difficulté à synthétiser sa pensée. Sa conviction d'être au bord de la terre promise de l'intelligence anthropologique l'a conduit quelquefois à tenir des discours presque visionnaires, emplis de néologismes, surtout à l'occasion de ses leçons, aujourd'hui dactylographiées et partiellement publiées, qui se ressentent beaucoup de leur



oralité, ce qui peut fatiguer le lecteur d'aujourd'hui. Il en était lui-même conscient<sup>22</sup>. Mais si nous nous arrêtons patiemment sur les pages de Jousse, elles nous récompensent vraiment au sujet des prophètes, qui ont été le thème le plus ressenti et constant de son attention. Il y a précisément soixante-dix-sept ans, Jousse tenait à l'École Pratique des Hautes Études une leçon intitulée *Le 'style oculaire' des Nabis-Voyants*, à la suite de celle dédiée à *Le 'style corporel' des Nabis-Mimeurs*<sup>23</sup>.

L'opposition que Jousse souligne entre style oral et style écrit ne correspond pas à l'opposition entre parole confiée à la voix et parole tracée sur une surface. Jousse considère, par exemple, la Torah, mais aussi plusieurs textes bibliques y compris les Évangiles, non pas comme des témoignages « du Style écrit, mais du Style oral 'mis par écrit' » (Jousse 2008 : 354). Pour Jousse, l'opposition courante entre oralité et écriture savante correspond plus ou moins à la distinction entre d'une part le « geste anthropologique » concret et global de la communication, qui ouvre sur l'abstraction intellectuelle mais conserve son lien avec le corps, et d'autre part ce qu'il stigmatise comme l'« algèbre », une sorte de perversion et de fausse rationalisation de la pensée et de la parole qui oblitère le lien entre pensée, parole et geste, en un mot qui oblitère la « concrétude du corps ». Le style oral est donc une communication globale où sont mises en scène les relations de symétrie et d'analogie, conscientes et inconscientes, entre la voix, avec son rythme et ses figures, et le corps, avec, par exemple, mais je simplifie, l'utilisation de figures provenant de son essence bilatérale (droite et gauche, devant et derrière, haut et bas). Pour mettre en scène leur totalité significative et unitaire, nos prophètes se servent en particulier de ce que Jousse appelle « style oral »<sup>24</sup>. Même le milieu où ils réalisent leurs performances contribue à communiquer cette totalité. Le territoire, de par sa nature et par la manipulation qui en est faite, la lumière du jour et l'obscurité de la nuit, les rassemblements de personnes dans leurs relations significatives avec l'espace, tout ce qui est capable de frapper les sens, contribuent activement à la production du sens. C'est son style qui permet au prophète d'imposer à ceux qui l'écoutent et le voient le critère d'interprétation de ce qu'il dit et fait.

Jousse saisit l'essentiel du style des prophètes en question, pour lesquels la dimension gestuelle ne concerne pas seulement la prédication et l'action culturelle, mais l'ensemble de la communication. Cette dimension gestuelle modèle jusqu'à la mémorisation, selon des mécanismes où c'est le rite qui précède et façonne le récit mythologique. En voici quelques exemples tirés de l'histoire d'un prophète de Côte d'Ivoire, Koudou-Jeannot, qui nous a donné l'occasion de recueillir une documentation illustrant l'importance de la contribution de son style dans la transmission de son message, dans l'obtention du consensus social et



dans la persistance de sa mémoire (Perrot 1993 ; Dozon 1995 : 160 ss. ; Petrarca 2008).

Il s'appelle aussi Koudou-Gbahié parce qu'il abrite l'esprit d'un de ses frères, Gbahié, tué en sorcellerie. Il a sillonné plusieurs villages et villes de Côte d'Ivoire, souvent les mêmes que ceux qui avaient été visités par Harris en 1913 et 1914. C'étaient les dernières décennies du pouvoir d'Houphouët-Boigny, les années 1980, quand il a été arrêté et, après un an et trois mois, renvoyé dans son village avec l'ordre de ne plus se déplacer.

Au cours de la période sédentaire qui a suivi, le fait que ses performances agonistiques anti-sorciers de sa période itinérante s'appuyaient beaucoup sur la gesticulation a déterminé la construction orale de sa cosmogonie, où il a réutilisé et adapté à son style prophétique les motifs et le langage de la Genèse.

La puissance créative du verbe telle que la raconte la Genèse (« Dieu dit : que la lumière soit : et la lumière fut », etc.) est rendue chez Koudou par la puissance du geste : « Dieu a fait un miracle et a créé la terre. Il a tourné sa main et il a placé la terre. Au moment où il a placé la terre, le vent a secoué la terre, la terre était solide. Dieu, il s'est tourné, quand il a vu que la terre était solide. Quand il a vu que la terre était solide, Dieu s'est retourné » (Petrarca 2008 : 247).

Lorsqu'il raconte la création du monde par Dieu, le geste de Koudou est identique à ses propres gestes de puissance lorsqu'il raconte ses « rites purificateurs » dans les villages. D'autre part, le fait que les femmes eurent une certaine importance dans ses rites agonistiques, et par la suite la priorité sur les hommes dans les actions culturelles, a conduit Koudou à refaçonner le récit biblique de la création et surtout l'ordre des priorités :

Dieu a levé sa main droite, au moment où il a levé cette main droite, Dieu a fait encore un autre miracle. Il a fait descendre une fille sur la terre. Quand il a mis la fille sur la terre, cette fille marchait [...]. Et là, Dieu a haussé sa main droite et il y a eu le lever du soleil [...]. Quand elle a eu cet âge-là, Dieu a fait son apparition. Elle ne voyait pas Dieu. Dieu a fait un geste de sa main et il l'a appelée. Les deux se sont croisés. C'est pour ça que sur la terre, de loin, on se salue comme ça, avec la main, on fait des signes d'appellation. C'est Dieu qui a eu ses premiers rapports sexuels avec sa femme. Si Dieu, avec sa fille qui était en même temps sa femme, si Dieu n'avait pas eu de rapports sexuels avec une femme, on ne pouvait pas connaître le sexe sur la terre. C'est pourquoi l'on se couche avec les femmes. C'est pourquoi qu'on lève toujours les mains pour pouvoir saluer et faire appel (Petrarca 2008 : 247-249).

Koudou se fait l'exégète de son récit, soulignant l'unité de la parole et du geste : « C'est la femme qui était la première créature de Dieu sur la terre. Mais si on vous dit que Dieu a utilisé la côte gauche de l'homme pour

créer la femme, c'est faux. C'est pourquoi que je lape la terre, que je passe au cou : si c'est vrai que Dieu a utilisé la côte, que je meure » (*ibidem* : 251).

Le style de sa parole reflète une dimension sensorielle du vécu où les corps, et particulièrement celui du récitant, ont une grande importance. Koudou en est conscient. Il m'a dit plusieurs fois : « Vous prenez la parole dans une cassette, mais avec une caméra vous auriez pu aussi enregistrer tous mes gestes ».

Les oppositions narratives fondamentales viennent aussi de la mémoire rituelle ; elles sont de nature cinétique et de nature spatiale : debout et assis ; l'équilibre et la chute ; la sûreté du geste et la maladresse ; le contrôle et le tremblement du corps ; proche et loin ; haut et bas ; à l'air libre et enterré. Ces oppositions rappellent toujours les propriétés précises des êtres et des choses, qui se manifestent dans leur contraste immédiat (ouvert et fermé, nu et couvert, lumière et obscurité). La combinaison d'un petit nombre d'oppositions permet de mettre en ordre beaucoup d'autres traits discriminatoires : de nature sociale (jeunes et vieux, hommes et femmes, humbles et puissants, etc.) ; de nature religieuse (païens, chrétiens, musulmans, etc.) ; de nature raciale (noirs et blancs).

Lorsqu'il raconte sa visite à l'hôpital, il commence par représenter les différences sociales par des oppositions raciales : il s'agit d'un hôpital d'élite car il est aux mains des Blancs : « Si Houphouët est malade, [c'est] du côté des Blancs qu'il va se soigner » (*ibidem* : 230). Cette association sociale et raciale s'exprime dès lors sur le plan de l'espace dans la mesure où le lieu lui-même résume toutes les oppositions, puisque l'hôpital est un édifice à plusieurs étages : les noirs sont au rez-de-chaussée et au fur et à mesure que l'on monte on ne trouve plus que des blancs (*ibidem* : 231).

Les combats rituels de sa période itinérante, parfois très violents, ont pris la forme de dialogues agonistiques dans son récit oral, là où le domaine impersonnel n'occupe aucune place. Je me limiterai ici à rappeler sa représentation personnalisée des raisons politiques de son arrestation, rendue par des dialogues où il met en scène la confrontation entre le président Houphouët, le cardinal Yago et le pape Jean-Paul II. Pour dire que son arrestation est le fruit d'un désaccord entre africains et ne concerne nullement les missionnaires blancs, il raconte que le cardinal Yago va jusqu'à Rome où il reste un mois pour parler avec le pape de l'affaire Koudou :

Il [Yago] est allé demander au Pape. Quand il est allé à Rome, tout ce qu'il dit à Rome vient à Abidjan [...]. Le Pape lui a dit : « Qu'est-ce qu'il fait [Koudou-] Jeannot ? Est-ce qu'il assassine les gens ? ». Il a dit : « Non, il détruit les fétiches et donc ça ne plaît pas aux Ivoiriens ». Le Pape lui a dit : « Mais quel travail Jésus faisait ? Jésus détruisait les mauvaises choses. Donc, si vous voyez quelqu'un qui détruit les mauvaises choses, c'est vous qui devez l'encourager » (*ibidem* : 228).

De même, les alliances à l'intérieur de ce que nous appellerions des « classes » (générationnelles, sociales, culturelles et économiques), qui s'affrontaient lors de la période itinérante de Koudou, sont, dans son récit, synthétisées et personnalisées. Ces alliances étaient mises en scène recourant à la séparation et à l'affrontement rituels entre les « ensorcelés » (les jeunes exclus du pouvoir du lignage et de l'État) et ceux que Koudou encourageait à dénoncer comme les « sorciers » (il s'agissait souvent d'autorités villageoises, quelquefois de culture catholique, liées au pouvoir du président Houphouët-Boigny). Dans cette perspective, il parle de son arrestation comme le résultat de l'alliance entre les deux grands « vieux » de l'Église et de l'État en Côte d'Ivoire :

C'est à ce moment que Yago s'est levé pour aller dire à Houphouët : « Ton enfant qui tourne en Côte d'Ivoire, c'est toi, Houphouët, qu'il cherche pour tuer ». [Houphouët :] « Donc il passe ? Moi je ne le savais pas comme ça. Comme c'est toi notre cardinal, si tu l'as dit, c'est vrai ». C'est là que Houphouët dit : « Bon, si c'est comme ça, allez-y le chercher » (*ibidem* : 227).

J'ai enregistré les paroles de Koudou, je les ai transcrites, j'ai photographié ses performances rituelles, mais je n'ai rien filmé, comme dans l'ethnographie classique qui, de même que l'historiographie, a toujours négligé la documentation concernant le style des prophètes. Un film aurait nécessité des compétences que je n'ai pas, mais dont nous pouvons bénéficier grâce à l'école d'anthropologie visuelle française, de Jean Rouch à Jean-Paul Colleyn, laquelle a fait des prophètes africains un sujet d'attention privilégié<sup>25</sup>. Mais peut-être qu'un film nous aurait encore plus fortement écartés des documents concernant les prophètes des premiers siècles, en posant des problèmes de méthode trop grands pour moi. En tout cas, les scènes prophétiques tumultueuses de l'Afrique contemporaine nous invitent à revisiter celles du passé, quand « le moi-je suis » – « le moi haïssable » – sont entrés dans l'histoire des préfigurations de mondes et de « personnes » où il a eu une place même pour « le moi-je suis » qui ne se réclame pas de Dieu. De cette longue histoire, les prophètes africains contemporains sont une récapitulation et ils ouvrent en même temps des perspectives vers l'avenir.

## Notes

1. C'est le texte de la conférence tenue à Paris, en décembre 2014, à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, à l'initiative de Jean-Pierre Dozon et André Vauchez, pour le programme DEA (Directeurs d'études associés). Je remercie François Bois qui m'a aidé à mieux formuler en français mes idées à l'occasion de cette publication.

2. Ex. 4, 10-17 ; 6, 12 ; 6, 30-7, 1 et cf. Gibert (2012 : 25).

3. 2 Sam. 12, 1-4.

4. Is. 7, 14 ; Jér. 28, 15s ; 44, 29-30.
5. Jér. 25, 13 ; 30, 1ss. ; 36, 1ss. ; 51, 60.
6. Cf. Grottanelli (2003).
7. Mais v. aussi Is. 30, 10 ; 1 Ch. 9, 22 ; 26, 28 ; 29, 29 ; 2 Ch. 16, 7.
8. Il s'agit d'un texte de Chagall, écrit en russe, publié pour la première fois en traduction italienne dans le catalogue cité, avec une introduction de Tamara Karandasheva.
9. Voir par exemple le récent Ceriana Mayneri (2014).
10. Cf. Mbemba Dia Benazo-Mbanzulu (2002), Mboukou (2010), Sinda (1972), Asch (1983), M'Bokolo et Sabakinu (2014).
11. Mais sur Harris et le prophétisme harriste, cf. Shank (1994), Dozon (1995 : 52 ss.), Bureau (1996).
12. Pour les dynamismes des mouvements religieux dans les conflits des dernières décennies cf. Dozon (2008) et Miran-Guyon (2015).
13. Cf. Fancello (2015) et Bonhomme & Fancello (2018).
14. Par exemple : Harnack (1906), Brown (1972), Cothenet (1972), Aune (1983), Forbes (1995), Filoramo (2005), Carfora et Cattaneo (2007).
15. Sena (2007) a relevé et clarifié cet aspect décisif de la polémique entre Celse et Origène à propos des prophètes.
16. La concordance entre les réactions de Celse et celles des ethnologues d'aujourd'hui face aux effets des campagnes prophétiques contre les génies locaux est surprenante : cf. par exemple Perrot (1993 : 219).
17. Irénée de Lyon, *Contre les hérétiques*, 3, 11, 9 et 4, 33, 15 ; cf. Jossa (2007 : 29-30) et Vauchez (2012 : 65).
18. Certaines notions que Jakobson et Bogatyrev réfèrent aux formes expressives du folklore seraient tout aussi pertinentes concernant les prophétismes africains : Bogatyrev et Jakobson (1929).
19. Voir les articles de la section « Le kimbanguisme : de la persécution à la reconnaissance officielle » dans M'Bokolo et Sabakinu (2014, I, 151 ss.) ; et, pour l'interprétation proposée ici, Petrarca (2012 : 381 ss.).
20. Je pense par exemple à Eric Havelock (1963, 1981) et à Jack Goody (1986), mais, pour d'autres aspects, aussi à Walter Ong (2002).
21. Cf. par exemple Dozon (1995 : 123 ss.) pour la Côte d'Ivoire ; les cas les plus significatifs se rencontrent au Gabon : cf. Swiderski (1984), Mary (1999 : 133) et surtout Bonhomme (2009). Il y a aussi le cas, quasiment unique, d'un véritable « prophétisme scripturaire », concernant le mouvement N'Ko, lancé par le marabout guinéen Souleymane Kanté au milieu du XX<sup>e</sup> siècle : cf. Amselle (2001 : 112 ss.).
22. Lire le discours que Jousse a prononcé à l'*Amphithéâtre Turgot de la Sorbonne* le 22 février 1934 (Jousse 2008 : 30).
23. Il s'agit de la « 4<sup>ème</sup> leçon, 30 novembre 1937 » et de la « 3<sup>ème</sup> leçon, 23 novembre 1937 » du *Cours du Professeur Marcel Jousse*, dactylographiées et conservées par l'Association « Marcel Jousse » de Paris.
24. Les prophètes de style oral semblent correspondre à ceux que les biblistes appellent « prophètes du rituel » : cf. Grottanelli (1994, 2003).
25. Par ex., Augé et al. (2019).

## Bibliographie

Asch, S. 1983. *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*. Paris : Karthala.

- Augé, M. 2008 (1982). *Génie du paganisme*. Paris : Gallimard.
- Augé, M., Colleyn, J.-P., de Clippel, C. & J.-P. Dozon 2019. *Vivre avec les dieux*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Amselle, J.-L. 2001. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion.
- Aune, D. E. 1983. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids Michigan : Eerdmans.
- Barnay S. 2012. « Le futur antérieur : prophétisme européens au XX<sup>e</sup> siècle », dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vauchez, pp. 287-350. Paris : Seuil.
- Behrend, H. 1997 (1993). *La Guerre des esprits en Ouganda 1985-1996. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena*. Paris : L'Harmattan.
- Bogatyrëv, P. & R. Jakobson 1929. *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, trad. fr. dans R. Jakobson (et al.), *Questions de poétique*, pp. 59-72. Paris : Seuil, 1973.
- Bonhomme, J. 2009. Dieu par décret. Les écritures d'un prophète africain. *Annales : Histoire, Sciences Sociales*, 64, 4 : 887-920.
- Bonhomme, J. & S. Fancello (éds.) 2018. Face à la sorcellerie. *Cahiers d'études africaines*, 231-232.
- Brown, P. 1972 (1970). Sorcery, Demons and the Rise of Christianity : From Late Antiquity in the Middle Ages », dans Id., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, pp. 119-146. London : Faber and Faber.
- Bujo, B. 2008. *Introduction à la théologie africaine*. Fribourg : Academic Press.
- Bujo, B. 2013. *Théologie africaine au XXI<sup>e</sup> siècle. Quelques figures*, vol. 3. Fribourg : Academic Press.
- Bureau, R. 1996. *Le Prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire*. Paris : Karthala.
- Canfora, A. & E. Cattaneo 2007. *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*. Trapani : Il Pozzo di Giacobbe.
- Ceriana Mayneri, A. 2014. *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. L'imaginaire de la dépossession en pays banda*. Paris : Karthala.
- Chagall, M. 2014. « Mémoire », dans *Una retrospettiva*, a cura di C. Zevi, pp. 16-48. Firenze-Milano: Giunti.
- Cothenet, É. 1972. Le prophétisme dans le Nouveau Testament. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VIII, 1222-1337. Paris : Letouzey et Ané.
- Cothenet, É. 2008. *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*. Paris : Ellipses.
- Dozon, J. P. 1995. *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris : Seuil.
- Dozon, J.-P. 2008. *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*. Paris : Ellipses (trad. it. *L'Africa tra Dio e il Diavolo. Stati, etnie e religioni*. Napoli: Liguori, 2013).
- Fancello, S. 2015. *Penser la sorcellerie en Afrique*. Paris : Hermann.
- Filoramo, G. 2005. *Veggenti, profeti, gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*. Brescia : Morcelliana.
- Forbes, C. 1995. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*. Tübingen : Mohr-Siebeck.

- Foucault, M. 1971. *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- Gibert, P. 2012. *Le prophétisme biblique*, dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vauchez, pp. 21-60. Paris : Seuil.
- Goody, J. 1986 *The Logic of Writing and the Organisation of Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Grottanelli, C. 1994. Le Rituel et les prophètes bibliques. *Archives des sciences sociales des religions*, 85 : 69-84.
- Grottanelli, C. 2003. *Profeti biblici*. Brescia : Morcelliana.
- Harnack, A. von 2004 (1906). *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*. Paris : Cerf.
- Havelock, E. A. 1963. *Preface to Plato*. Oxford : Basil Blackwell.
- Havelock, E. A. 1981 (1976). *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*. Paris : Maspero.
- Jossa, G. 2007. « Sul problema del declino del profetismo cristiano », dans *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, éd. par Carfora, A. & E. Cattaneo, pp. 17-30. Trapani : Il Pozzo di Giacobbe.
- Jousse, M. 2008. *L'Anthropologie du Geste*. Paris : Gallimard (éd. it. à paraître : *L'antropologia del gesto*, a cura di A. Colimberti. Cinisello Balsamo-Milano : Edizioni San Paolo).
- Mary, A. 1999. *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*. Paris : Éditions EHESS.
- Mbamba Dia Benazo-Mbanzulu, R. 2002. *Le Procès de Kimpa Vita la Jeanne d'Arc congolaise*. Paris : L'Harmattan.
- M'Bokolo, E. & K. Sabakinu 2014. *Simon Kimbangu. Le prophète de la libération de l'homme noir. I et II*. Paris : L'Harmattan.
- Mboukou, S. 2010. *Messianisme et modernité. Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des antoniens*. Paris : L'Harmattan.
- Miran-Guyon, M. 2015. *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*. Paris : Karthala.
- Ong, W. J. 2002 (1982). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London-New York : Routledge.
- Origène 1969. *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, s. j., t. IV (livres VII et VIII). Paris : Cerf.
- Perrot, C.-H. 1993. « Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire. Un village éotilé et le culte de Gbahié », dans *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, éd. par J. F. Bayart, pp. 215-275. Paris : Karthala.
- Petrarca, V. 2000 *Pagani e cristiani nell'Africa nera*. Palermo : Sellerio.
- Petrarca, V. 2008 (2000). *Un Prophète noir en Côte d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religion africaines*. Paris : Karthala.
- Petrarca, V. 2012. *Prophètes d'Afrique noire au xx<sup>e</sup> siècle*, dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vauchez, pp. 351-395. Paris : Seuil.
- Piault, C. 1975. *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. Paris : Hermann.
- Sena, A. 2007. *Profeti e profezie nel Discorso Vero di Celso*, dans *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, éd. par Carfora, A. & E. Cattaneo, pp. 123-142. Trapani : Il Pozzo di Giacobbe.

- Shank, D. A. 1994. *Prophet Harris. The « Black Elijah » of West Africa*. Leiden-New York-Köln : E. J. Brill.
- Sinda, M. 1972. *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques: kimban-guisme – matsouanisme – autres mouvements*. Paris : Payot.
- Sundkler, B. G. M. 1961 (1948). *Bantou Prophets in South Africa*. London : Oxford University Press.
- Swiderski, S. 1984. Ekang Ngoua, réformateur religieux au Gabon. *Anthropos*, 79 : 627-635.
- Vaucher, A. 2012a. *Prophètes et prophétisme*. Paris : Seuil.
- Vaucher, A. 2012b. « Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », dans *Prophètes et prophétisme*, éd. par A. Vaucher, pp. 61-125. Paris : Seuil.
- Weber, M. 1971 (1922). *Économie et société. I et II*. Paris : Plon.

## Résumé

*Cet écrit souhaite attirer l'attention sur certains caractères distinctifs des prophètes africains. Par exemple ils n'écrivent presque jamais et combattent toujours les sorciers ou la sorcellerie. On se pose ici la question du style des prophètes, où corps, voix et gestes sur le terrain sont inséparables, un style qui s'avère bien plus stable des très différents conflits sociaux que les prophètes africains ont captés et mises en forme surtout du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Le style prophétique permet d'aborder de façon plus concrète la question du charisme et on se sert ici des suggestions concernant la notion de « style oral » de Marcel Jousse. Le contexte éminemment rituel de la prédication prophétique africaine permet également d'avancer quelques précisions concernant la notion même de « prophète », une figure de très longue durée dans la gestation et l'expansion de la civilisation occidentale, où des hommes et des femmes ont vanté un rapport direct et personnel avec la divinité sans perdre leur nom et prénom.*

*Mots-clés:* Afrique subsaharienne, prophètes, sorcellerie, style oral, Marcel Jousse.

## Abstract

*This paper wishes to draw attention to some distinctive characters of African prophets. For example, they almost never write and always fight wizards or witchcraft. And the question is raised about the style of the prophets, whose bodies, voices and gestures during the field research are inseparable, a style that proves to be much more stable than the very different social conflicts that the African prophets have captured and shaped especially from the twentieth century until today. The prophetic style makes it possible to approach in a more concrete way the question of the charisma, and the suggestions on the notion of « oral style » by Marcel Jousse have been used here. The eminently ritual context of African prophetic preaching makes it possible, furthermore, to put forward some suggestions about the very notion of « prophet », a figure of very long duration in the gestation and expansion of Western civilization, where a number of men and women have praised a direct and personal relationship with the deity without losing their name and surname.*

*Key words:* Sub-Saharan Africa, prophets, witchcraft, oral style, Marcel Jousse.



# Il Comitato Italiano per lo Studio della Popolazione e la spedizione in Messico: *mestizaje* ed eugenetica rinnovatrice

Sofia Venturoli  
Università degli Studi di Torino

Dipenda dall'assenza di acuti contrasti economici e di rancori tradizionali, dipenda da diversità di temperamento, è certo che le questioni di razza furono sempre trattate dai popoli latini con grande tolleranza. Onde e da attendersi che anche la questione degli effetti quantitativi e qualitativi degli incroci potrà essere discussa in seno alla Federazione Latina *sine ira et studio*. Ne avverrà facilmente, tra gli scienziati latini, che, dopo di aver illustrato la decisiva portata che gli incroci hanno avuto nel determinare il progresso delle forme vegetali ed animali, essi capovolgano le conclusioni quando arrivano a trattare della specie umana (Gini 1936: 79).

Le parole inaugurali che, non potendo essere presente, Corrado Gini invia alla Riunione della Società di Eugenia dell'America Latina tenutasi a Città del Messico il 12 ottobre 1935, chiariscono, in maniera esplicita, i confini dell'eugenica latina. Con questo discorso, la neonata Federazione Latina fra le Società di Eugenia elegge il meticciato a strumento centrale della riviviscenza delle nazioni, segnando così ulteriormente la separazione con l'eugenica, detta negativa, anglosassone e tedesca e le sue pratiche volte all'eliminazione degli elementi considerati non consoni al miglioramento della razza<sup>1</sup>. All'eugenica negativa, diffusa per lo più negli Stati Uniti, nel nord Europa e nella Germania nazista, «di tipo “conservatore”, incentrata sulla difesa delle élite biologiche» (Cassata 2006a: 163) e sull'eliminazione dei soggetti considerati non eugenici<sup>2</sup>, «Gini contrappone un'eugenica rinnovatrice, prevalentemente interessata allo studio dei fattori biologici della nascita, evoluzione e morte delle nazioni» (Cassata 2006b: 163):

Come sorgono i cespiti nuovi? Ammesso che provengano in definitiva dalla massa oscura della popolazione, quali circostanze ne determinano l'ascesa? Evidentemente non può questa avvenire per un'eredità di fattori superiori, che per l'addietro non esistevano. Può trovarsi la origine in combinazioni fortunate, sorte

da incroci fra cespiti non troppo diversi e favorite dalla cernita naturale? Può contribuirvi il cambiamento di ambiente derivante dalle migrazioni? E quale importanza ha la selezione che nelle migrazioni si opera? (Gini 1932: 26).

Il meticcio risulta «la chiave dei processi generatori o rigeneratori che permettono, attraverso i secoli, all'umanità di rinnovare perennemente il suo patrimonio ereditario» (Gini in Cassata 2006b: 163).

Solo due anni prima Gini preparava una delle sue missioni all'estero, l'Inchiesta demografico-antropologico-sanitaria sulle popolazioni indigene e meticce del Messico, in un'America Latina impegnata nell'arduo compito di ricomporre gli stati nazionali attraverso un'unità politica, culturale e biologica, in cui era necessario gestire l'"altro interno". Gli stati latinoamericani, nei primi decenni del Novecento, affrontavano, attraverso diversi paradigmi culturali, politici e sociali, la questione indigena, «la presenza certamente scomoda dei gruppi tribali» (Cardoso de Oliveira 1978: 11) e la questione degli afro-discendenti. Uno dei principali approcci al problema indigeno e afro-discendente si costruì sul paradigma del meticcio: dal *mestizaje* dell'uomo nuovo post-rivoluzionario messicano alla *miscigenação*<sup>3</sup> brasiliana. Ogni contesto nazionale trovò una sua peculiare soluzione alla questione dell'identità nazionale, in risposta al modello sociale e razziale europeo della superiorità della razza bianca.

La storia dell'antropologia messicana è fortemente intrecciata alla storia politica della nazione e della costruzione dei suoi confini culturali, a quel tentativo, in realtà pan-iberoamericano, di dare un senso culturale, storico e sociale ai confini geografici definiti durante le guerre di indipendenza. La disciplina antropologica definisce se stessa insieme al popolo messicano e viceversa. Questo significa che la nascita dell'antropologia messicana è strettamente legata a percorsi politico-governativi che trovano nella definizione della "razza messicana" una funzione centrale. I tempi sono quelli post-rivoluzionari della prima metà del XX secolo, quando il nazionalismo socialista detta i ritmi dell'organizzazione del nuovo stato e dell'uomo nuovo. L'antropologia è dunque chiamata, attraverso studi e dati di campo, a elaborare nuovi paradigmi e nuove proposte, per definire la "razza messicana", in quanto popolo distinto e definito da caratteristiche specifiche che portano il segno della messicanità e identificano l'identità nazionale. Tuttavia, il discorso sulla razza è un discorso a più voci e la Società Messicana di Eugenia (SME) cerca, soprattutto dagli anni Trenta in poi, di ritagliarsi il suo spazio.

In questa vicenda, così centrale per la storia del Messico e per la storia dell'antropologia messicana, c'è un frammento dimenticato, sia dal lato messicano sia dal lato italiano. In questo articolo introduttivo<sup>4</sup> vorrei ripercorrere brevemente alcuni passaggi per presentare le tappe fonda-

mentali di un viaggio, reale e intellettuale, che coinvolse scienziati, italiani e messicani, per evidenziare da un lato l'influenza che la spedizione in Messico del CISP e le teorie giniane di eugenica ebbero nelle scienze antropologiche messicane, dall'altro le ragioni che spinsero Gini a eleggere il Messico come luogo così rispondente alle sue aspettative di uomo di scienza e di uomo politico. Attraverso l'esposizione di quelli che sono i principali percorsi ideologici e scientifici della politica e delle pratiche di costruzione del corpo della nazione messicana nella prima metà del Novecento, delle ricerche del CISP così come delle teorie scientifiche che lo animavano, vorrei evidenziare come il meticciato risulti il cuore pulsante di un discorso che ha costruito un ponte inedito e, in parte ancora oggi sconosciuto, tra il Messico post-rivoluzionario e l'Italia fascista.

### **La *mestizofilia* e l'eugenetica messicana**

I progetti nazionali in America Latina si sviluppano all'alba del XX secolo sul paradigma iberoamericano dell'indigenismo. Un pensiero che nasce da prestiti europei e solleva per la prima volta in termini del tutto nuovi la questione indigena. Ciò che definiamo indigenismo è in realtà un movimento eterogeneo<sup>5</sup> e complesso che combina registri e posizioni teoriche anche molto diverse così come approcci differenti: politici, scientifici, filantropici, educativi, artistici, letterari. Il paradigma indigenista fu una delle risposte ai "problemi nazionali"<sup>6</sup>, uno dei percorsi verso la formazione del soggetto nazionale che affrontò in modo particolare la questione della molteplicità etnica. L'indigenismo fu il modello iberoamericano di integrazione nazionale insieme a una comune visione di modernizzazione sociale e tecnologica dei Paesi. Indigenismo non significava riconoscimento delle diversità culturali, sociali ed etniche, al contrario l'ideologia indigenista della prima metà del secolo XX fu per lo più un'ideologia unificante che tese all'acculturazione delle popolazioni indigene, alla loro assimilazione nella cultura occidentale, per lo più minoritaria numericamente ma dominante economicamente e politicamente. Quando si riconobbe l'apporto indigeno lo si fece spesso attraverso un modello esotizzante e paternalistico e/o come parte da bilanciare con l'apporto europeo nel processo biologico e culturale del meticciato: «*não queremos que o índio permaneça índio*» (SPI 1940) sosteneva Cândido Rondon, primo direttore del neonato Servizio di Protezione delle popolazioni Indigene in Brasile, nella prima metà del XX secolo. Se da un lato l'indigenismo contribuì a omogeneizzare le culture nazionali, dall'altro l'antropologia indigenista partecipò ad ampliare la foto di famiglia (Degregori 2000), a trasformare la comunità immaginata nazionale includendo, per la prima volta, i gruppi indigeni nel corpo sociale della nazione. Questa inclusione fu, nella mag-

gior parte dei casi, principalmente simbolica, non fu un vero impegno al riconoscimento della diversità. Il discorso sull'indigeno fu prodotto per dare un senso alla memoria collettiva, al passato nazionale.

In Messico, gli studi etnografici e archeologici costruirono per lo più una narrativa romantica ed esotizzante, così come l'arte e la letteratura, perché il vero protagonista della costruzione della razza del XX secolo fu il *mestizo*, non l'indigeno. L'indigenismo produsse quindi, come risposta alla questione dell'identità nazionale, la razzializzazione della cittadinanza, processo che si produsse in tutti i paesi americani e, nella maggior parte dei paesi iberoamericani, implicò l'adozione del modello del meticcio. Le idee della liberazione nazionale e dell'unità nazionale, dopo l'indipendenza, furono strettamente vincolate all'idea e alla diffusione del concetto di una "razza messicana" e del lemma "il Messico per i messicani". Fin dagli albori del XX secolo, prima della rivoluzione, nella teorizzazione di Andrés Molina Enríquez nel suo *Los grandes problemas nacionales* del 1909, la razzializzazione del cittadino messicano si risolveva nella ascesa del *mestizo*, concedendo le terre ai meticci e non alla borghesia creola come si era fatto dopo le guerre di indipendenza (Lomnitz 2001).

La riforma agraria messicana proclamata nella costituzione del 1917, la cui legge agraria fu redatta dallo stesso Molina Enríquez, doveva servire per consolidare l'idea del meticcio come classe nazionale, e la rivoluzione come punto finale del "messicano" al potere (Lomnitz 2010: 25).

L'ideologia rivoluzionaria abbracciò ufficialmente il *mestizaje* nella costruzione dell'uomo nuovo. A differenza di altre realtà iberoamericane l'indigenismo messicano fu infatti un indigenismo di stato, spinto, gestito e organizzato da politiche statali<sup>7</sup>. La "razza messicana" nei primi decenni del XX secolo fu una proposta politico-intellettuale. I tratti, le forme, i colori della "razza messicana" furono un progetto scientifico, politico e artistico di un'élite creola cosmopolita con profonde relazioni internazionali. L'indigenismo di stato messicano s'incarnava fondamentalmente in due figure, con visioni apparentemente simili ma profondamente diverse nel loro approccio verso la questione indigena e la questione dell'unità nazionale sotto la bandiera della razzializzazione: José Vasconcelos e Manuel Gamio.

José Vasconcelos rappresentò l'utopia del superuomo meticcio della *Raza Cósmica* ma anche i progetti politici sul terreno, per la rigenerazione del Messico attraverso l'educazione e la cultura: l'indigenismo pedagogico della *Secretaría de Educación Pública* (SEP), la *Cruzada Alfabetizadora* e le *Casas del Pueblo*. Sotto la presidenza di Álvaro Obregón, Vasconcelos fu nominato direttore della SEP per la quale decise la creazione di scuole speciali attraverso le quali partì la capillare campagna di acculturazione

delle popolazioni indigene. L'idea era cambiare la faccia, la lingua, gli ideali e i miti della nazione, costruendo un Messico moderno e un messicano nuovo. Nel progetto di creazione della SEP con giurisdizione federale, presentato nell'ottobre del 1920, José Vasconcelos, allora Rettore della Universidad Nacional de México, presentava così la sua proposta:

La creación de escuelas especiales de indios en todas las regiones pobladas de indígenas y en las cuales se enseñará el castellano con rudimentos de higiene y economía, lecciones de cultivo y de aplicación de máquinas a la agricultura. De esta suerte se logrará que sea más eficaz el trabajo indígena, lo que motivará aumento de jornales y una mayor posibilidad de que la raza se eleve rápidamente (Vasconcelos 1920, cit. in Suárez & Guazo 2005: 95).

Nell'opera rinnovatrice, politica e intellettuale, di Vasconcelos il *mestizo* era il principale protagonista. Le popolazioni indigene erano parte dell'ingranaggio, un passaggio verso il *mestizaje* come ideologia di stato. Esse dovevano essere incorporate alla nazione per non essere d'intralcio alla modernizzazione e al progresso del Messico post-rivoluzionario, dovevano fluire e dissolversi culturalmente e biologicamente nel progetto del meticciato. Nel discorso di Vasconcelos la componente europea dell'operazione era l'elemento superiore che avrebbe dato dinamicità e avrebbe rinvigorito i nativi, producendo una razza superiore, quella meticcica: la *raza cósmica*. Da quelle origini che l'avevano forgiata si sarebbe poi distanziata per delinearci come unica e originale. Tuttavia, affermando la superiorità della *raza cósmica*, José Vasconcelos riproduceva il paradigma gerarchico cui si ispiravano le teorie razziste contro cui voleva schierarsi:

Su [de la raza cósmica] predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes (Vasconcelos 1948: 15).

Manuel Gamio era, invece, l'antropologo che aveva studiato con Franz Boas alla Columbia University, che fu vicepresidente del Secondo Congresso Internazionale di Eugenia di New York sostenendo le tesi boasiane di uguaglianza di tutte le razze, negando la superiorità delle razze europee e negando le posizioni vasconceliane sulla razza cosmica, che impiegavano le tesi del darwinismo sociale per giustificare la superiorità del *mestizo* messicano. Nel progetto di antropologia integrata sulla Población del Valle de Teotihuacán<sup>8</sup> attraverso il "metodo di studio integrale" che prevedeva l'uso sul campo di etnografia, archeologia, storia, antropometria così come agricoltura e medicina e molteplici altre discipline in

contemporanea, Manuel Gamio mirava a forgiare il nuovo cittadino messicano. Gamio, seguendo Boas, tendeva a sostituire il concetto di razza, con quello di cultura e ad attribuire l'arretratezza delle comunità indigene americane alla dieta insufficiente, alla mancanza di educazione, alla povertà materiale e all'isolamento dagli stimoli della vita nazionale (Gamio 1916).

La *mestizofilia* di Gamio aveva come centro l'indio: se come per Vasconcelos l'unica via per la costruzione della nazione era la produzione eugenica di una razza meticcica omogenea attraverso l'assimilazione delle popolazioni indigene al corpo della nazione, la sua visione poneva al centro l'indianizzazione del creolo. Le popolazioni indigene nel processo del meticcio infondevano vitalità, resistenza e adattabilità all'ambiente. Se Gamio costruiva la sua *mestizofilia* sulla venerazione dell'indio, Vasconcelos si interessava maggiormente al versante creolo e ispanico (Stern 2000: 62).

Entrambi tuttavia, come in generale le proposte indigeniste degli anni Trenta, non solo messicane, rimanevano imbrigliati nei paradigmi razzisti occidentali, anche quando ribaltavano il polo negativo con quello positivo. Anche nelle proposte più estreme, come quella di Luís Valcárcel di *Tempestad en los Andes*<sup>9</sup> (1927), dove le popolazioni indigene del Perù non solo prendevano il posto della razza bianca nella scala gerarchica, ma diventavano popolo eletto, in una visione mistica e messianica, l'approccio riproduceva sempre i presupposti di una gerarchia razziale. Quello che cambiava era sostanzialmente chi si poneva al vertice di questa classificazione, così come mutavano le categorie con le quali si consideravano i parametri positivi delle varie tipologie umane.

In Messico le politiche di assimilazione e di acculturazione delle masse, non solo indigene, furono strumento di diffusione della rivoluzione: costruire il Messicano significava istituzionalizzare la rivoluzione a tutti i livelli, portare la rivoluzione in ogni villaggio e costruire una cultura nazionale omogenea che ne fosse lo sfondo. L'estetica *mestiza* divenne veicolo perfetto di questi processi, cuore pulsante del discorso della nazione, rischiando talvolta di offuscare disuguaglianze, miserie e conflitti di classe nascosti sotto la narrativa della razza<sup>10</sup>. L'identità *mestiza* e le pretese indigeniste si costruiscono nell'ambito di quadri teorici e schemi ideologici, appellandosi a simboli e a istituzioni che sorgevano dagli stessi processi che avevano subordinato le popolazioni indigene<sup>11</sup>. D'altronde, in questo stesso quadro, tra i sipari dell'indigenismo di circoli intellettuali, nelle università, nei ministeri, più o meno vincolata a progetti statali a seconda del contesto nazionale, ma sempre legata alla costruzione di un'idea di nazione nasceva, cresceva e prosperava, l'antropologia in America Latina, come scienza, come ideale, come disciplina.

Come l'antropologia, in questo scenario tutt'altro che semplice di relazioni e articolazioni di poteri, la Società Messicana di Eugenia (SME), fondata nel 1931, cercava di imporre sulla scena politica, oltre che scientifica, la sua discussione sulla nazionalità in termini di razza. Se per certi versi appare chiaro che le posizioni non fossero omogenee all'interno della Società, così come non sembravano sempre del tutto fondate su una rigorosa conoscenza dei quadri scientifici cui facevano riferimento (Stern 2000; Suárez & Guazo 2005), è evidente la volontà di intervenire nel dibattito e di avere un ruolo decisionale nella costruzione del corpo della nazione. Probabilmente anche per questo motivo, la linea istituzionale di Alfredo Saavedra, fondatore e principale promotore dell'eugenica in Messico, oltre che segretario perpetuo della Società Messicana di Eugenia dal 1931 al 1968, e di Alfredo Correa, cofondatore della Società, era a favore di una nazione meticcia omogenea:

[el mestizaje] es el problema y al mismo tiempo la solución. Es el problema porque estamos investigando los métodos para lograrlo y hasta cierto punto acelerarlo. Es la respuesta porque, una vez realizada, la raza nacional será única, un modelo que hemos observado en otros países [y] cuyo resultado es el crecimiento y el progreso, además del bienestar colectivo (Correa 1936: 76).

L'eugenica messicana si dibatteva tra atteggiamenti razzisti vicini alle tendenze statunitensi e nordeuropee, come testimoniano le molteplici richieste di leggi che gestissero e regolassero i flussi migratori in base alla tipologia razziale (Stern 2000; Suárez & Guazo 2005), e l'appoggio o addirittura l'esaltazione, attraverso termini e approcci scientifici, più o meno rigorosi, del meticcio di stato e delle politiche postrivoluzionarie di assimilazione delle popolazioni indigene. La SME si interessava, tra le altre cose, alla razzializzazione del corpo della nazione, «chiamata a omogenizzarsi attraverso una mescolanza adeguata che le permettesse di svilupparsi in migliori condizioni, e di liberarsi di eredità difettose» (Suárez & Guazo 2005: 122).

Se non mancava chi additava le popolazioni indigene come problematiche nel processo eugenico di costruzione dell'uomo nuovo messicano, come Antonio Alonso che riteneva la razza indigena «un serio problema nazionale» (cit. in Suárez & Guazo 2005: 100), vi erano comunque alcune voci come Rafael Carrillo, capo della Sezione di Eugenia della Società Messicana di Puericultura, che segnalava, in linea con Manuel Gamio, il vantaggio immunologico dell'incrocio con le popolazioni indigene e la miglior statura biotipologica dell'indio, rispetto al creolo e alla razza spagnola colonizzatrice (Suárez & Guazo 2005).

L'incrocio, il processo di *mestizaje* era dunque avallato dalla SME come positivo e, in numerosi interventi pubblici e articoli scientifici, de-



finito centrale nella via verso il miglioramento della razza messicana. «Il dottor Eliseo Ramírez (1888-1940), membro dell'Accademia Nazionale di Medicina, socio attivo e fondatore della SME, sosteneva che la separazione di classe e razziale promossa in altri paesi, fosse contro l'ideale eugenico messicano» (Suárez & Guazo 2005: 108). Alfredo Saavedra, impegnato nell'amministrazione postrivoluzionaria nella salute pubblica, nell'educazione e nel lavoro sociale «aveva giurato lealtà al culto del *mestizo*» (Stern 2000: 67). La forza con cui la SME accolse il progetto nazionale fu evidente nell'influenza che ebbe sui criteri demografici statali. Le categorie enumerative del censimento del 1930 rafforzarono i progetti di costruzione di una nazione meticcia e omogenea: a differenza dei censimenti precedenti svoltisi durante il porfiriato e nel 1921, negli anni Trenta furono eliminate dalle enumerazioni le classificazioni razziali per definire i cittadini messicani (Stern 2000; Suárez & Guazo 2005).

Tuttavia, persisteva la visione gerarchica delle razze: non tutte le razze si potevano mescolare e non tutti i meticci portavano a un miglioramento della razza. Nel suo libro *La eugenesia y la medicina social*, Saavedra sostenne che le razze "vicine" [*próximas*] producessero meticci robusti, mentre l'incrocio di razze distanti dava luogo a una progenie indesiderabile, anche se in nessuno dei suoi scritti Saavedra specifica quali fossero i gruppi etnici o razziali preferibili e quali fossero i motivi e le ragioni degli incroci praticabili o da evitare (Stern 2000: 67):

No todas las razas [pueden] mezclarse de manera compatible; desde el punto de vista biológico o social no todas pueden amalgamarse para producir una mezcla deseable; hay familias que se degeneran al mezclar o cruzarse, mientras que otras se mejoran. Para una buena mezcla uno necesita saber cómo decidir, y debe requerir que las razas que se fusionan no retengan sus antecedentes, que borren los estigmas de sus respectivas culturas, [y] que cierren las distancias que las separan, ya que volverán a vivir nuevamente en la misma tierra (Saavedra 1934: 119).

Nel 1932 il medico eugenista Rafael Carrillo pubblicava un lavoro intitolato *Tres problemas mexicanos de eugenesia. Etnografía y etnología, herencia e inmigración*. Carrillo considerava fondamentale studiare e conoscere le popolazioni indigene messicane per procedere a programmi rigorosi di medicina sociale, di prevenzione e per portare avanti il *plan maestro del mestizaje*.

L'approccio empirico e le ricerche sul campo erano tuttavia limitati. Tra gli eugenisti messicani pare esserci una sorta di confusione nell'uso del concetto di razza, una certa ambiguità e un non del tutto univoco posizionamento nei confronti del dibattito sul binomio *nature/nurture*, articolando argomentazioni scientifiche e posizionamenti politici non sempre conciliabili tra loro. Il nazionalismo, l'estetica *mestiza*, e la spinta politica e



la volontà di partecipare ai progetti di costruzione della nazione appaiono spesso fattori molto più trainanti del rigore scientifico<sup>12</sup>.

La SME incentrò la sua attenzione e il suo lavoro di diffusione ed educazione della popolazione – attività definita da Saavedra di «responsabilità verso la discendenza» – sull'educazione sessuale, sulle campagne anti-alcol, sui progetti di salute pubblica di salute pre-matrimoniale e miglioramento (qualitativo e quantitativo) della natalità; condividendo, quasi nella sua totalità, un approccio di tipo positivo, nel senso di bonifica e potenziamento demografico della razza, contro l'approccio dell'eugenica negativa anglo-tedesca che faceva uso delle sterilizzazioni forzate nel tentativo di eliminare i soggetti non considerati eugenici<sup>13</sup>.

### Il CISP in Messico

Nel 1928 Mussolini tiene a battesimo il Comitato Italiano per lo Studio della Popolazione (CISP); «del consiglio scientifico del CISP fanno parte antropologi, zoologi, psicologi, medici: fra i nomi più importanti, occorre ricordare quelli di Agostino Gemelli, Nicola Pende, Alessandro Ghigi, Carlo Jucci e Sergio Sergi» (Cassata 2006a: 131). Corrado Gini è colui che fin dall'inizio lo dirige oltre ad essere colui che lo ha creato, voluto e pensato. Secondo l'articolo 1 del suo Statuto, il CISP si propone di «sviluppare le ricerche scientifiche nel campo della demografia e quelle storiche biologiche, etnografiche e sociologiche, che hanno particolare attinenza con i problemi della popolazione» (cit. in Cassata 2006a: 130). I lavori del CISP si dovranno svolgere:

promuovendo e favorendo studi, ricerche ed esperimenti; costituendo laboratori e organizzando inchieste e spedizioni; pubblicando, periodicamente o saltuariamente, articoli, studi, relazione e memorie; collaborando, sia con singoli studiosi, sia con organizzazioni e istituzioni affini, nazionali, estere o internazionali (cit. in Cassata 2006a: 130).

Le spedizioni scientifiche del Comitato diventarono il centro pulsante dell'istituto e anche il personale laboratorio di Gini, in particolare quando, verso la seconda metà degli anni Trenta, il suo idillio con la politica fascista subirà uno strappo.

Il CISP organizza sette spedizioni all'estero e tre spedizioni presso le «isole etniche italiane» (Gini & Federici 1943) che sono personalmente dirette sul campo da Gini. Si tratta di spedizioni multidisciplinari volte allo studio di «gruppi etnici isolati e in buona parte [...] popolazioni che si possono dire primitive» (Gini & Federici 1943: 4):

uno degli scopi essenziali del Comitato sarà quello di raccogliere su queste popolazioni primitive o decadenti la quantità di dati più estesa possibile e di studiare

specialmente le modalità e, se possibile, le cause della decadenza e della scomparsa graduale di certe razze così come le cause della formazione e della fioritura di razze nuove sulle quali la nostra ignoranza è quasi assoluta (Gini 1928: 205).

Le inchieste si svolsero presso le popolazioni indigene della Tripolitania, tra i Samaritani della Palestina, presso undici gruppi indigeni messicani, presso i Caraimi in Polonia e in Lituania, tra i Dauda del Fezzan, in un gruppo Bantu del Natal, presso i Berberi di Giado sempre in Tripolitania, presso alcuni villaggi albanesi in Calabria, nella colonia ligure di Carloforte in Sardegna e in quella ligure-piemontese a Calasetta sempre in Sardegna (Gini & Federici 1943). Le indagini si ispiravano al concetto di demografia integrale e raccoglievano dati di tipo antropologico fisico, antropometrico, etnografico, biologico, medico, attraverso l'utilizzo di questionari da sottoporre alla popolazione e di schede da compilare da parte degli scienziati della spedizione. Tutte le spedizioni si svolsero tra il 1933 e il 1940, ed ebbero estensioni di tempo e di mezzi diverse tra loro.

La spedizione in Messico avvenne nel 1933, subito dopo quella in Palestina e fu «la più vasta spedizione compiuta dal Comitato: quella concernente le popolazioni indigene e meticce del Messico» (Gini & Federici 1943: 11). In occasione dell'inchiesta messicana «i questionari furono ripresi in esame e modificati in base alla fatta esperienza; le rilevazioni antropometriche e quelle medico-biologiche diventarono oggetto di due questionari distinti; nuovi moduli vennero preparati» (Gini 1937: 232). L'anno prima della spedizione Gini era stato in Messico a prendere accordi con il governo e a stabilire rapporti più stretti con i circoli eugenici messicani. In quel momento aveva appoggiato e promosso la costituzione del Comitato Messicano per lo Studio dei Problemi della Popolazione (Gini 1937) sulle orme di quello italiano, di cui principale esponente era Gilberto Loyò, già allievo di Gini alla Sapienza a principio degli anni Trenta<sup>14</sup>. Il Comitato Messicano servì anche da canale preferenziale di dialogo scientifico e politico tra gli scienziati italiani e le autorità messicane, tanto che Gini ottenne in Messico una importante accoglienza per la sua missione, non solo sul piano scientifico ma anche su quello politico ed economico, privilegi che forse in patria stava via via perdendo – come vedremo più avanti – proprio a causa delle sue idee sul meticcio.

Date le condizioni delle popolazioni messicane, particolarmente favorevoli allo studio dei gruppi isolati, l'inchiesta doveva infatti assumere un'estensione molto maggiore che le precedenti e ciò esigeva una larga collaborazione da parte del personale messicano. Fu stabilito che l'inchiesta sarebbe stata eseguita in collaborazione tra i due Comitati, il Comitato italiano partecipando a essa con lo scrivente, direttore dell'inchiesta, e con due antropologi ed una segretaria venuti dall'Italia (a cui si aggiunse poi una collaboratrice americana reclutata a Messico), e le au-

torità messicane col personale rimanente. Anche le spese furono divise fra le due nazioni; il Comitato italiano sostenne, oltre che le spese per il personale da esso posto a disposizione, quelle generali della spedizione e fornì altresì quasi tutto lo strumentario scientifico; le autorità messicane misero a disposizione il restante personale, corrispondendogli gli stipendi e le indennità secondo i regolamenti locali (Gini 1937: 232).

Per quanto riguarda l'aspetto scientifico della missione, già per scelta delle popolazioni che dovevano diventare oggetto di studio del CISP, Gini ne discusse con lo stesso Gamio per corrispondenza e, probabilmente, nel viaggio preliminare di Gini, come si può dedurre da una lettera scritta da Gamio nel maggio del 1933 (Gamio 1933). Fu infatti Gamio a proporre a Gini di studiare certi gruppi sia perché riteneva più conveniente e interessante per la spedizione recarsi presso certe etnie, sia per la «difficoltà o facilità di comunicazione, di resistenza della popolazione a essere studiata sia per la presenza di dati complementari»<sup>55</sup> (Gamio 1933: 2). Gini accolse in gran parte i consigli di Gamio.

Oltre allo stesso Gini, la spedizione coinvolse sedici persone a lavorare direttamente sul campo, in parte italiani e in parte messicani, che si divisero in quattro gruppi per svolgere le ricerche e la raccolta dei dati in contemporanea su popolazioni differenti. Il primo gruppo «compì lo studio del gruppo isolato degli Aztechi di Tuxpan (Jalisco) [...] e della popolazione Seri dell'Isola di Tiburón e della costa di Sonora [...]» (Gini & Federici 1943: 13). Il secondo gruppo «esaminò i Taraschi, i Cora e i Huicholes» (Gini & Federici 1943: 13), nella Sierra Madre Occidentale. «Il terzo gruppo studiò i Tlapanechi e gli Zambo (meticci di negri e indiani) dello stato di Guerrero» (Gini & Federici 1943: 13). «Il quarto gruppo infine lavorò con i Chinantechi, gli Zapotechi e i Mixe» (Gini & Federici 1943: 14) di Oaxaca.

Il personale, numeroso ed eterogeneo, rese necessario un periodo preliminare di addestramento, diretto ad assicurare la uniformità dei metodi impiegati dai vari collaboratori. Tale periodo si svolse a Ixmiquilpan (Hidalgo), [...]. La istruzione del personale, che occupò quasi due settimane, fu affidata al Prof. Giuseppe Genna, assistito dal Dott. Dino Camavitto, per ciò che riguardava la tecnica antropometrica, e al Dott. Luigi Mazzotti per la raccolta dei dati biologici e medici, mentre lo scrivente, oltre alle direttive generali e alla sorveglianza di tutte le operazioni, si riservò il compito di insegnare la compilazione del questionario demografico ed economico (Gini 1937: 233).

Inoltre alcune ricerche più superficiali furono svolte anche a Ixmiquilpan (Hidalgo) sugli Otomí della valle di Mezquital, dove il gruppo svolse il suo periodo di addestramento. Proprio gli Otomí e la valle di Mezquital – insieme ad altri gruppi e aree – rientravano nell'elenco fatto da Gamio delle

aree culturali consigliate nella lettera in cui si preparava la spedizione nel maggio del 1933, area ritenuta conveniente dall'antropologo messicano per le sue già attive ricerche in questa regione.

Manuel Gamio è anche partner strategico e collega scientifico che rimane centro nevralgico durante tutto il periodo dei lavori sul campo. Questo è evidente dalle carte della spedizione e, in particolare, nelle lettere di Dino Camavitto – a capo del terzo gruppo – a Gini in cui relaziona sui progressi e le difficoltà del suo gruppo di lavoro. Nei resoconti di Camavitto, Gamio è spesso chiamato in causa come necessario aiuto istituzionale nella risoluzione di problemi con le autorità locali o per altre difficoltà con le popolazioni locali.

Gini, che rimase sul campo durante tutto il tempo della spedizione, passò da un gruppo all'altro, coordinando i lavori e occupandosi delle relazioni con le autorità, sia a livello di governo centrale sia localmente nei vari luoghi in cui si svolgevano i lavori, e si interessò in modo particolare della raccolta di dati non quantitativi che egli stesso definisce «notizie di primaria utilità [...] sugli usi e costumi delle popolazioni [...] che esulano il rigido sistema dei questionari» (Gini 1937: 235). I questionari etnografici furono in realtà compilati solamente dal terzo gruppo, che vedeva la presenza di una archeologa-antropologa statunitense aggiuntasi in loco alla spedizione Emma Reh<sup>16</sup>, e dal primo gruppo per quanto riguarda la parte sui Seri<sup>17</sup>. Oltre ai questionari, furono raccolti campioni di sangue, fatti calchi di volti, raccolti scheletri completi e crani (Gini & Federici 1943).

Gini partecipò in prima persona alla spedizione tra i Seri e identificò quel gruppo come un esempio adatto a illustrare le sue teorie (Scarzarella 2010), infatti buona parte dell'analisi che viene proposta in uno dei pochi articoli di approfondimento dei risultati della spedizione, *Premiers résultats d'une expédition italo-mexicaine parmi les populations indigènes et métisses du Mexique*, presentato alla Conferenza della Società Messicana di Geografia e Statistica a fine novembre del 1933 – quindi quando la spedizione si stava ancora concludendo – tratta in modo esclusivo dei Seri. È interessante notare come Gini elabori un dialogo etnografico sulla cultura Seri tra i dati che egli stesso aveva raccolto e il libro di McGee del 1898, confutando e accogliendo una serie di ipotesi e di dati presentati dall'antropologo statunitense. Dopo aver discusso sull'endogamia dei Seri e sulla questione dell'isolamento del gruppo, Gini afferma che «[i]l y a beaucoup d'autres points sur lesquels réorganisation actuelle des Seris diffère de celle que nous a décrite, il y a 40 ans, le dr. MacGee. Le changement paraît si rapide et radical que plusieurs, le prof. Kroeber en tête, considèrent comme romanesques les renseignements de MacGee» (Gini 1934: 164). Durante la sua osservazione di campo, Gini nota l'importanza data alle donne e la rilevanza di queste in ambito decisionale: «[m]

ais, somme toute, je ne crois pas qu'on puisse nier qu'il y a beaucoup de circonstances pouvant être interprétées comme des résidus d'une organisation qui, si elle n'était pas tout à fait matriarcale, donnait tout au moins à la femme des pouvoirs remarquables et une position exceptionnelle» (Gini 1934: 166). Tuttavia non si trova in accordo con le conclusioni di MacGee che considera i Seri una società matriarcale. Il dialogo indiretto con l'etnografia di MacGee si sviluppa su varie altre tematiche, tra cui il significato delle pitture corporali, riguardo alle quali le tesi di Gini sono «absolument contraires» (Gini 1934: 167) a quelle di MacGee: se quest'ultimo gli attribuisce un significato totemico, Gini sostiene che, al momento della spedizione, questa mezzaluna che passa sul naso e sugli zigomi (Gini 1934: 167) ha oggi una funzione puramente estetica e viene modificata a seconda del gusto, quasi ogni giorno. Sempre in dialogo con MacGee, Gini discute poi della questione religiosa e delle relazioni di genere, oltre ad affrontare un discorso sull'origine dei Seri (Gini 1934).

Dal punto di vista biologico, ai fini dei suoi scopi scientifici, Gini giudicò i Seri affetti da “tare degenerative” che egli attribuì al loro isolamento: l'endogamia e un'alimentazione non sufficientemente equilibrata erano le cause principali della degenerazione. «Tare che probabilmente sarebbero sparite grazie al meticcio e a migliori condizioni di vita» (Gini 1933: 176).

Au point de vue humanitaire, nous devons souhaiter que la dégénération de cette race ne soit pas poussée à l'extrême; au point de vue biologique, nous pouvons affirmer que son incorporation dans la nation mexicaine apporterait à celle-ci, à travers les mélanges, de nouveaux éléments qui, s'ils ne pourraient avoir, à cause de leur petit nombre, une grande influence sur son avenir, ne pourraient pas non plus lui donner une contribution désavantageuse. Tout fait penser que l'incorporation des Seris ne ferait que augmenter cette variété extrême et ces combinaisons multiples de caractères qui constituent une caractéristique des populations mexicaines actuelles et dont, à travers une sélection rigoureuse, nous souhaitons voir sortir le type qui fera l'avenir de ce beau pays (Gini 1934: 176).

### **Eugenica rinnovatrice e *mestizaje***

La spedizione in Messico, compresi i preparativi nella capitale, durò circa quattro mesi dal 12 agosto fino alla fine di novembre ma i componenti italiani ritornarono in patria solo verso il 23 dicembre. Dalle parole dello stesso Gini, apprendiamo che la spedizione ebbe un grande successo, dovuto non solo ai risultati scientifici ma anche alle opportunità create dal governo messicano, all'accoglienza delle istituzioni scientifiche locali e ai contatti importanti e fruttuosi con gli studiosi messicani<sup>18</sup>. È significativo

che, nella presentazione dei risultati fatta alla Società Messicana di Geografia e Statistica, Gini non solo ringrazi le autorità messicane riconoscendo loro parte del merito dei risultati, ma in poche pagine cita prima il discorso sul meticciato di Vasconcelos a Chicago – le lezioni che Vasconcelos aveva tenuto all'università di Chicago nel 1926<sup>19</sup> – e poco dopo Manuel Gamio, ringraziandolo della disponibilità e dell'appoggio che aveva dato alla spedizione sia a livello scientifico sia a livello politico, in quanto presidente del Comitato Messicano per gli Studi della Popolazione (Gini 1934).

Per Gini, dunque, il Messico risulta interessante sotto differenti aspetti che non sono solamente scientifici, ma che presentano risvolti politici e che aprono alle sue ricerche possibilità che forse in Italia stavano sfumando. Dal punto di vista scientifico il Messico rappresenta la «terra promessa per l'uomo di scienza che desidera studiare l'evoluzione delle popolazioni» (Gini 1934: 149). Infatti, sul territorio messicano è possibile trovare popolazioni in stato di isolamento da lungo tempo ma, d'altro canto, gran parte della popolazione presenta un lungo e duraturo stato di meticciato (Gini 1934). Gini intende studiare le popolazioni isolate per approfondire la sua teoria ciclica delle nazioni<sup>20</sup>, che risulta centrale nel suo concetto di eugenetica rinnovatrice. Nelle presentazioni delle spedizioni del CISP<sup>21</sup>, Gini mette in luce gli effetti “rivivificanti” degli incroci e quelli, invece, disgenici dell'isolamento demografico.

Le popolazioni primitive rappresentano, infatti, nell'ottica giniana, l'unica fonte antropologica per un'analisi diacronica degli stadi di evoluzione delle popolazioni, una sorta di istantanea in grado di restituire l'immagine precisa dei meccanismi e delle cause di due fasi demografiche altrimenti difficilmente indagabili, quali la nascita e la morte degli organismi-nazione (Cassata 2006a: 135).

Il nucleo centrale della teoria giniana, che sottende la spedizione messicana, è chiaramente la questione del meticciato. Il confrontare i dati raccolti su campioni di popolazioni isolate e su campioni di popolazioni meticce serve a Gini per dimostrare che l'endogamia e l'isolamento conducono alla senescenza e alla decadenza, mentre un certo “tipo” di incrocio razziale risulta essere la chiave della riviviscenza delle nazioni. Nello studio messicano Gini afferma che i dati sugli ibridi confermano una maggiore fecondità per quelle popolazioni, mentre quelli sui gruppi isolati, come abbiamo visto per i Seri, mostrano deficienze e tare degenerative, così da corroborare le sue tesi.

[...] più si studiano le popolazioni primitive e più ci si persuade che, non solo esse hanno presentato un arresto di sviluppo, ma molto spesso hanno anche presentato una regressione sia quantitativa che qualitativa. [...] Le popolazioni primitive

sono, nella maggioranza dei casi, popolazioni decadenti, popolazioni in corso di involuzione, popolazioni senescenti (Gini 1941: 240).

Nella teoria ciclica delle nazioni Gini ipotizzava un'analogia tra popolazioni e individui che sarebbero caratterizzati dal succedersi di una fase giovanile, una adulta e una senescente, ogni fase era contraddistinta da una specifica capacità riproduttiva (Gini 1930). L'analogia tra individuo e popolazione si riproduceva anche sulla dinamica del meticcio: «non esistono per Gini razze “pure”, ma razze “depurate”, le quali, tuttavia, nel loro isolamento nazional-biologico, non potrebbero sopravvivere indefinitamente, poiché, raggiunto un certo grado di omogeneità, finirebbero per decadere se non fossero rinnovate da nuovi incroci» (Cassata 2006b: 159).

A prescindere dall'insorgere di mutazioni, non solo le razze dominanti l'umanità [...], ma tutte le razze trarrebbero origine da incroci. Il sentimento di gruppo determinato da fattori fisici, o sociali, o culturali, o amministrativi (razza, casta, città, Stato ecc.) e le ostilità dei gruppi vicini, funzionerebbero da isolatori, e nell'isolamento, si compirebbe gradualmente la fusione completa delle stirpi mescolatesi. Starebbe in ciò la funzione biologica del sentimento di gruppo. [...] Gli è che l'individualità politica e sociale porta con sé inevitabilmente un certo grado di isolamento che ha per effetto di far assumere alla nazione anche peculiari caratteristiche biologiche (Gini 1930).

Il discorso giniano sull'ibridismo è molto complesso e diversificato, talvolta appare persino contraddittorio, affidato a conferenze, lezioni, interventi a congressi internazionali e testi a stampa, comprende differenti visioni che tengono insieme realtà eterogenee che devono fare i conti, in modo analogo a quanto detto per la Società di Eugenia Messicana, non solo con lo sguardo scientifico, ma anche con il contesto politico nazionale e internazionale. Anche per Gini, come abbiamo visto negli scritti di Saavedra, non esiste un meticcio uniformemente positivo, ma esistono diverse varianti che possono dare vita «a prodotti intermedi, a prodotti più favorevoli o più sfavorevoli delle razze genitrici» (Gini 1931: 308). È necessario sottolineare che la visione di Gini sul meticcio non corrispondeva a una visione antirazzista. Tuttavia la sua visione è sicuramente “singolare” nel panorama italiano<sup>22</sup> dell'epoca e presenta interessanti aperture su alcuni fronti decisamente inaspettati. In merito Sorgoni rilevava:

Il demografo ribadisce la propria convinzione del fatto che non tutti gli incroci risultano favorevoli, e che in particolare quelli tra “bianchi e negri” possono essere ragionevolmente considerati, in base agli studi svolti, sfavorevoli dal punto di vista biologico. Eppure, rispetto al parere negativo sui meticci italo-eritrei espresso in varie pubblicazioni del momento, Gini avanza la possibilità che altre due cause



possano spiegarne la presunta cattiva riuscita, al posto di quella dell'incompatibilità di razza. I meticci potrebbero infatti semplicemente ereditare caratteri individuali dei genitori, che non sempre sono i migliori rappresentanti della propria razza; oppure, potrebbero intervenire fattori sociali, i quali per il valore pratico degli incroci non sono meno importanti dei fattori biologici di razza (Sorgoni 1998: 220).

Anche quando Gini porta avanti un discorso positivo nei confronti della cultura e delle capacità intellettuali delle "popolazioni primitive", come quando elogiava i Seri: «[L]es Seris d'ailleurs, ne peuvent pas être regardés comme des êtres inférieurs. Dans adaptation à leur milieu ils montrent une intelligence remarquable» (Gini 1934a: 175), lo faceva certo attraverso un relativismo non scevro da paternalismo in cui non veniva messa in dubbio la superiorità della razza bianca. Nel manuale scritto per il corso universitario di sociologia scrive: «[a]uguriamoci che, nelle nuove provincie dell'Impero, l'Italia sappia sviluppare, con la nostra razza, la nostra civiltà e preservare ad un tempo in apposite riserve, i cimeli più interessanti delle civiltà primitive» (Gini 1941: 44). Tuttavia anche qui, proprio in nome di questa superiorità, e rilevando la missione civilizzatrice della razza bianca, Gini riconosceva importanti responsabilità di questa nei confronti delle culture "primitive". Sempre nello stesso volume affrontava l'argomento senza mezzi termini: «[p]er crudeltà, talvolta, più spesso per sete di lucro, o per incomprendimento la razza bianca è diventata la razza distruttrice delle sue sorelle. Fu chiamata la razza assassina, *the killing race!* Verrà tempo, io spero, in cui si inorridirà di fronte a tale devastazione [...]» (Gini 1941: 43).

Se l'ibrido può essere frutto di un meticcio fra razze diverse, nato per esempio dall'incontro tra popolazioni indigene e colonizzatori, come in Messico, o tra immigrati di provenienze differenti, è anche vero che la reviviscenza della nazione si può produrre anche da ibridi di stirpi interne a una stessa nazione rimaste più o meno separate. Cosicché Gini fa corrispondere la rivoluzione fascista con un momento reviviscente per l'Italia che ha avuto origine nel Risorgimento.

Gini è uomo di scienza ma, soprattutto nel periodo che va tra il 1926 e il 1932, quando il suo rapporto con le istituzioni del regime fascista e con la persona di Mussolini sono più forti, di una scienza chiaramente votata al servizio della nazione. Nelle sue elaborazioni teoriche, l'interesse di Stato rimane in quel periodo centrale: la priorità della collettività sull'individuo, nelle riflessioni demografiche, nel disegnare le politiche eugenetiche fasciste è sempre ribadito anche attraverso il paradigma scientifico. Anche per questo motivo il Messico del Plan maestro del *mestizaje* non è per Gini solo terra fertile per dimostrare le sue tesi sul meticcio, ma è luogo di conciliazione tra scienza e politica. Figure come Manuel Gamio e Alfredo Saavedra sono per Gini punti di riferimento di una scienza che si



fa politica e pratica sul campo. D'altronde, le proposte della demografia messicana furono formulate principalmente da Gilberto Loyo, primo demografo professionista del paese, che si era laureato a Roma proprio con Gini (Stern 2000). La politica demografica messicana durante l'epoca del Maximato fu elaborata sotto l'auspicio del Comitato Messicano per gli Studi della Popolazione fondato da Loyo, con l'appoggio scientifico dello stesso Gini, e reiterava le teorie giniane della conciliazione tra la quantità e la qualità, contro le teorie nordeuropee e statunitensi "restrizioniste", che praticavano le sterilizzazioni degli elementi considerati disgenici. Per Gini come per Loyo, l'*optimum*<sup>23</sup> non può essere considerato in termini di *minimum*, ma deve essere costantemente valutato sulla base delle esigenze della nazione (Cassata 2006a). Nell'opera di Loyo *La política demográfica de México*, scritta in Italia e pubblicata nel 1935 dal Partido Nacional Revolucionario (Loyo 1935), apparivano le teorie di Gini applicate al Messico seguendo quelli che erano gli apporti della SME che, come abbiamo visto, procedeva, nelle sue linee centrali, in base alle teorie della eugenica latina nell'ambito della quale Corrado Gini si delineava come esponente di spicco. Nel libro, risultava centrale la necessità di rafforzamento dei processi di *mestizaje* post-rivoluzionario attraverso politiche di acculturazione e di assimilazione delle popolazioni indigene.

L'eugenica rinnovatrice diventava dominante nella riflessione teorica della Federazione Latina delle Società di Eugenica, voluta e pensata già nel 1933 da Gini e da altri esponenti messicani e latinoamericani, e fondata a Città del Messico nel 1935<sup>24</sup>. Allo stesso modo le teorie giniane erano parte integrante della demografia e della medicina sociale messicana, sia attraverso Loyo sia attraverso le sue influenze sulla SME. Il nuovo organicismo giniano, in Messico come in Italia, «si relazionava sia con la ri-concettualizzazione dello Stato sia con una rivoluzione degli approcci medici alla malattia, alla salute e alla patologia individuale» (Stern 2000: 71).

Questa congiuntura tra scienza e politica Gini l'aveva vissuta in patria ricoprendo ruoli centrali negli istituti per la demografia e la salute pubblica: le sue teorie avevano fatto da sfondo alle politiche del regime. *Il discorso dell'Ascensione* del maggio del 1927, in cui Mussolini inaugurava e delineava la situazione di salute fisica e politica del corpo della nazione e in cui si annunciavano le politiche pro-nataliste fasciste, fu coordinato dall'opera scientifica di Gini. Il neo-organicismo fu base scientifica del fascismo, «premessa teorica del nazionalismo corporativista e dell'antiliberalismo imperialista» (Cassata 2006a: 15).

Tuttavia, la definitiva condanna del meticcio a favore della razza italiana, il progressivo e sempre più pressante allinearsi delle politiche razziali italiane a quelle tedesche e in fine l'uscita del *Manifesto sulla Razza* nel 1938 segnarono per Corrado Gini l'inizio di una nuova fase in patria, ridi-

mensionando molto la sua presenza a capo degli istituti statali e nei ruoli centrali della politica fascista<sup>25</sup>. In un contesto nazionale di generale adesione della scienza alla linea politica del regime, Gini non rinuncerà del tutto al suo approccio al meticciato, e troverà altri spazi per portare avanti le sue teorie. Non è un caso che la Federazione Latina delle Società di Eugenia nasca proprio in Messico nell'Ottobre del 1935, a pochi mesi dalla conclusione del Congresso Internazionale della Popolazione di Berlino, nell'estate del 1935, momento in cui la comunità scientifica internazionale si allineava alle politiche naziste della razza (Cassata 2006b).

La complessità e la poliedricità degli approcci e delle tematiche affrontate da Corrado Gini, che sono ricerche e quesiti di lunga durata e che precedono il periodo fascista, riflettono in parte la complessità e la molteplicità delle posizioni e degli approcci che si presentano in relazione ad alcune questioni centrali: il concetto di popolazione primitiva, di popolazione isolata, il modello di meticciato, i diversi processi e cammini del meticciato e, non ultimo, il concetto di razza<sup>26</sup>. In questo articolo ci siamo soffermati in particolare solo sul discorso giniano del meticciato, come questo sia in linea con il discorso politico ed eugenico del Messico postrivoluzionario, e come la figura del demografo italiano riveli inattese, impensate e, fino ad oggi, inesplorate connessioni, influenze e legami tra la scienza antropologica italiana dei primi decenni del XX secolo e quella messicana.

Probabilmente, le importanti connessioni internazionali di Gini – documentate anche dalla numerosa corrispondenza in diverse lingue presente all'Archivio Centrale della Nazione nel fondo a lui dedicato –, e in particolare quelle latinoamericane, gli permettono di mantenere in patria un atteggiamento relativamente fedele alla sua, seppur eterogenea, linea scientifica. Nel momento in cui la cesura politica del nazifascismo impone una scelta agli intellettuali italiani – scelta che è chiaramente politica ma che si ripercuote sulle proprie linee scientifiche –, nel momento in cui gli scienziati di parte dell'Europa si trovano di fronte a scelte obbligate, Gini sembra continuare a provare a mantenersi in bilico tra posizioni più articolate, senza prendere una posizione netta e, soprattutto, senza abbandonare la sua teoria ciclica delle nazioni, il cui centro si costituiva sull'ibridismo, e quindi il meticciato, come processo favorevole e revivificante per le nazioni e le popolazioni, posizione evidentemente non consona ai dettami del nazifascismo.

Ricordiamo che, oltre agli articoli in cui Gini e gli altri componenti del CISP tra il 1933 e il 1943 elaborano i dati delle spedizioni, la tematica del meticciato viene ripresa negli anni caldi in cui non era più il momento di parlarne in varie occasioni.

Nel 1937 [...] In una intervista rilasciata ad Eudemon (Eugenio del Monte) per L'azione coloniale, organo dell'Istituto coloniale fascista, Gini ricorda infatti l'importanza degli incroci per la vitalità delle razze le quali – sostiene riaffermando con forza il dogma darwiniano caro ai liberali – nella specie umana sono sempre sufficientemente affini perché le unioni siano feconde (Sorgoni 1998: 220).

Nel 1942 Gini esce con una recensione al testo di Giovanni Masucci *Il Problema dei Meticci* criticandone la visione negativa sui meticci.

Certo è che la sua possibilità di mantenere queste posizioni scientifiche si lega con la sua capacità di mantenere forti e vivi i legami con alcune accademie internazionali. Volendo riprendere alcune questioni poste anche da Berlivet (2016) sulle ragioni della popolarità di Gini in America Latina, e sul perché fu scelto come primo presidente della Federazione Latina delle Società di Eugenetica – federazione che rimase in gran parte una realtà latinoamericana (Berlivet 2016: 52) – probabilmente parte delle risposte vanno ricercate proprio nell'approccio giniiano al concetto di meticciato. Se, come abbiamo già sottolineato, il meticciato in America Latina presenta un successo oscillante in base ai differenti contesti nazionali e a seconda dei momenti storici, rimanendo tuttavia, quasi per tutto il XX secolo, il principale approccio ai “problemi della popolazione”, per il Messico<sup>27</sup> il *mestizaje* post-rivoluzionario<sup>28</sup> rimane in assoluto il fulcro di una scienza che si fa politica e viceversa. In questo momento la scienza eugenica, demografica e antropologia latinoamericana diventano per Gini un approdo fondamentale per ritrovare spazi di visibilità, di dialogo e di articolazione delle sue teorie. Riprendendo le sue parole di quello stesso discorso messicano, citato all'inizio di questo articolo, le nazioni latine<sup>29</sup>

[...] possono prendere in esame senza una malcelata preoccupazione e serenamente discutere la teoria della evoluzione ciclica delle nazioni, riconoscendo, anche per la evoluzione, della specie umana, alle forze biologiche interne ed alle mutazioni provenienti da variazioni di ambiente o da incroci, quella portata fondamentale che a loro viene sempre più largamente attribuita nella evoluzione delle altre specie animali e vegetali (Gini 1936: 79).

## Note

1. Sull'eugenetica anglo-tedesca si veda in particolare Kevles (2013).
2. Sulla scuola italiana di eugenica e le altre realtà europee si veda Cassata (2006b).
3. Per una sintesi dei processi di *miscigenação* e delle politiche della razza in Brasile si veda Ribeiro Corossacz (2005).
4. Il presente contributo ha anche lo scopo di introdurre una ricerca appena intrapresa sulle spedizioni del CISP, e in particolare su quella messicana, dal punto di vista della storia della disciplina antropologica in Italia e in Messico e delle loro relazioni nei primi decenni

del XX secolo. In particolare il mio interesse si concentra sulle metodologie di ricerca sul campo, sugli approcci teorici e sui legami tra scienza e politica.

5. I contesti nazionali, la maggiore o minore presenza di afrodiscendenti, le diverse culture indigene sul territorio, il successo o meno delle migrazioni dall'Europa costruiscono comunque discorsi diversi, si veda tra gli altri Graham (1990), Leys Stepan 1991, Marzal (1996), Colajanni (1998), Degregori (2000), Appelbaum, Macpherson & Roseblatt (2003), Ribeiro Corossacz (2005), Oliveira (2006), Degregori & Sandoval (2007), de la Cadena (2009), Giraudo & Martín Sánchez 2011. Si veda anche la critica di Marcos Cueto (2016) alla visione generalizzante e troppo omogenea dell'eugenetica latinoamericana di Turda & Gillette (2014).

6. Andrés Molina Enríquez ideologo della rivoluzione messicana li definiva *Los grandes problemas nacionales* (Molina Enríquez 1909).

7. Questo vale in modo particolare per il Maximato in Messico, il periodo che va dal 1928 al 1934 sotto l'influenza politica di Plutarco Elías Calles, ma anche durante il governo di Lázaro Cárdenas. Si vedano Brading (1984), Knight (1990), Stern (2000).

8. Si veda Gamio (1922).

9. È importante ricordare che *Tempestad en los Andes* esce nel 1927 con il prologo di José Carlos Mariátegui, e come Valcárcel sia legato in un primo momento a circoli intellettuali, politici e artistici estremamente influenti ma distaccati dal potere centrale e spesso anche in disaccordo con le politiche statali e che invece, nella seconda parte della sua vita, diventi anch'egli uomo di stato e il suo indigenismo diventi pratica politica sul campo attraverso il Ministero della Cultura da lui presieduto. Questo è il caso di altre figure considerati i padri delle antropologie latinoamericane – pensiamo anche a Darcy Ribeiro in Brasile, per citare l'altra grande scuola antropologica, oltre a quella messicana e peruviana, che ricoprì varie cariche governative e istituzionali fino all'inizio della dittatura – che nascono in stretta relazione con la questione dell'altro interno e del progetto nazionale, la ricerca di una identità nazionale che passa attraverso l'ideale di una cultura condivisa e di un corpo sociale e politico omogeneo.

10. Si veda Bonfil Batalla (1987).

11. Si veda Degregori & Sandoval (2007).

12. Si vedano Stern (2000), Suárez & Guazo (2005).

13. Si vedano Miranda & Vallejo (2005), Cassata (2006b), Turda & Gillette (2014).

14. Si vedano Stern (2000), Scarzanella (2010).

15. In questa lettera Manuel Gamio elenca le sue proposte di gruppi etnici spiegando dettagliatamente tutte le motivazioni e raccontando le ragioni per le quali sarebbe interessante anche a livello scientifico studiarli.

16. Emma Reh Stevenson fu un'archeologa e antropologa statunitense laureata alla George Washington University che lavorò per il Science Service dalla metà degli anni Venti. Dal 1926 al 1935 visse in Messico e fece la corrispondente del *Science Service* e del *New York Times* su argomenti di archeologia e antropologia. *La scrivente* – è così che Gini si autodefinisce negli articoli – sta iniziando una ricerca sulle note di campo che Emma Reh redasse nell'ambito della spedizione del CISP e sui questionari della spedizione in Messico, ricerche che saranno oggetto di prossime pubblicazioni.

17. Sulla spedizione tra i Seri esiste il resoconto di Gian Gaspare Napolitano giornalista che si trovava in Messico all'epoca della missione e che fu invitato da Gini a partecipare durante una cena all'ambasciata a Città del Messico. Nel suo libro *Magia Rossa* (1968) c'è un capitolo dedicato alla visita ai Seri che risulta estremamente interessante per ricostruire la metodologia di lavoro del CISP sul campo, come si sono costruite e sviluppate le relazioni personali tra i membri della missione, la comunità indigena dei Seri e le guide messicane che accompagnavano la spedizione.

18. Si vedano Gini (1934a, 1937, 1943).
19. Ricordiamo che lo stesso Gini si troverà a Chicago nel 1929 ad esporre la sua Teoria ciclica delle nazioni.
20. Si veda Gini (1930).
21. Si vedano Gini (1928, 1934b, 1937).
22. Nell'introduzione al volume di Lidio Cipriani *Considerazioni sopra il passato e l'avvenire delle popolazioni africane* del 1932, pubblicato nella collana del CISP diretto da Gini, «muoveva un'unica critica all'antropologo, quella di non aver preso in considerazione l'esistenza, tra i primitivi, di popolazioni "nascenti, o quantomeno giovanili, derivate da incroci felici [...] fiorenti di salute" accanto a quelle degenerate e senescenti. E se le prime esistono – come è logico pensare, poiché senza di esse l'umanità si sarebbe già estinta – il loro ruolo consiste proprio nel fornire iniezioni di sangue vitale per la conservazione delle stirpi superiori» (Sorgoni 1998: 219).
23. Il demografo Henry Pratt Fairchild teorizzava che l'*optimum* della densità di popolazione era da individuarsi nel numero capace di garantire massimizzazione del reddito pro-capite. Gini considera che il criterio economico non sia l'unico da considerare nel valutare il punto *optimum* della densità di popolazione, oltre al fatto che esistono differenti economie che devono essere tenute presenti (si veda Cassata 2006a).
24. Si veda Leys Stepan (1991).
25. Si veda Cassata (2006a).
26. Ringrazio Paola Sacchi e Barbara Sorgoni per alcune riflessioni che abbiamo sviluppato insieme e dalle quali è nata una ricerca condivisa sui dati delle spedizioni scientifiche del CISP.
27. È, infatti, la delegazione messicana che propone il nome di Gini alla presidenza (Berlivet 2016), e questa elezione è chiaramente un'elezione e una scelta in gran parte della accademia messicana che, come abbiamo visto, aveva con Gini un rapporto del tutto speciale.
28. Importante tener presente, come abbiamo visto, come anche il caso messicano presenti sfumature e differenze interne ai processi storici, politico-sociali.
29. In questo momento probabilmente Gini ha in mente in maniera particolare l'America Latina. Oltre al Messico, la vasta corrispondenza presente nel fondo dell'Archivio romano documenta viaggi e importanti legami scientifici con il mondo accademico brasiliano.

## Bibliografia

- Appelbaum, N. P., Macpherson, A., Alejandra, S. & K. Roseblatt 2003. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Berlivet, L. A. 2016. A laboratory for Latin eugenics: The Italian Committee for the Study of Population Problems and the international circulation of eugenic knowledge, 1920s-1940s. *Historia, Ciências, Saúde*, 23, 10: 51-72.
- Bonfil Batalla, G. 1987. *México profundo, una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo.
- Brading, D. 2004 (1984). *Mito y profecía en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso de Oliveira, R. 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Carrillo, R. 1930. Tres problemas mexicanos de eugenesia. Etnografía y etnología, herencia e inmigración. *Revista Mexicana de Puericultura*, 3, 25: 1-15.

- Cassata, F. 2006a. *Il fascismo razionale. Corrado Gini fra scienza e politica*. Roma: Carocci.
- Cassata, F. 2006b. *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Colajanni, A. 1998. *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America latina*. Roma: Meltemi.
- Correa, A. 1936. La eugenesia y su importancia. *Pasteur*, 9, 2: 73-76.
- Cueto, M. 2016. Review of the book *Latin Eugenics in Comparative Perspective*. By Marius Turda and Aaron Gillette, London: Bloomsbury Publishing, 2014. *Hispanic American Historical Review*, 96, 1: 203-205.
- Degregori, C. I. 2000. *No hay país mas diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Universidad del Pacifico, IEP.
- Degregori, C. I. & P. Sandoval 2007. La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso. *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 299-334.
- de la Cadena, M. 2009 (2006). "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?", in *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, a cura di Lins Ribeiro, G. & A. Escobar, pp. 255-284. México: The Wenner-Gren International-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma Metropolitana-Universidad Iberoamericana. Envién.
- Federici, N. 1939. La curva di sviluppo individuale presso alcune popolazioni isolate. *Genus*, 3, 3-4: 323-343.
- Gamio, M. 1916. *Forjando patria: pro nacionalismo*. México: Librería de Porrúa Hermanos.
- Gamio, M. 1922. *La población del valle de Teotihuacán; representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*. México: Secretaría de Educación Pública, Direcciones de Talleres Gráficos.
- Gamio, M. 1933. "Lettera a Corrado Gini, México D.F., 17 Maggio 1933", in *Corrado Gini Documentazione, D9, Spedizione in Messico, CISP*. Archivio Centrale di Stato: Roma.
- Gini, C. 1928. Le Comité Italien pour l'étude des problèmes de la population. *Bulletin de l'Institut International de Statistique*, 23, 1: 204-207.
- Gini, C. 1930. *Nascita, evoluzione e morte delle nazioni: la teoria ciclica della popolazione e i vari sistemi di politica demografica*. Roma: Libreria del littorio.
- Gini, C. 1931. *Le basi scientifiche della politica della popolazione*. Catania: Studio editoriale moderno.
- Gini, C. 1932. "Discorso d'apertura", in AA. VV., *Atti del secondo Congresso italiano di Genetica ed Eugenia (Roma, 30 settembre-2 ottobre 1929)*, pp. 17-18. Roma: Failli.
- Gini, C. 1934a. Premiers résultats d'une expédition italo-mexicaine parmi les populations indigènes et métisses du Mexique. *Genus*, 1, 1/2 (giugno 1934-XII): 147-176.

- Gini, C. 1934b. Researches on Population. *Scientia*, 265: 357-373.
- Gini, C. 1936. Parole inaugurali del Prof. Corrado Gini: Presidente della Società Italiana di Genetica ed Eugenica e della Federazione Latina fra le Società di Eugenica: lette alla Riunione delle Società di Eugenica dell'America Latina tenutasi a Messico il 12 ottobre 1935. *Genus*, 2, 1/2 (giugno 1936-XIV): 77-81.
- Gini, C. 1937. Appunti sulle spedizioni scientifiche del Comitato Italiano per lo studio dei problemi della popolazione (febbraio 1933-febbraio 1935). *Genus*, 2, 3/4 (giugno 1937-XV): 225-257.
- Gini, C. 1941<sup>r</sup>. *Le rilevazioni statistiche tra le popolazioni primitive*. Roma: Tip. F. Failli.
- Gini, C. & N. Federici 1943. *Appunti sulle spedizioni scientifiche del Comitato Italiano per lo studio dei problemi della popolazione (febbraio 1933-aprile 1940)*. Roma: CISP-Tipografia operaia.
- Giraud, L. & J. Martín-Sánchez (eds.) 2011. *La ambivalente historia del indigenismo 1940-1970*. Lima: IEP.
- Graham, R. 1990. *The idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press
- Kevels, D. J. 2013. *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Knight, A. 1990. "Racism, Revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1919-1940", in *The Idea of Race in Latin America*, a cura di R. Graham, pp. 71-113. Austin: University of Texas Press.
- Leys Stepan, N. 1991. *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lomnitz, C. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lomnitz, C. 2010. Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad. Breve arqueología de la unidad nacional en México. *Prismas, Revista de historia intelectual*, 14: 17-36.
- Loyo, G. 1935 *La política demográfica de México*. México: Instituto de estudios sociales, políticos y económicos del Partido Nacional Revolucionario.
- Marzal, M. M. 1998. *Historia de la Antropología, Vol. I, Primera Parte, Antropología Indigenista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.
- McGee, W. J. 1898. *The Seri Indians, Seventeenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Miranda, M. & G. Vallejo (eds.), 2005. *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Miranda, M. & G. Vallejo (eds.), 2010. *Derivas de Darwin. Cultura y política en clave biológica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Molina, Enríquez A. 1909. *Los grandes problemas nacionales*. México: Impr. de A. Carranza e Hijos.
- Napolitano, G. G. 1968. *Magia Rossa*. Milano: Mondadori.
- Oliveira, J. P. de (comp.) 2006. *Hacia una antropología del indigenismo*, Rio de Janeiro-Lima: Contra Capa.



- Ribeiro Corossacz, V. 2005. *Razzismo, meticciato, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Saavedra, A. 1934. *Eugenesia y medicina social*. México: Facultad de Medicina.
- Scarzanella, E. 2010. "Política, ciencia y raza en América Latina. La misión de Corrado Gini en México y el proyecto HGDP de Luca Cavalli Sforza", in *Derivas de Darwin. Cultura y política en clave biológica*, ed. by Miranda, M. & G. Vallejo, pp. 97-115. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sorgoni, B. 1998. *Parole e Corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interraziali nella colonia Eritrea (1890-1941)*. Napoli: Liguori.
- Serviço de Proteção aos Índios (SPI) 1940. "Memórias sobre as causas determinantes da diminuição das populações indígenas do Brasil". Paper apresentado no IX Congresso Brasileiro de Geografia, 29 de Julho.
- Stern, M. 2000. Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y el estado, 1920-1960. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 21, 81: 59-91.
- Suárez, L. & L. Guazo 2005. *Eugenesia y racismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de Michoacán.
- Turda, M. & A. Gillette 2014. *Latin Eugenics in Comparative Perspective*. London: Bloomsbury Publishing.
- Valcárcel, L. E. 1927 *Tempestad en los Andes*. Lima: Minerva.
- Vasconcelos, J. 1948 (1925). *Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Vasconcelos, J. & M. Gamio 1926. *Aspects of Mexican Civilization. [Lectures on the Harris Foundation]*. Chicago: University of Chicago Press.



## Riassunto

*In questo articolo si intende presentare la figura di Corrado Gini nel contesto, quasi del tutto ignorato dagli studi storici e antropologici, di una delle spedizioni del Comitato Italiano per lo Studio della Popolazione svoltesi in Messico e da lui diretta nel 1933. L'Inchiesta demografico-antropologico-sanitaria sulle popolazioni indigene e meticce del Messico, nella definizione dello stesso Gini «la più vasta spedizione compiuta dallo Comitato», si svolge in un Messico post rivoluzionario impegnato intellettualmente e politicamente nella costruzione di una identità nazionale. Gini, l'anno prima della spedizione, favorisce la costituzione di un Comitato Messicano per lo studio dei problemi della popolazione e predispose gli accordi per lo svolgersi della ricerca sul campo. L'articolo intende esporre e analizzare, alla luce del contesto culturale e intellettuale messicano, la presenza di Gini e dell'équipe del CISP, le motivazioni che spinsero Gini a mantenere legami con il Messico ben oltre quello che fu il momento della spedizione. L'analisi evidenzia come il meticciato, uno dei punti centrali dell'“eugenetica rinnovatrice”, diventi ponte ideologico, politico e scientifico tra il Messico post rivoluzionario e parte del mondo scientifico italiano.*

*Parole chiave:* Corrado Gini, Messico, meticciato, CISP, eugenica.

## Abstract

*In this article I intend to present the figure of Corrado Gini in the context, almost completely ignored by historical and anthropological studies, of one of the expeditions of the Italian Committee for the Study of Population, held in Mexico and directed by him in 1933. The Inchiesta demografico-antropologico-sanitaria sulle popolazioni indigene e meticce del Messico, defined by Gini as “the largest expedition carried out by the Committee”, takes place in a post-revolutionary Mexico, committed intellectually and politically in the construction of a national identity. Gini, the year before the expedition, sustained the establishment of a Mexican Committee for the Study of Population Problems and prepared the field researches. The article intends to expose and analyses, in light of the Mexican cultural and intellectual context, the presence of Gini and the CISP team and the motivations that led Gini to maintain ties with Mexico well beyond the moment of the expedition. The analysis highlights how the miscegenation, one of the central points of “eugenetica rinnovatrice”, becomes an ideological, political and scientific bridge between post-revolutionary Mexico and part of the Italian scientific world.*

*Key words:* Corrado Gini, Mexico, miscegenation, CISP, eugenics.

Articolo ricevuto il 16 febbraio 2018; accettato in via definitiva per la pubblicazione il 12 dicembre 2018.



# Note



# Tullio Seppilli (1928-2017): a proposito di stile di pensiero, marxismo e immaginazione antropologica

*Massimiliano Minelli*  
*Università degli Studi di Perugia*

Anche il minimo gesto, in apparenza semplice,  
osservatelo con diffidenza.  
Investigate se proprio l'usuale sia necessario.  
E – vi preghiamo – quello che succede ogni giorno  
non trovatelo naturale.

(B. Brecht, *L'eccezione e la regola*,  
Einaudi, Torino 1960, p. 17).

Il nuovo metodo dialettico della scienza storica  
insegna a penetrare mediante il pensiero, con la  
rapidità e l'intensità del sogno, ciò che è stato, per  
poi esperire il presente come mondo della veglia, al  
quale in ultima analisi si riferisce ogni sogno.

(W. Benjamin, *Sul concetto di storia*,  
Einaudi, Torino 1997, p. 137).

Attraverso l'insegnamento e una lunga attività scientifica e culturale, Tullio Seppilli ha contribuito con rigore e creatività alla formazione di diverse generazioni di antropologi. Dopo la sua scomparsa avvenuta il 23 agosto 2017, in Italia e all'estero, in molti hanno sentito la necessità di rendere omaggio alla sua figura di scienziato sociale e di uomo impegnato nello spazio pubblico. Tutti hanno dovuto confrontarsi con la difficoltà di ricordare un intellettuale che, attraverso la sua vita e la sua opera, è stato punto di riferimento per persone oggi attive a vari livelli in diversi campi dell'agire sociale: nella ricerca, nella università, nella scuola, nei mass-media, nella politica e nelle amministrazioni pubbliche, nella salute

collettiva. Il fatto che Tullio abbia lasciato una memoria viva e profonda in coloro che l'hanno conosciuto e frequentato in campi così diversi, ha reso evidente la dimensione pubblica di una personalità che, oltre l'ambito disciplinare dell'antropologia, è stata testimone e protagonista in fasi storiche importanti per il nostro paese.

Forse per questa combinazione di affetto, riconoscenza e desiderio di ricostruire un itinerario collettivo di pensiero e azioni, di cui in qualche modo ci si sente parte, negli omaggi a Seppilli è comparsa la parola "stile". Allievi e colleghi di più generazioni hanno così evocato, oltre alla comune eredità scientifica, alcune sue specifiche qualità personali che emergevano soprattutto nel dialogo con gli altri: la capacità di costruire relazioni e progetti collettivi, spesso coinvolgendo numerosi giovani collaboratori; la disponibilità al confronto interdisciplinare e a ragionare insieme sui problemi; l'impegno nel delineare cornici di senso in cui collocare la ricerca e la riflessione scientifica; l'acume e la chiarezza nell'analisi dei mutamenti storico-sociali (Papa *et al.* 2017; Pizza 2017). Uno stile personale percepibile soprattutto negli incontri e nelle conversazioni alle quali non lesinava tempo e in cui prediligeva l'uso del "tu" – colloqui pieni di intelligenza e ironia, ma attraversati da una densità emotiva sostenuta dall'esperienza, per certi versi ludica e immaginativa, di tipo intellettuale: per il piacere di ragionarci su... –. Uno stile di pensiero (Fleck 1983; Douglas 1990; Hacking 2010) in cui è riconoscibile la combinazione di un certo modo di "fare antropologia" e gli elementi di una storia collettiva che può essere ricostruita solo in parte lavorando sulla scrittura e sulle pubblicazioni mentre perlopiù si fonda su memorie di consuetudini e attitudini, in quella intermedia zona iridescente fra saggezza della esperienza e grammatiche della fantasia (espressione ludica tratta da Rodari 1974). Uno stile che emerge facendo le cose insieme, in un certo modo, «parlando, discutendo, mostrando» (Hacking 2010: 236), mentre nella materialità degli scambi il pensiero mostra la sua irriducibile dimensione situata, collettiva e storica, e nuovi oggetti prendono forma.

La difficoltà a raccontare di Tullio ed evocare in modo corale esperienze collettive che hanno accompagnato il suo insegnamento evidentemente è stata percepita da molti, se è vero che i tentativi di rendergli omaggio sono stati prodotti a più mani, da amici, ex allievi, colleghi, i quali hanno sentito l'esigenza, prima di scrivere, d'incontrarsi per ricordare e pensare a lui (Papa *et al.* 2017; Bagaglia *et al.* 2017). Ho l'impressione che la cosa non sarebbe dispiaciuta a Tullio, il quale apprezzava il collettivo, certo non amava la retorica e trovava sempre modi brillanti e ironici di sottrarsi al gioco formale delle circostanze, quando vedeva approssimarsi qualche celebrazione o un ufficiale festeggiamento.

Fondatore e direttore dell'Istituto di etnologia e antropologia culturale dell'Università di Perugia (1958), Tullio Seppilli è stato professore di etnologia e poi antropologia culturale in quella stessa Università dal 1955 al 2000 e nella università di Firenze dal 1966 al 1975. Il suo lavoro ha toccato diversi ambiti scientifici e segnato il progressivo sviluppo di nuovi settori disciplinari all'interno degli studi demoetnoantropologici – dall'antropologia delle migrazioni alla antropologia dell'alimentazione, dall'antropologia visuale a quella del teatro e dello spettacolo, dall'antropologia urbana alla antropologia medica – che hanno potuto giovare, in diversa misura, del suo ruolo di anticipatore e di promotore (Seppilli 2008a). In particolare, Seppilli è riconosciuto dalla comunità scientifica internazionale come il principale esponente e il fondatore in Italia dell'antropologia medica, un'area specialistica che egli ha alimentato a cominciare dagli scritti sul rapporto tra etnologia ed educazione sanitaria della metà degli anni cinquanta (Seppilli 1954, 1959), attraverso le ricerche sui guaritori e la medicina popolare negli anni sessanta e settanta (Seppilli 1983, 1989), e ha consolidato attraverso le pubblicazioni scientifiche degli ultimi decenni (Seppilli 1996, 2003, 2006-2008, 2012, 2014b). Significative in questo itinerario sono state la costituzione nel 1988 della Società italiana di antropologia medica (SIAM), di cui Seppilli è stato presidente, e la fondazione nel 1996 di *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, il periodico da lui diretto che ha ospitato negli ultimi venti anni articoli dei principali studiosi in questo campo. Dopo aver concluso l'attività universitaria, infine, egli si è impegnato principalmente nella direzione della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute (Perugia), occupandosi di ricerca, progettazione, formazione ed editoria nell'ambito dell'antropologia medica e della sanità pubblica, in Italia e all'estero.

«Ebreo, comunista e antropologo»: in un numero de *L'Uomo*, Seppilli (2014a) descriveva così la scelta per l'antropologia e la militanza politica nella sinistra, ricordando eventi e percorsi biografici che hanno accompagnato una sua precoce vocazione a porsi dalla parte delle minoranze e delle persone ai margini. Nel 1938 fu costretto a espatriare in Brasile, con la famiglia, a causa delle leggi razziali fasciste, sfuggendo alla persecuzione della popolazione ebraica. Il Brasile è stato il luogo della sua esperienza primaria di vita e di formazione in contesti multiculturali e aperti al confronto tra differenti visioni del mondo: qui fece gli studi secondari e iniziò il percorso universitario nell'area socio-antropologica frequentando i corsi di Roger Bastide e di Georges Gurvitch presso la Escola de sociologia e política della Universidade di São Paulo. Quando tornò in Italia, nel 1947, sorpreso per l'assenza di itinerari strutturati nelle scienze sociali – la strada che aveva appunto scelto a São Paulo – concluse la formazione

universitaria laureandosi in scienze naturali nell'Università di Roma "La Sapienza", con una tesi di antropologia fisica. È dopo la laurea che Tullio poté tornare ai suoi interessi iniziali frequentando nella stessa università la Scuola di specializzazione in scienze etnologiche diretta da Raffaele Pettazzoni, dove collaborò anche con il paleontologo Alberto Carlo Blanc. Avviò poi il suo apprendistato con Ernesto de Martino, che Seppilli considerava il suo vero unico maestro e del quale fu nel 1954 il primo assistente. L'opera e l'amicizia di de Martino segnarono in modo decisivo la sua formazione umana e professionale.

Ripensando alla decisione di "diventare antropologo", nello stesso articolo su *L'Uomo*, egli spiegava come la "opzione comunista" avesse giocato un ruolo importante, a vari livelli: «sul terreno dell'impianto generale, con il costante richiamo a contestualizzare idee, persone, istituzioni, accadimenti, in un orizzonte storico, in un quadro sistemico; e sul terreno operativo, con l'abitudine al lavoro di gruppo, a "sentire gli altri" (direi anche a parlare uno per volta...), e almeno in prospettiva a impostare e finalizzare l'esame empirico delle situazioni a opzioni pratiche dentro concrete strategie di intervento» (Seppilli 2014a: 76).

Aggiungeva che si trattava, nelle diverse circostanze, di capire e di non essere soli per agire e per trasformare la realtà, intenti che hanno segnato molte sue scelte, caratterizzate da coerenza e apertura verso il nuovo e l'inconsueto. In effetti, Seppilli ha perlopiù lavorato a imprese collettive, impegnandosi nella costruzione di reti di ricerca e di intervento sociale, coordinando gruppi di lavoro e costituendo associazioni scientifiche, presiedendo una fondazione e dirigendo periodici e collane editoriali. In particolare egli è riuscito ad aprire e alimentare canali di comunicazione e scambi scientifici, in situazioni non sempre favorevoli, con storici e sociologi, con medici e operatori della salute, con psicologi e psichiatri, mantenendo un chiaro orientamento nelle direttrici antropologiche di indagine. Non a caso il suo percorso di vita segna tappe significative nelle pratiche di gruppi interdisciplinari, spesso formati da giovani, ai quali Tullio richiedeva un livello elevato di impegno e di qualità nel lavoro.

Forse oggi sembrano prevalere "ricordi generazionali" su di lui perché numerosi studenti di diverse età in effetti lo hanno conosciuto mentre portavano avanti collettivamente, insieme ad altri, progetti politico-culturali. Ci si accostava a Tullio e all'Istituto in gruppo per discutere di antropologia e di quanto andava accadendo nel mondo, mentre si era coinvolti in un cambiamento di contesto. È accaduto in primo luogo a chi ha partecipato alle lotte del Sessantotto a Perugia e a Firenze, e poi anche in altri momenti di trasformazione sociale e culturale, tutte le volte che si è sentita la necessità di "ragionare insieme" per capire e per cambiare. L'Istituto di etnologia e antropologia culturale di Perugia, anche



per chi come me ne ha varcato le soglie alla fine degli anni ottanta e lo ha frequentato con assiduità nel decennio successivo, quando è confluito nel dipartimento Uomo e territorio, diretto anch'esso da Seppilli sino al 2000, è apparso come un luogo reale e ideale in cui incontrarsi e discutere di cultura e spazio pubblico, di politiche sociali, di trasformazioni dell'università. Nel 1990 ad esempio tra gli studenti di antropologia si parlava di diritto allo studio e di università pubblica, durante le occupazioni e il movimento della Pantera, e seguendo i suggerimenti e gli incoraggiamenti di Tullio finimmo per costituire un'associazione culturale per la ricerca e l'intervento antropologici, condividendo la passione per un'antropologia condivisa e la sperimentazione visuale. È nella biblioteca dell'Istituto che dal 1995 si sono tenute le riunioni del comitato scientifico e della redazione di *AM*, la nascente Rivista della Società italiana di antropologia medica, e fra libri e riviste di antropologia un gruppo di giovani antropologi medici ed etnopsichiatri ha lavorato alla sua costruzione discutendo di corpo, cultura e politiche pubbliche di salute in vivaci riunioni serali che duravano sino a tarda ora (Cozzi 2012). La biblioteca, costituita e costantemente alimentata da Tullio, nel corso degli anni ha assunto la sua impronta nelle modalità di organizzazione e schedatura per voci, nella impostazione interdisciplinare e nelle intersezioni fra vari ambiti delle scienze umane. Ricordo che la possibilità di prendere, al bisogno, un libro dallo scaffale offriva continue occasioni d'incontro anche con scritture inattese e autori di testi di difficile reperibilità: trattati di folcloristi e antropologi dell'Ottocento, inchieste agrarie e sulla miseria, volumi di alienisti e storie di medium e sonnambule... E Tullio, riconoscendo al primo sguardo i libri che stava cercando, saliva sulla scala per prenderli e consigliarne la lettura. In questo modo, abituati alla sua presenza quotidiana in Istituto, dove era il primo a entrare e l'ultimo a uscire, sembrava nel suo caso che casa e luogo di lavoro coincidessero o lasciassero intravedere curiose corrispondenze. In tutto ciò è come se davvero fosse possibile costruire giorno per giorno, attraverso il dialogo, un rapporto concreto e vitale con una storia delle scienze umane lunga, articolata e problematica: iniziata nell'Ottocento, riuscita a oltrepassare il fascismo, approdata alle grandi trasformazioni del Secondo Dopoguerra, e declinata in una dimensione contemporanea internazionale.

\* \* \*

Seppilli ha coniugato l'antropologia con il marxismo attraverso una prospettiva critica, sensibile oltre che al variare dei contesti alla processualità del mutamento storico. Nel definire un'antropologia culturale di connotazione gramsciana, aveva optato per una nozione di cultura intesa «come orizzonte della soggettività sociale [...], ciò che Marx chiama “coscienza

sociale”, in relazione dialettica con le condizioni di esistenza» (Seppilli 2008g: 29), sottolineando i limiti delle concezioni totalizzanti, in senso tyloriano, della cultura come insieme delle componenti di una civiltà. Seppilli era soprattutto interessato alla presenza contraddittoria di permanenze e cambiamenti, in una storia di lungo periodo, dove le trasformazioni sono prodotte dalle azioni ripetute di persone che pur non lasciando tracce negli archivi, segnano in profondità i paesaggi culturali. In questo egli segnalava un debito personale e più in generale delle scienze sociali italiane verso l’indagine storica di Emilio Sereni e la riflessione sulla nozione di “formazione economico-sociale”. Indagando le connessioni tra processi strutturali e mutamenti sociali, in una visione sistemica, appariva infatti necessario aprire un confronto con la storia di sistemi produttivi, scambi di risorse e cicli di carestie, regole e consuetudini nel lavoro, con una attenzione per la vita ordinaria nelle condizioni più difficili di esistenza. Forse ripensando anche ai contributi sulla questione usciti in *Critica Marxista* di cui Tullio è stato redattore, egli ricordava l’importanza della relazione dal titolo *Città e campagna nella storia d’Italia* con cui Sereni introdusse il dibattito del 2 aprile 1954 all’Istituto Gramsci (Seppilli 2007). *Città e campagna* divenne appunto la proposta programmatica avanzata da Seppilli al comitato organizzatore del Primo convegno delle scienze sociali del 1958. Com’è noto, il tema fu al centro dei lavori che chiamarono a raccolta per un confronto interdisciplinare le nuove scienze sociali in Italia. I diversi focus avrebbero dovuto combinarsi in un impianto storico rinnovato: critico verso il naturalismo e in grado di superare le condanne idealistiche crociane contro le scienze sociali. Il *Memorandum* (Bonacini Seppilli *et al.* 1958; Signorelli 2012) presentato in quella occasione si inserì in una delicata congiuntura, tracciando le coordinate di una nuova scienza della cultura e delineando una strategia di analisi delle società complesse e di intervento sociale, in un momento in cui, come ha ricordato Amalia Signorelli, argomentare in favore della cultura voleva dire prendere le difese di un concetto «che in quegli anni era colpito dal più feroce degli interdetti» (Signorelli 1986: 432).

Va ricordato che nel lavoro di Seppilli la cultura come coscienza sociale è inquadrata in una complessiva visione del rapporto tra biologico e storico-sociale nella condizione umana. Le condizioni materiali di esistenza, intese come processi storici collettivi, sono intrecciate in una relazione circolare con la dimensione biologica della vita, caratterizzata da specifici livelli di complessità, incompletezza, apertura, plasticità, proprie degli organismi umani. E ogni volta si tratta di indagare tali relazioni attorno a precisi punti di intersezione: l’alimentazione, la sessualità, le tecniche del corpo, i processi di salute e malattia, i dispositivi capaci di attivare forme di terapia simbolica ed efficacia rituale. Tale scelta, oltre al riferimento ai

concetti marxiani di lavoro e modo di produzione, è debitrice verso due saggi di Marcel Mauss, su cui Tullio era solito tornare a riflettere, dedicati alle *Tecniche del corpo* (Mauss 1965b) e all'*Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)* (Mauss 1965a). Il primo, com'è noto, riguarda la plasticità del biologico rispetto all'intervento storico del sociale, reso possibile selezionando e potenziando capacità fisiche, attraverso le tecniche, l'addestramento e gli stili corporei, incidendo sul potenziale psichico e gli stati di coscienza, secondo regole e consuetudini trasmesse da una generazione all'altra. Il secondo concerne lo snodo di interazioni attraverso cui, per vari motivi, si ha una «invasione della mente individuale da parte di idee e sentimenti di origine collettiva». Il tema è cruciale per l'antropologia del corpo e della salute, perché secondo Seppilli «ricostruendo il processo fino alle sue determinazioni culturali» vi si ribadisce l'idea «di una intensa azione dello psichismo sul funzionamento corporeo» (Seppilli 2004: 80). La dimensione storico-sociale intrecciata con i processi biologici nella condizione umana influisce così non solo sulle vulnerabilità, ma anche sui potenziali di riscatto culturalmente modellati. Non a caso, tra i testi fondamentali consigliati a chi si avvicinava all'antropologia medica, Tullio raccomandava anche *I re taumaturghi* di Marc Bloch (1973), in cui nella lunga durata si vede configurarsi una soglia di transizione tra materialità della sofferenza e immaginario, tra azione rituale e potere. In questo percorso, i temi demartiniani e il dramma della presenza sono ripresi da Seppilli pensando al rapporto storico fra soggettività, cultura e stati psichici, come dispositivo capace di attivare modalità di autoguarigione e/o di autodistruzione.

Nella antropologia medica questa visione ha alimentato strategie di analisi particolarmente avanzate, laddove la critica al «sostanziale biologismo della nostra medicina ufficiale si inserisce in un orizzonte più generale: il corretto rapporto fra la componente bio e la componente socio (e dunque nel socio anche gli aspetti culturali e le soggettività individuali e collettive); l'ineludibile problema, in sostanza, della loro comune "necessità", della loro reciproca autonomia e, ad un tempo, della loro necessaria costante integrazione» (Seppilli 2014b: 20). Un'antropologia del corpo, della salute e della malattia, questa, che sin dall'inizio ha guardato alla conoscenza dell'altro attraverso una problematizzazione del qui e ora, nella società dell'antropologo, studiando la biomedicina come un insieme di conoscenze, di pratiche e di assetti istituzionali e rapporti di potere. Si tratta evidentemente di un progetto di comprensione della realtà della sofferenza e dei modi sociali di alleviarla e contrastarla capace di combinare l'antropologia *chez-soi* con zone di dialogo e di confronto interculturale. In tal senso, la nascita della rete di Medical Anthropology at Home (Sep-

pilli 2003) può essere vista come il riconoscimento di un lavoro pluriennale già impostato e sviluppato da Seppilli, in Italia, con un approccio gramsciano e in continuità con la lezione demartiniana, attraverso uno stile di ricerca e formazione riconoscibile e apprezzato all'estero (Comelles *et al.* 2014). La lettura dinamica dei processi storici e delle forme di egemonia che accompagnano l'ampliarsi degli spazi di intervento della biomedicina e l'affermarsi dei sistemi pubblici di salute ha aperto infatti importanti momenti di confronto con esponenti delle principali tradizioni intellettuali dell'antropologia medica in Canada, in Messico, in Spagna, nel Regno Unito.

\* \* \*

È la peculiare combinazione tra ragionare insieme attorno ad un problema, apertura ad altre forme di vita e critica della propria condizione storica, “qui ed ora”, a farci meglio comprendere l'impatto straniante e profondo su tanti studenti delle lezioni di Seppilli, quando il suo modo di esporre e di riflettere mostrava come concentrarsi sul presente, senza rimanere imprigionati nell'esistente, immaginando altri mondi possibili, oltre quello che è dato vivere. Un compito questo che l'antropologia può ancora vantare come una specie di piccolo privilegio disciplinare, soprattutto quando accade di combinare la visione complessiva di un problema con l'acume filologico e l'attenzione per i dettagli più minuti.

In effetti, Tullio chiedeva che nella ricerca si procedesse prima di tutto per problemi e che fossero questi a dare spessore teoretico e rigore metodologico all'indagine. Lungo questa linea, evocando la lezione di Ernesto de Martino, la formulazione del “problema storico” era il centro della riflessione. Una volta definito il problema, con consapevolezza storicizzante, allora anche la ricerca empirica, nella sua dimensione etnografica non sarebbe stata separabile dalla più ampia ricostruzione storiografica (cfr. Signorelli 2015). Come per de Martino, la ricerca cominciava molto prima della esperienza sul campo e avrebbe avuto un seguito, a lungo, dopo il rientro, con profonde implicazioni etiche e politiche.

Nell'articolazione di acutezza di sguardo e di ampiezza di orizzonte sono forse più riconoscibili i tratti dell'insegnamento di Seppilli: una combinazione di curiosità per i particolari di altri mondi umani, di predilezione per le storie di investigazione, di passione per la *detection* e la soluzione di rompicapi che lo aveva reso un appassionato lettore di gialli.

L'analisi del problema, sosteneva Tullio, è il momento in cui lo sguardo e l'angolazione vanno calibrati per cogliere la distinzione e l'articolazione tra piano cognitivo e piano etico, sapendo che l'impianto cognitivo della ricerca avrà in seguito una sua autonomia. Riteneva infatti che

poiché la ricerca nasce da un problema e un problema nasce da una condizione storica determinata, da uno sguardo, da un'angolazione determinata e quindi da un progetto politico determinato, il collegamento tra la scienza e la politica, il sistema etico ecc., consisterà nello stimolo a indagare sui processi reali che costituiscono la base del problema, più che il mescolamento continuo tra valori e processi cognitivi. Poiché io sto dalla parte dei contadini e della liberazione dell'uomo, indago sui meccanismi che frenano questo processo di liberazione. Ma una volta che io indago su questi meccanismi, il fatto che io sia per la liberazione dei contadini non mi modifica radicalmente il processo cognitivo; mi modifica semmai l'impianto e soprattutto la scelta tematica e problematica della ricerca (Seppilli 1995: 92).

Ricorrente era dunque l'invito alla consapevolezza e al posizionamento del ricercatore, sapendo che l'orientamento legato alle opzioni di valore ha un impatto sull'uso sociale del sapere antropologico e ricordando che proprio perché le scienze umane si occupano di potere e di processi di egemonia sono chiamate a respingere l'idea di una "neutralità" della ricerca e di una sua semplice e acritica *applicazione* secondo strategie di intervento decise da altri (Seppilli 2008h, 2008f, 2014b).

Di fronte al problema del rapporto tra cultura e potere in una prospettiva gramsciana, per Seppilli era necessario ricostruire ogni volta il complicato intreccio di processi di circolazione culturale e di controllo sociale, individuando gli «elementi di "autonomia" o "subalternità" che caratterizzano gli assetti di cultura delle singole classi entro il quadro di insieme dei dislivelli e delle contraddizioni sociali». Provare a interpretare la situazione, caso per caso, valutando le congiunture e le differenze, nelle strategie di costruzione del consenso e non solo di coercizione e di dominio diretto, per capire la realtà e a organizzare anche possibili strategie di intervento. Da questo punto di vista, privilegiando «una lettura antagonistica della totalità sociale» (Apergi 1980: 163), Seppilli era particolarmente attratto dalle situazioni in cui si creano contraddizioni nella composizione eterogenea e irregolare della società, in base a differenti mobilità e velocità di trasformazione, con effetti sulla soggettività e sulla personalità degli attori sociali. Perlopiù, a chi gli chiedeva di tornare a riflettere sull'analisi della cultura in Gramsci, Tullio proponeva di riportare la discussione su alcune premesse del pensiero di Marx e a riflettere sul passo dei *Quaderni* dedicato alla razionalità demografica, intesa come indice della tensione fra struttura produttiva, antagonismi sociali e forme della cultura e azione degli intellettuali (Gramsci 1975: 2141).

Si capisce così il legame stretto tra il problema dell'egemonia e il precoce interesse antropologico di Seppilli e dei suoi collaboratori – rispetto alla antropologia italiana del Secondo Dopoguerra – per i mezzi di comunicazione di massa e per il loro ruolo nelle nuove forme di circolazione

culturale. Sin dal 1958 all'Istituto era aggregato il Centro italiano per lo studio della comunicazione di massa, dove sono state impostate ricerche su mass-media, classi sociali e dinamiche culturali. In questa strategia ha certo influito la maniera raffinata che Tullio aveva di impostare le principali questioni di metodo della antropologia visuale, riflettendo sui rapporti fra ricerca di terreno, cinematografia e media di massa. Tra i fondatori del Festival dei Popoli di Firenze, di cui ha mantenuto la vicepresidenza sino agli anni recenti, Seppilli ha mostrato come il cinema di documentazione significasse agire davvero in modo complessivo sul sociale, nella realizzazione e diffusione di immagini in movimento, sui conflitti e le trasformazioni in atto nelle società industriali e non solo nei "mondi esotici", sfidando la censura e le forze più conservatrici della società (Tasselli 1982).

In questo quadro l'egemonia è vista come un esito delle politiche culturali di specifici gruppi intellettuali capaci di elaborare una visione del mondo che la classe sociale dominante cerca di affermare sulla intera società. Ma la frammentazione e i conflitti sono la regola e la naturalizzazione dei rapporti sociali è oggetto di lotte potenzialmente sempre aperte e con esiti incerti. Studiare i processi di egemonia significa perciò occuparsi dei mezzi e dei modi di "circolazione della cultura", provando a cogliere i meccanismi di funzionamento del potere esercitato da pochi su molti e individuando i punti in cui l'ingranaggio potrebbe bloccarsi "per un granello di sabbia" o collassare. Questo sguardo, in grado di mostrare aspetti del mondo circostante quasi invisibili, sviluppa una critica della realtà naturalizzata, nell'intreccio contingente fra la regola e il potere. Per questo, come nella citazione di Brecht che Tullio amava ripetere, va rinnovato agli antropologi l'invito: «Investigate se proprio l'usuale sia necessario. E – vi preghiamo – quello che succede ogni giorno non trovatelo naturale».

\* \* \*

Seppilli è fra quegli antropologi che della lezione di Ernesto de Martino hanno valorizzato «soprattutto l'esigenza di analizzare il passaggio "dalle forme tradizionali di vita culturale alle forme nuove"» (Signorelli 1986: 432). L'Istituto di etnologia e antropologia culturale di Perugia già nei primi anni d'attività operava con un programma pluriennale di indagini e intervento sociale, peculiare per prospettiva, intenti strategici e scelte di metodo, le cui caratteristiche non sembrano avere equivalenti nell'Italia di quel periodo (Seppilli 1961).

Le prime due importanti ricerche dell'Istituto di Perugia hanno avuto come problema cardine il mutamento della società contadina nell'Italia centrale. Nel 1958-1960 la *Ricerca sull'istituto familiare e sui ruoli maschile e femminile nel quadro della dinamica sociale in un comune rurale in transizione nell'Italia centrale* (Seppilli 1960, 2008b) studiò i fattori culturali e

socio-economici implicati nel rapido mutamento della natalità, scesa dal “tradizionale” 35‰ al “moderno” 12‰ e la trasformazione dei modelli di fecondità a Cantalice, in provincia di Rieti. L’impianto interdisciplinare, l’applicazione di metodologie quali-quantitative e il lavoro di un’*équipe* che ha abitato nel paese di Cantalice per un periodo prolungato fecero della ricerca una esperienza innovativa che «aveva tutti i requisiti per essere il banco di prova delle tesi del Memorandum», anche se non ne scaturì una pubblicazione organica definitiva (Signorelli 1986: 433).

La *Ricerca socio-culturale sulla deruralizzazione* (1960-1962) era invece inserita nel panorama di studi dedicati alla formulazione del Piano di sviluppo economico dell’Umbria con l’intento di indagare i fattori culturali e socio-economici che avevano determinato nella regione l’esodo dalle campagne, la fine del mondo mezzadrile e i processi di urbanizzazione (Seppilli 2008c). In quello sconvolgimento delle consuetudini e delle pratiche quotidiane, le persone coinvolte erano chiamate a fronteggiare un problema complessivo – materiale, relazionale e di senso – quando a essere minacciato dalla trasformazione strutturale era il rapporto fra la conoscenza acquisita e trasmessa attraverso più generazioni e l’azione efficace per controllare e trasformare l’ambiente di vita. La ricerca aveva portato alla luce un processo culturale nel quale i valori cambiano più rapidamente rispetto al modo di vivere e ciò che prima poteva sembrare accettabile viene poi comunque rifiutato, anche sfidando l’evidenza dei mutamenti intervenuti nelle condizioni oggettive di esistenza.

Potemmo infatti dimostrare come il nodo di fondo che determinava l’esodo non stesse *di per sé* in un basso reddito o in una carenza di servizi o in un’altra qualsiasi situazione “oggettiva”, ma in un complesso processo culturale. Ossia: in base a quali parametri di valore, in base a quali modelli *culturali*, i contadini giudicavano le loro *oggettive* condizioni di esistenza? Certamente queste ultime rimanevano un “dato” fondamentale di riferimento, il tema delle rivendicazioni, ma in definitiva ciò che contava era il giudizio che di tali condizioni veniva dato. Le condizioni oggettive possono mutare meno rapidamente di quanto nel frattempo cambi il sistema di valori in base al quale esse vengono giudicate. E proprio nella misura in cui i valori mutano più rapidamente delle condizioni oggettive, ciò che prima si sarebbe potuto accettare, in un secondo momento, invece, viene giudicato intollerabile (Seppilli 2009: 46).

Allo stesso modo, nel caso dei rapporti di genere e delle forme di riproduzione a Cantalice, l’analisi culturale coglieva la combinazione degli assi del cambiamento con le relazioni esterne alla comunità, indicando una mutazione dei valori e delle strategie familiari, in cui le scelte delle donne avevano una notevole rilevanza, con una sfasatura rispetto ai vettori di modernizzazione.



Soprattutto perché gli stili di vita e gli strati sociali sono toccati in vario modo dal cambiamento e vedono coesistere valori eterogenei e conflittuali, le contraddizioni sociali sono vissute e riprodotte nella “personalità di ciascun individuo”. Nella analisi della modernizzazione nell’Italia del boom economico, per esempio, Seppilli era interessato a capire come le soggettività emergenti fossero investite da spinte contraddittorie rispetto alla trasformazione, risultanti dal fronteggiarsi di tre poli di egemonia, a loro volta espressione di diverse forze sociali: gruppi dominanti del nuovo capitalismo industriale, organizzazioni del movimento operaio, la Chiesa e la grande rendita fondiaria, la cultura contadina tradizionale (Seppilli 2008d). L’ipotesi della modernizzazione fratturata intendeva porre all’attenzione proprio il fatto «che, a causa di tali contraddizioni, i processi di modernizzazione culturale non avanzino in modo omogeneo e coerente nei vari strati sociali e nei diversi “campi” dello stile di vita (la sfera familiare, ad esempio, e la sfera politica). In questo senso, appunto, la modernizzazione culturale si manifesta come un insieme “fratturato” di processi talora incoerenti la cui logica complessiva rinvia alla diversa collocazione, “centrale” o “marginale”, dei singoli gruppi rispetto ai poli decisivi del cambiamento, e alle contraddizioni oggettive e agli scontri di egemonia e di potere che caratterizzano l’intero processo di trasformazione del Paese» (Seppilli 2008e: 177).

\* \* \*

Nel saggio *Dove sono finite le streghe? Schemi di pacificazione soggettiva del contrasto fra gli antichi e i nuovi modelli nei processi di transizione culturale*, Seppilli (2010) ritorna su alcune esperienze di ricerca degli anni Cinquanta e Settanta, descrivendo il suo dialogo con mezzadri e attivisti politici sulle lotte agrarie in Umbria. Uno dei suoi interlocutori è ritratto mentre cerca di spiegare perché avesse smesso di credere al pericolo di incontrare gli spiriti, camminando di notte vicino ai cimiteri, e s’interroga su come in passato avesse potuto crederci. La situazione etnografica, intesa demartinianamente come incontro di compagni creatori di storie, in questo articolo si combina così con la possibilità di ragionare insieme a un “interlocutore” su un preciso terreno storico. Al centro della riflessione c’è un percorso biografico comune e alcune situazioni in cui le persone si trovano a «vivere una soggettività in qualche modo incoerente», dovendo «fare i conti con i conflitti aperti dentro di loro tra le vecchie e le nuove rappresentazioni della realtà, i vecchi e i nuovi valori, le vecchie e le nuove usanze» (Seppilli 2010: 422-423).

Lui, un vecchio dirigente sindacale, un militante comunista, come poteva davvero aver creduto quelle cose? eppure ricordava che sì, anche lui ci aveva creduto.



Quella paura anche lui l'aveva condivisa. Ma era chiaro, ora, che trattenendo ciascuna famiglia serrata di notte nella propria casa, quella paura aveva fatto in pratica il gioco dei padroni. Si trattava di questo, dunque! Ed ecco, vidi il volto del capo-lega rischiararsi: il perché di quella vecchia assurda paura si poteva svelare in una chiave di classe, coerente con i modelli e i valori che avevano dato senso alla sua vita e alla sua acquisita dignità. Tutto tornava: il terrore che di notte, intorno ai cimiteri, si aggirassero gli spiriti dei morti era stato solo una grande menzogna, inventata e messa in giro dai padroni per meglio controllare i contadini! (Seppilli 2010: 429).

Attraverso questa «reinterpretazione “laica” delle antiche paure folcloriche relative ai cimiteri, al possibile ritorno notturno dei morti che vi sono sepolti, e ai pericoli insiti nell'incontrarli allora sul proprio cammino» (Seppilli 2010: 431), Seppilli prova a ragionare su una situazione specifica, in cui valutare il proprio posto nella storia significa altresì scoprire che, attraverso il movimento e la lotta, il fantasma di un tempo ha perso il suo potere di aggredire i viventi:

il ragionamento che sta dietro a questa autocritica a posteriori non si limita al semplice riconoscimento di un precedente errore, corretto alla luce di ormai acquisite posizioni “moderne”, a un mero ripensamento rispetto a quanto in passato si è potuto credere. *Questo* ragionamento manifesta una *specific*a linea di modernizzazione della cultura contadina, una concezione della realtà maturata dall'esperienza di oltre mezzo secolo di lotte agrarie, in cui il conflitto sociale si è sempre giocato anche sul terreno delle coscienze: così, i moderni “modelli di classe” vengono messi in campo ribaltandoli all'indietro, semplificando la lunga, complessa e tortuosa storia delle “superstizioni popolari” in un solo quesito di fondo: a chi giovava questa paura? (*ibidem*).

Nel processo di affrancamento di una persona che prende distanza da un mondo magico e ne svela i rapporti sociali sottostanti, si coglie anche una specie di ribaltamento all'indietro, sul passato, della visione contemporanea delle relazioni di potere e dell'immaginazione di nuove possibili relazioni umane. Sembra di ritrovare qui un aspetto importante dell'insegnamento di Seppilli. La negazione di una corrispondenza fra asserzione e realtà può essere vista, non come errore, ma come possibilità di cambiare modo di ragionare “insieme”, per esprimere una visione del mondo elaborata attraverso l'esperienza delle lotte. Siamo di fronte, per certi versi, a ciò che Walter Benjamin chiama risveglio, una svolta copernicana della rammemorazione: l'istante in cui sembra possibile «penetrare mediante il pensiero, con la rapidità e l'intensità del sogno, ciò che è stato, per poi esperire il presente come mondo della veglia, al quale in ultima analisi si riferisce ogni sogno» (Benjamin 1997: 137).

Tra memoria, sogno e immaginazione trova così il suo spazio il “ragionare insieme”, parlando uno alla volta, sui problemi che fanno parte di

una stessa costellazione intellettuale e storica. Ricordando che per “ragionare insieme” è necessario riconoscere all’interlocutore una dignità e una presenza, in modo affatto formale, come dimensioni necessarie alla ricerca antropologica e al confronto etico-politico.

Non penso che la dinamica del ribaltamento all’indietro dei nuovi modelli fosse vista da Seppilli con nostalgia. Ritengo piuttosto che egli la considerasse come un problema da collocare nel tempo presente, anche immaginando le sfide future, relative alla discontinuità delle pratiche dei movimenti sociali, alla sconfitta della cultura popolare e alla complessità della memoria delle lotte cui in passato egli aveva preso parte. Di recente egli ha scritto in proposito che «proprio da quei passaggi e dall’interpretazione della pressoché totale sconfitta delle culture popolari, tradizionali o innovative, della seconda metà del Novecento (direi anche della nostra sconfitta intellettuale), e dalla vittoriosa egemonia dell’ideologia di mercato e dei suoi valori e stili di vita, dobbiamo oggi muovere per interpretare la nostra e attuale condizione. E per tentare il suo superamento» (Seppilli 2015: 297).

Negli ultimi anni Tullio ha diretto ricerche storico-antropologiche sulla chiusura dei manicomi e sulla realizzazione dei servizi di salute mentale sul territorio (Seppilli 2014c). Ha incontrato e parlato a lungo con gli operatori psichiatrici, gli utenti, gli amministratori pubblici delle opzioni di valore e di pratiche trasformatrici del movimento della psichiatria radicale italiana. Nel discutere con gli operatori di diverse generazioni – lui che era stato un protagonista con il doppio ruolo di scienziato e di politico di quella stagione (Scotti 2018) – si poneva il problema di come riconoscere una memoria comune, provando a valorizzare anche i saperi di attori sociali che, in seguito, hanno avuto una formazione molto diversa. La promozione di un confronto pubblico implicava sempre un lungo lavoro di cucitura dei fili della memoria e di ricostruzione storiografica, affrontando le difficoltà nel comunicare alle generazioni successive esperienze vissute da testimone, raccontando una trasformazione straordinaria, in situazioni di grande partecipazione e solidarietà, ad ascoltatori silenziosi e preoccupati per la realtà attuale, nella quale slanci ideali e impegno politico sembravano indeboliti e lontani. Situazioni in apparenza simmetriche e complementari rispetto alle conversazioni con i militanti comunisti sulle lotte contadine, descritte da Seppilli nell’articolo *Dove sono finite le streghe*: se, nel primo esempio riferito all’Umbria degli anni cinquanta, il conflitto sociale giocato sul terreno delle coscienze sembrava ribaltarsi all’indietro, fare i conti con la storia del movimento della psichiatria radicale italiana sembra riproporre una drammatica corrispondenza tra le conquiste di un tempo e gli arretramenti di oggi, lasciando in un cono d’ombra e d’incertezza gli scenari a venire.

Eppure colpisce, anche nelle sue ultime indagini, l'apertura al futuro. In situazioni in cui il pessimismo sembra prevalere, l'analisi dei fattori strutturali e dei rapporti di forza lo portava a vedere nella ricerca sociale, confidando nella potenza critica dell'esercizio del pensiero, un possibile terreno di "rischiamento delle coscienze" e di liberazione. Per questo, a mancarci molto oggi sono le occasioni di ragionare insieme a lui su quanto avviene nel mondo, dedicando il tempo necessario, un tempo lungo a sufficienza per capire cosa accade in situazioni specifiche, continuando a fare ricerca scientifica e a sperimentare nuovi modi di impegno etico, sociale e politico. Un compito difficile, al quale egli teneva particolarmente, che richiede lucidità e capacità di districarsi tra i coinvolgimenti e gli investimenti d'affetti in terreni complicati: la sofferenza, la follia, le possibilità di fare salute collettiva in condizioni di diseguaglianza e di sfruttamento. È davanti a queste sfide che più sentiamo la mancanza della sua capacità di riflettere sui cambiamenti e dell'esempio di una pratica intellettuale viva e aperta, alimentata da un impegno costante e da una sottile ironia.

### Bibliografia

- Apergi, F. 1980. Marxismo antropologia scienze sociali 'di sinistra'. Note su un dibattito italiano. *Problemi del Socialismo*, IV s., 16: 145-167.
- Bagaglia, C., Flamini, S., Marchetti, M., Pellicciari, M. & C. Polcri 2017. Pensando a Tullio Seppilli. *Anpia*. <http://anpia.it/tullioseppilli/>, ultima consultazione il 25/9/2018.
- Benjamin, W. 1997 (1942). *Sul concetto di storia*. Torino: Einaudi.
- Bloch, M. 1973 (1924). *I re taumaturghi*. Torino: Einaudi.
- Bonacini Seppilli, L., Calisi, R., Cantalamessa Carboni, G., Seppilli, T., Signorelli, A. & T. Tentori 1958. "La antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum", in *L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna. Atti del Primo Congresso nazionale di scienze sociali*, a cura di Associazione italiana di scienze sociali-Centro nazionale di prevenzione e difesa sociale, pp. 235-255. Bologna: il Mulino.
- Comelles, J. M., Riccò, I. & E. Perdiguero-Gil 2014. Tullio Seppilli, l'éducation pour la santé et la fondation de l'anthropologie médicale italienne. *Curare*, 37, 2: 85-99.
- Cozzi, D. (a cura di) 2012. *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*. Perugia: Morlacchi Editore.
- Douglas, M. 1990 (1986). *Come pensano le istituzioni*. Bologna: il Mulino.
- Fleck, L. 1983 (1979 [1935]). *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*. Bologna: il Mulino.
- Gramsci, A. 1975 (1934). *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana. Torino: Einaudi.
- Hacking, I. 2010 (2002). *Ontologia storica*, Pisa: Edizioni ETS.
- Mauss, M. 1965a (1926). "Effetto fisico nell'individuo dell'idea di morte suggerita dalla collettività (Australia, Nuova Zelanda)", in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, pp. 327-347. Torino: Einaudi.

- Mauss, M. 1965b (1936). “Le tecniche del corpo”, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, pp. 383-409. Torino: Einaudi.
- Papa, C., Falteri, P., Pitch, T., Giacché, P., Bartoli, P., Baronti, G. & R. Santoni 2017. Per Tullio Seppilli: Un ricordo corale. *Anuac*, 6, 1: 5-22.
- Pizza, G. 2017. Tullio Seppilli. *Errefe*, 72: 299-302.
- Rodari, G. 1974. *Grammatica della fantasia. Introduzione all'arte di inventare storie*. Torino: Einaudi.
- Scotti, F. 2018. Tullio Seppilli e la psichiatria. *Sistema Salute*, 62, 1: 7-11.
- Seppilli, T. 1954. “Contributo alla formulazione dei rapporti tra prassi igienico-sanitaria ed etnologia”, in *Atti della XLV Riunione (Napoli, 16-20 ottobre 1954)*, a cura di Società italiana per il progresso delle scienze, pp. 295-312. Roma: SIPS.
- Seppilli, T. 1959. “Il contributo della antropologia culturale alla educazione sanitaria”, in *Principi, metodi e tecniche dell'educazione sanitaria. Atti del Primo Corso estivo di educazione sanitaria (Perugia, 14-21 settembre 1958)*, a cura di Barro, G., Modolo, A. & M. Mori, pp. 33-45. Perugia: CESPES.
- Seppilli, T. 1960. Social conditions of fertility in a rural community in transition in Central Italy. *Annals of the New York Academy of Sciences*, LXXXIV, 17, December 8: 959-962.
- Seppilli, T. 1961. Un centro di ricerca. L'Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia. *Bollettino delle Ricerche Sociali*, I, 6: 567-595.
- Seppilli, T. (a cura di) 1983. “La medicina popolare in Italia”, numero monografico de *La Ricerca Folklorica. Contributi alla studio della cultura delle classi popolari*, 8: 3-136.
- Seppilli, T. (a cura di) 1989. *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*. Milano: Electa.
- Seppilli, T. 1995. Commenti. *Ossimori*, 1, 7: 88-92.
- Seppilli, T. 1996. Antropologia medica: fondamenti per una strategia. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 1-2: 7-22.
- Seppilli, T. 2003. L'antropologia medica “at home”: un quadro concettuale e la esperienza italiana. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 15-16: 11-32.
- Seppilli, T. 2004. La questione dell'efficacia delle terapie sacrali e lo stato della ricerca nelle scienze umane. Dialogo a cura di Pino Schirripa. *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, XIX, 48: 75-85.
- Seppilli, T. 2006-2008. Etnomedicina e antropologia medica: un approccio storico-critico. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 21-26: 53-80.
- Seppilli, T. 2007. “Introduzione”, in E. Sereni, *Note sui canti tradizionali del popolo umbro*, a cura di T. Seppilli, pp. 7-46. Perugia: Editore Crace.
- Seppilli, T. 2008a. *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008b (1961). “Ricerca sull'istituto familiare e sui ruoli maschili e femminili nel quadro della dinamica sociale in un Comune rurale in transizione nell'Italia centrale”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 391-400. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

- Seppilli, T. 2008c (1965). “La ricerca socio-culturale sulla deruralizzazione”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 401-419. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008d (1975). “Tre poli di egemonia sul fronte del costume”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 733-739. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008e (1977). “La ricerca sulle tradizioni popolari e il suo uso sociale nel quadro di una politica democratica dei beni culturali”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 173-195. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008f (1979). “Neutralità e oggettività nelle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 105-118. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008g (1994). “Le biologique et le social. Un parcours anthropologique (interview faite par Françoise Loux)”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 13-36. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2008h (2007). “L’antropologia tra individuo e contesto: una interpretazione sistemica della condizione umana”, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, a cura di Minelli, M. & C. Papa, 2 voll., pp. 127-150. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Seppilli, T. 2009. Il cambiamento sociale delle campagne umbre. *Umbria Contemporanea*, 12-13: 41-58.
- Seppilli, T. 2010. Dove sono finite le streghe? Schemi di pacificazione soggettiva del contrasto fra gli antichi e i nuovi modelli nei processi di transizione culturale. *Lares. Rivista di studi demoetnoantropologici*, LXXVI, 3: 421-432.
- Seppilli, T. 2012. Itineraries and Specificity of Italian Medical Anthropology. *Anthropology & Medicine*, 19, 1: 17-25.
- Seppilli, T. 2014a. Come e perché decidere di “fare l’antropologo”: una personale *case history* nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta. *L’Uomo*, 2: 67-84.
- Seppilli, T. 2014b. Antropologia medica e strategie per la salute. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 37: 17-32.
- Seppilli, T. 2014c. “Quadro introduttivo”, in F. Giacanelli, *Nascita del movimento antimanicomiale umbro*, pp. 15-24. Perugia: Fondazione Angelo Celli per una Cultura della Salute.
- Seppilli, T. 2015. “Postfazione”, in R. Rauty, *Quando c’erano gli intellettuali. Rileggendo cultura popolare e marxismo*, pp. 293-297. Milano-Udine: Mimesis.
- Signorelli, A. 1986. “Gli studi demoantropologici in Italia”, in *Trasformazioni delle società rurali nei paesi dell’Europa occidentale e mediterranea*, a cura di P. Villani, pp. 421-440. Napoli: Guida.
- Signorelli, A. 2012. L’antropologia culturale italiana 1958-1975. *L’Uomo*, 1-2: 75-95.
- Signorelli, A. 2015. *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L’Asino d’Oro.
- Tasselli, M. P. 1982. *Il cinema dell’uomo. Festival dei Popoli 1959-1981*. Roma: Bulzoni.



# Giampaolo Calchi Novati (1935-2017): la memoria del colonialismo fra coscienza e politica

*Pierluigi Valsecchi*  
*Università degli Studi di Pavia*

Nel primo anno trascorso dalla sua morte, il 2 gennaio 2017, Giampaolo Calchi Novati, è stato commemorato come africanista, studioso di politica internazionale e pubblicista estremamente prolifico<sup>1</sup> da diverse università (fra cui Urbino, la Sapienza di Roma, Cagliari), dall'Accademia Ambrosiana in quanto membro accademico, da istituzioni prestigiose di ricerca sulla politica come l'ISPI (Istituto per gli Studi di Politica Internazionale) di Milano e la Fondazione Lelio e Lisli Basso di Roma; inoltre dalla stampa nazionale e da librerie e circoli in vari centri della provincia italiana. Si è trattato di contesti fra loro molto diversi. Ancor più dei colleghi e allievi africanisti, italiani e stranieri, degli accademici in generale, di personalità della cultura, della religione, della politica e delle istituzioni, incluse le massime cariche dello stato, a riconoscerlo e ricordarlo in molte di queste occasioni come maestro, come interlocutore intellettuale, o semplicemente come collega di lavoro e amico, è stata una varietà di figure a tutti i livelli dei mondi della stampa, dell'analisi internazionale, della militanza politica, del volontariato, dell'impegno sociale, della cooperazione, dell'immigrazione africana.

Calchi Novati era infatti un compassato e raffinato professore di storia ma, fuori del nostro piccolo ambito accademico, era molto noto e apprezzato per la sua presenza costante come voce autorevole e affidabile – ma nello stesso tempo acutamente critica e intelligentemente ironica – nella comunicazione di commento e analisi sui fatti riguardanti l'Africa, il Medio oriente e il Sud del Mondo in generale.

Proprio questa sua versatile confidenza col mondo dell'analisi politica – quella “alta”, quella militante, ma anche quella spicciola della quotidianità giornalistica – gli consentiva, caso assolutamente unico nel panorama degli storici italiani dei mondi extra-europei, di trapassare la cortina te-

tragona di opaca insensibilità alla storia che caratterizza l'informazione italiana sul contesto internazionale. Nel nostro paese, Giampaolo Calchi Novati era, se non l'unico, uno dei rarissimi studiosi di queste materie in grado di farsi considerare e ascoltare dai media se, commentando la politica corrente, introduceva i temi della storia. Oltre all'indubbia dote e abilità personale, certamente lo predisponavano le sue origini ed esperienze come studioso - potremmo dire *ante-litteram* considerando il quadro italiano - di storia globale e, in questo senso, pieno erede della lezione del suo antico maestro, il modernista e asiaticista Giorgio Borsa.

Calchi Novati era nato a Vimercate nel 1935 e aveva studiato legge a Milano. Verso il 1958 cominciò a frequentare l'ISPI, dove fu a lungo ricercatore e collaboratore della rivista *Relazioni Internazionali*. Alla metà degli anni Sessanta era assistente di Borsa nella Facoltà di Scienze politiche di Pavia. Le sue analisi di politica contemporanea e i suoi libri sul non-allineamento e la Guerra fredda, il neocolonialismo, i socialismi africani, la rivoluzione algerina e le vicende indocinesi lo avevano già reso un profilo di spicco nel panorama italiano del cosiddetto Terzomondismo quando, nel 1972, si trasferiva a Roma per assumere la direzione dell'IPALMO (Istituto per le relazioni tra l'Italia e i paesi dell'Africa, America latina e Medio oriente). Fondato un paio di anni prima da Marcella Glisenti e da altre figure legate alle principali forze partitiche di quello che allora era chiamato l'Arco costituzionale, ma anche al mondo delle grandi aziende di stato e a quello dell'impresa privata, l'IPALMO divenne negli anni Settanta un laboratorio politico-culturale di rilievo dell'esperienza della cosiddetta fase della Solidarietà nazionale o democratica. Calchi Novati, che si connotava come un indipendente di sinistra, coniugando una profonda e sempre viva matrice cattolica con un'adesione convinta a ideali e prassi della tradizione marxista, diresse l'Istituto fino al 1987 e fino al 1989 la rivista *Politica Internazionale*, che lui aveva fondato nel 1969 con Umberto Segre e che legò all'IPALMO. Nel 1975 entrò all'Università di Pisa, Facoltà di Lettere, come docente incaricato e quindi associato di Storia dell'Africa e nel 1987 l'ateneo di Urbino lo chiamò come professore ordinario. Qui, col sostegno di Carlo Bo, fu l'ideatore della Facoltà di Scienze politiche, che presiedette fino al 1996, quando si trasferì a Pavia, Scienze politiche, dove concluse la carriera accademica. Uscito di ruolo nel 2008, restò tuttavia un didatta attivissimo e per diversi anni tenne il corso di Storia dell'Africa presso il Dipartimento dei Segni, degli Spazi e delle Culture della Sapienza di Roma, ma specialmente tornò a collaborare in maniera molto attiva con l'ISPI, dove divenne il responsabile dell'osservatorio sulla politica africana. Ammalatosi gravemente nel 2015, seguì tuttavia a scrivere e spostarsi per seminari e conferenze fino praticamente alla fine. Consegnò il suo ultimo articolo per "Il Manifesto",



testata cui fu particolarmente legato per molti anni, solo una ventina di giorni prima di morire.

Popolare come analista militante della politica internazionale, Calchi Novati era però in primo luogo uno studioso di storia e i suoi principali lavori come storico dell’Africa hanno riguardato i paesi che furono colonie dell’Italia – quelli del Corno d’Africa in particolare – e, diffusamente, le vicende del colonialismo italiano. Di questo impegno merita menzionare almeno tre esiti monografici di grande rilievo – *Fra Mediterraneo e Mar Rosso. Momenti di politica italiana in Africa attraverso il colonialismo*, del 1992; *Il Corno d’Africa nella storia e nella politica*, del 1994; *L’Africa d’Italia: una storia coloniale e post-coloniale*, del 2011 – e quindi rimandare a una lunga serie di contributi, molti dei quali di importanza fondamentale, in particolare nell’ambito della storiografia sull’Etiopia contemporanea<sup>2</sup>.

L’impegno in questo ambito di studi condusse Calchi Novati a confrontarsi, da un lato, con la storiografia italiana nel suo complesso e, dall’altro, con gli studi africanistici nella loro intrinseca dimensione multidisciplinare. Nel corso degli anni Novanta frequentò molto intensamente l’Etiopia – sia per strette ragioni di ricerca, sia per il suo coinvolgimento nelle attività della cooperazione universitaria italiana – dove si trovò a interagire in maniera diretta e continuativa con un contesto internazionale di studi d’area particolarmente articolato e sofisticato, che coinvolgeva storici, antropologi, archeologi, linguisti, filologi, cristianisti, islamisti, storici dell’economia e dove sviluppò una forte relazione col mondo accademico etiopico. Questi furono anche gli anni della partecipazione di Calchi Novati ai progetti di ricerca ministeriali italiani coordinati da Pier Giorgio Solinas, che costituirono un luogo cruciale di aggregazione e di maturazione per molti giovani africanisti. Calchi Novati – e in ciò il suo rapporto di amicizia e di stima intellettuale per Bernardo Bernardi era stato determinante – si era adoperato attivamente per consolidare a Urbino un insegnamento di impostazione antropologico-politica con un’esplicita proiezione sull’Africa. Un momento significativo di quella stagione urbinata fu, nel 1996, un convegno di studi akan (Ghana e Costa d’Avorio), cui intervenne una nutrita rappresentanza internazionale del piccolo gotha degli studiosi d’area, provenienti da Europa, Africa e Stati Uniti. Eravamo abbastanza lontani dal colonialismo italiano, ma proprio Giampaolo portò la questione direttamente sul tavolo della discussione – e in modo direi magistrale – con un bell’intervento su ciò che era successo cent’anni prima esatti del nostro convegno e leggendo in parallelo gli avvenimenti culminati il 2 marzo del 1896 (il 23 yekatit del 1889 nel calendario etiopico) – nella battaglia di Adua il che era accaduto poco più di un mese prima qualche migliaio di chilometri più a occidente, quando le truppe inglesi, in gennaio, erano entrate in Kumasi mettendo fine all’indipendenza

del Regno ashanti e cambiando radicalmente gli equilibri di quella parte dell’Africa<sup>3</sup>. L’esultanza con cui il disastro subito dall’imperialismo italiano veniva accolta in diverse altre regioni del Continente e fra le comunità della diaspora nera assumeva anche l’aspetto di un momento liberatorio rispetto al senso di frustrazione causato poche settimane prima dalla vittoria del colonialismo britannico.

Il problema adombrato dall’intervento di Giampaolo in un simposio di studi regionali rispetto ai quali il colonialismo italiano era del tutto marginale, era quello del rapporto fra la cosiddetta storia coloniale e la storia più in generale, inclusa quella dell’Africa e quelle delle singole potenze coloniali e dell’Europa.

Le storiografie nazionali dei pochi paesi europei che furono potenze coloniali hanno complessivamente affrontato questo scoglio. In fondo quel convegno a Urbino vedeva partecipare studiosi che non concepivano il proprio impegno su temi che riguardavano il colonialismo europeo in Africa in maniera disgiunta dal proprio impegno come studiosi della storia delle società africane. Ma il caso dell’Italia è ben diverso. Infatti non possiamo dire che la storiografia italiana sul colonialismo italiano abbia analogamente introiettato questi processi nel corso dei passati tre o quattro decenni. Ci dobbiamo chiedere perché nel panorama storiografico italiano la storia del colonialismo sia coltivata in maniera tanto insulare da non concepire di essere ciò che deve essere: storia dell’Africa e delle sue società almeno tanto quanto storia d’Italia e d’Europa. Non possiamo, di conseguenza, non domandarci perché la nostra troppo scarna storiografia sul colonialismo messo in atto dal nostro stesso paese seguiti ancor oggi ad essere zeppa di nomi e persone di italiani di ogni estrazione e livello, ma tanto avara di nomi e persone di quei mondi africani in cui colloca la propria impresa storiografica e che invece seguitano a comparire perlopiù come discutibili – in certi casi addirittura improbabili – entità corporate: gli eritrei, gli arabi, gli etiopici, i libici, i cristiani, i musulmani, gli ebrei, gli ortodossi, i senusi, i cattolici, i neri, i bianchi, i meticci e così via.

Dicendo questo, bisogna a ragion del vero rendere giustizia alla ricerca di alcuni africanisti dell’ultima generazione, che invece colgono in toto il problema e cercano di affrontarlo di conseguenza, ma molto spesso il venire a capo della questione conduce questi studiosi oggettivamente fuori da un ambito storiografico – quello appunto delle ricerche sul colonialismo italiano – che in fondo resta abbastanza rinchiuso in un’insularità che ne riduce la potenzialità di contribuire, come invece dovrebbe, a dibattiti storiografici più ampi e a far aprire gli occhi agli storici italiani in generale rispetto a trinceramenti perduranti in dimensioni di ormai insostenibile localismo eurocentrico.

Calchi Novati si è spesso posto il problema di quello che lui percepiva come un limite cognitivo e interpretativo debilitante della storiografia italiana nel suo complesso e ha tentato di contestualizzarlo e spiegarlo chiamando in causa la peculiare storia post-bellica e post-fascista dell'Italia, che perde in guerra le colonie e, senza passare attraverso i travagli del processo di decolonizzazione, le dimentica man mano che tramontano le generazioni che avevano vissuto quelle epoche e le loro drammatiche guerre in Africa, le appropriazioni delle terre, il colonato, il razzismo, ecc., ricordando solo la costruzione delle strade. Probabilmente a questa rimozione ha contribuito – come ha osservato Giampaolo – la politica italiana verso i possedimenti africani che era quella, contrariamente a quanto facevano Francia, Inghilterra e Belgio e Olanda e altri, di non permettere ai sudditi coloniali di venire in Italia, stabilirvisi e lavorare, per cui le colonie e la loro umanità restavano fisicamente staccate e lontane dalla realtà e dalla percezione della popolazione italiana. Fatto sta che la rimozione di massa di una lunga fase storica fu rapidissima, così come rapido fu l'incredibile oblio nazionale del cosiddetto meticcio, ossia del principale risultato umano dell'incontro più che dello scontro coloniale. In fondo, uno fra i corollari più macroscopici di questa peculiare e perdurante cancellazione della memoria si è manifestato quando – pochi lustri fa – la società italiana ha strabuzzato gli occhi allorché gli africani si sono fisicamente manifestati nel paese non più in maniera del tutto individuale ed episodica, ma in quanto rilevante realtà collettiva attraverso l'immigrazione.

In questo senso, il richiamo esplicito – e l'esempio puntuale – di Giampaolo Calchi Novati al mondo degli studi – ma quelli storici in particolare – è stato per una coerente assunzione di responsabilità nel dissipare attraverso una ricerca della verità storica la nebbia di ignoranza e di ambiguità che seguita a confondere la percezione diffusa di un periodo tanto importante della storia politica e sociale dell'Italia Otto-Novecentesca, perpetuando interpretazioni omissive e auto-assolutorie che tanto facilmente si trasformano in strumenti retorici funzionali a visioni di parte i cui presupposti sono quantomeno acritici, se non palesemente faziosi. La ricostruzione piena della memoria storica – conclude Calchi Novati – è il presupposto necessario, per quanto non sufficiente, per poter auspicare una ricomposizione fra coscienza e politica:

La memoria del colonialismo in Italia rimane divisa. Si può misurare qui la responsabilità che spetta alla storia. Il suo scopo è di accertare quello che è accaduto in passato ma anche di stabilire come il passato operi nel presente. Nell'intreccio spesso perverso fra politica e storia – la politica sta competendo con la storia nel compito di trasmettere la memoria, come dimostrano le leggi memoriali... – una memoria comune fra ex-metropoli ed ex-colonie può rivelarsi

un bene insostituibile, soprattutto se include la memoria della sofferenza, chiunque l'abbia subita, che quella storia ha comportato (Calchi Novati 2011: 48).

## Note

1. Per una bibliografia – peraltro parziale – fino al 2008, si veda la lista curata da Francesca Bruschi e Antonio Morone, sulla base degli appunti di Calchi Novati stesso, pubblicata in Valsecchi (2008: 175-188). Limitandoci ai soli volumi monografici (e tralasciando un gran numero di importanti curatele) possiamo elencare i seguenti titoli: Calchi Novati (1963, 1967, 1968, 1969, 1971a, 1972, 1979a, 1983, 1985a, 1987a, 1987b, 1992, 1994a, 1995a, 1998a, 1998b, 2011 [con più co-autori]), Calchi Novati & Valsecchi (2005).

2. La lista di saggi che segue può offrire una buona idea dei temi e delle prospettive degli studi di Calchi Novati sul colonialismo italiano, sulle vicende post-coloniali dei paesi che vi furono coinvolti e sui loro rapporti con l'Italia repubblicana: Calchi Novati (1971b, 1979b, 1985b, 1987c, 1988a, 1988b, 1988c, 1989, 1990a, 1990b, 1991a, 1991b, 1991c, 1993, 1994b, 1994c, 1995b, 1996, 1997a, 1997b, 1999a, 1999b, 2001a, 2001b, 2002, 2004a, 2004b, 2005a, 2005b, 2005c, 2007a, 2007b, 2007c, 2012), Dirar & Calchi Novati (2003).

3. Giampaolo ha poi pubblicato nel volume uscito da quel convegno il suo saggio: *De Koumassi à Adua* (Calchi Novati 1999a).

## Bibliografia

- Calchi Novati, G. 1963. *Neutralismo e guerra fredda*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Calchi Novati, G. 1964. *L'Africa nera non è indipendente*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Calchi Novati, G. 1967. *Le rivoluzioni nell'Africa nera*. Milano: Dall'Oglio [ed. spagnola: 1970. *La revolución del Africa negra*. Barcelona: Bruguera].
- Calchi Novati, G. 1968. *I nodi della pace*. Padova: Marsilio.
- Calchi Novati, G. 1969. *La rivoluzione algerina*. Milano: Dall'Oglio [ed. spagnola: 1971. *La revolución argelina*. Barcelona: Bruguera].
- Calchi Novati, G. 1971a. *Dizionario dei termini politici*. Milano: Mondadori.
- Calchi Novati, G. 1971b. "Storia dell'Etiopia", in *Storia universale*, vol. VII, *Storia contemporanea*, t. 12, a cura di E. Pontieri (direttore), pp. 349-417. Milano: Vallardi.
- Calchi Novati, G. 1972. *Storia del Vietnam e della regione indocinese*. Milano: Marzorati.
- Calchi Novati, G. 1979a. *Decolonizzazione e Terzo mondo*. Roma-Bari: Laterza.
- Calchi Novati, G. 1979b. "Colonialismo: la questione", in *Il Mondo contemporaneo*, N. Tranfaglia (direttore), vol. 7, a cura di L. Bonanate, *Politica internazionale*, pp. 27-42. Firenze: La Nuova Italia.
- Calchi Novati, G. 1983. *La decolonizzazione*. Torino: Loescher.
- Calchi Novati, G. 1985a. *L'annessione dell'Oltregiuba nella politica coloniale italiana*. Roma: Istituto Italo-Africano.
- Calchi Novati, G. 1985b. Nazioni, esperienze rivoluzionarie e conflitti locali nel Corno d'Africa. *Politica internazionale*, 14, 5: 51-62.

- Calchi Novati, G. 1987a. *L'Africa*. Roma: Editori Riuniti.
- Calchi Novati, G. 1987b. *Nord-Sud, due mondi per un mondo possibile*. San Domenico, Fiesole: Edizioni Cultura della pace.
- Calchi Novati, G. 1987c. "Il passaggio dell'Otregiuba all'Italia e i suoi effetti per l'unità nazionale somala". *Storia contemporanea*, 2: 343-352.
- Calchi Novati, G. 1988a. "Il passaggio dell'Oltregiuba all'Italia e i suoi effetti per l'unità nazionale somala", in *Proceedings of the Third International Congress of Somali Studies*, a cura di A. Puglielli, pp. 283-290. Roma: Il pensiero scientifico.
- Calchi Novati, G. 1988b. L'imperatore e il presidente: alle origini dell'alleanza Etiopia-Stati Uniti. *Africa*, 43, 3: 360-377.
- Calchi Novati, G. 1988c. "Nations, Revolutionary Experiences and Local Conflicts in the Horn of Africa", in *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies, Moscow, 26-28 August*, vol. 1, pp. 81-99. Mosca: Accademia delle Scienze dell'Urss-Istituto per l'Africa.
- Calchi Novati, G. 1988-1990. Amministrazione e politica indigena in Libia nella prima fase del colonialismo italiano (1911-1919). *Studi Urbinati*, 57-58, n.s. A, 41-42: 361-399.
- Calchi Novati, G. 1989. "The Italian Colonial Programme and Claims on Ethiopia After the First World War", in *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies*, a cura di T. Beyene, vol. 2, pp. 267-281. Addis Abeba: University of Addis Abeba.
- Calchi Novati, G. 1990a. Cairoli, la sinistra storica e gli inizi della penetrazione in Africa: un caso di colonialismo controllato. *Africa*, 45, 3: 45-464.
- Calchi Novati, G. 1990b. Studi e politica ai convegni coloniali del primo e del secondo dopoguerra. *Il Politico*, 55, 155, 3: 487-514.
- Calchi Novati, G. 1991a. Italia e Etiopia dopo la guerra: una nuova realtà, i risarcimenti e la stele rapita. *Africa*, 46, 4: 479-502.
- Calchi Novati, G. 1991b. "La sistemazione delle colonie italiane dell'Africa orientale e i condizionamenti della guerra fredda", in *Le guerre coloniali del fascismo*, a cura di A. Del Boca, pp. 519-548. Roma-Bari: Laterza.
- Calchi Novati, G. 1991c. L'Etiopia sul filo della memoria. *Studi Piacentini*, 10: 177-206.
- Calchi Novati, G. 1992. *Fra Mediterraneo e Mar Rosso. Momenti di politica italiana in Africa attraverso il colonialismo*. Roma: Istituto Italo-Africano.
- Calchi Novati, G. 1993. "Etiopia: fine del regime imperiale e processo rivoluzionario (1974-1991)", in *Storia universale*, vol. 7, *Storia contemporanea*, t. 12, a cura di E. Pontieri (direttore), pp. 381-428. Milano: Vallardi.
- Calchi Novati, G. 1994a. *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica. Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*. Torino: SEI.
- Calchi Novati, G. 1994b. Italy and the Triangle of the Horn: Too Many Corners for a Half Power. *The Journal of Modern African Studies*, 32, 3: 369-385.
- Calchi Novati, G. 1994c. Una rilettura degli incidenti di Mogadiscio del gennaio 1948 e il difficile rapporto fra somali e italiani. *Studi Piacentini*, 15: 223-234.
- Calchi Novati, G. 1995a. *Dalla parte dei leoni. Africa nuova, Africa vecchia*. Milano: il Saggiatore.

- Calchi Novati, G. 1995b. "Da Assab alla colonia Eritrea: formazione di una nazione o invenzione del territorio?", in *Colonie africane e cultura italiana fra Ottocento e Novecento. Le esplorazioni e la geografia*, a cura di C. Cerreti, pp. 9-24. Roma: Centro d'Informazione e Stampa Universitaria.
- Calchi Novati, G. 1995c. "Nationalism and Ethnicism in the Post-Colonial Periphery: the Case of the Horn of Africa", in *Transplants Innovation and Legal Tradition in the Horn of Africa*, a cura di E. Grande, pp. 29-63. Torino: L'Harmattan Italia.
- Calchi Novati, G. 1996. "Studi e politica ai convegni del primo e del secondo dopoguerra", in *Fonti e problemi della politica coloniale italiana*, vol. 1, pp. 166-195. Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici.
- Calchi Novati, G. 1997a. "La debolezza fatale dell'opzione diplomatica: il colonialismo italiano fra Europa e Africa", in *Adua. Le ragioni di una sconfitta*, a cura di A. Del Boca, pp. 117-142. Roma-Bari: Laterza.
- Calchi Novati, G. 1997b. "La politica coloniale italiana alla luce dei limiti economici", in *Divina Geometria. Modelli urbani degli anni trenta*, a cura di E. Lo Sardo, pp. 36-44. Roma: Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici.
- Calchi Novati, G. 1998a. *Il canale della discordia. Suez e la politica estera italiana*. Urbino: Quattroventi.
- Calchi Novati, G. 1998b. *Storia dell'Algeria indipendente: dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*. Milano: Bompiani.
- Calchi Novati, G. 1999a. "De Koumassi à Adua. Construction de l'Etat et résistance en Afrique à la fin du XIXe siècle", in *Mondes Akan/Akan Worlds. Identité et pouvoir en Afrique Occidentale/Identity and Power in West Africa*, a cura di Valsecchi, P. & F. Viti, pp. 315-333. Parigi: L'Harmattan.
- Calchi Novati, G. 1999b. "L'Italia e il Corno d'Africa. L'insostenibile leggerezza di un colonialismo debole", in *Africa Italia. Due continenti si avvicinano*, a cura di Matteo, S. & S. Bellucci, pp. 100-116. Sant'Arcangelo: Fara Editore.
- Calchi Novati, G. 2001a. "Italy and the Horn: The Unbearable Weight of a Weak Colonialism", in *ItaliAfrica: Bridging Continents and Cultures*, a cura di S. Matteo, pp. 157-172. New York: Forum Italicum Publishing.
- Calchi Novati, G. 2001b. L'Etiopia e la Liberia nel pensiero politico africano fra mito e realtà. *Studi Piacentini*, 30: 309-337.
- Calchi Novati, G. 2002. "From Heaven to Earth: Ethiopia and Liberia in late XX century African Political Thought", in *Proceedings of the XIVth international Conference of Ethiopian Studies*, a cura di B. Yimam *et al.*, vol. 3, pp. 1518-1538. Addis Abeba: University of Addis Abeba.
- Calchi Novati, G. 2004a. "Conflict and the Reshaping of States in the Horn of Africa", in *State, Power, and New Postcolonial Africa*, a cura di Triulzi, A. & M. C. Ercolessi, pp. 87-111. Milano: Feltrinelli.
- Calchi Novati, G. 2004b. "La controversia sull'Eritrea: popolo, nazione, stato", in *Il mondo visto dall'Italia*, a cura di Giovagnoli, A. & G. del Zanna, pp. 122-147. Milano: Guerini e Associati.

- Calchi Novati, G. 2005a. “‘National’ Identities as a By-Product of Italian Colonialism: A Comparison of Eritrea and Somalia”, in *Italian Colonialism. Legacy and Memory*, a cura di Andall, J. & D. Duncan, pp. 47-74. Oxford: Peter Lang.
- Calchi Novati, G. 2005b. “Si scrive Liberia, si legge Etiopia”, in *Saggi storici in onore di Romain H. Rainero*, a cura di Antonioli, M. & A. Moioli, pp. 151-166. Milano: Franco Angeli.
- Calchi Novati, G. 2005c. Statualità africana ed espansione coloniale: la variante di Menelik, imperatore d’Etiopia. *Studi Storici*, 46, 1: 219-241.
- Calchi Novati, G. 2007a. “Administration et politique indigène en Libye dans la première phase du colonialisme italien (1911-1919)”, in *Colonisation et héritages actuels au Sabara et au Sabel*, a cura di M. Villasante Cervello, vol. 2, pp. 193-230. Paris: L’Harmattan.
- Calchi Novati, G. 2007b. Come dimenticare il colonialismo. *Nuova Antologia*, 2241: 141-165.
- Calchi Novati, G. 2007c. “Tensioni incrociate nel Corno d’Africa”, in *L’Italia e la politica internazionale: edizione 2007*, a cura di Colombo, A. & N. Ronzitti, pp. 239-249. Bologna: il Mulino.
- Calchi Novati, G. (con più co-autori) 2011. *L’Africa d’Italia: una storia coloniale e postcoloniale*. Roma: Carocci.
- Calchi Novati, G. 2012. “La lunga durata dell’epopea coloniale”, in *Verso un nuovo orientalismo*, a cura di G. Calchi Novati, pp. 27-47. Roma: Carocci.
- Calchi Novati, G. & P. Valsecchi 2005. *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime formazioni politiche alle indipendenze nazionali*. Roma: Carocci.
- Dirar, U. C. & G. Calchi Novati, 2003. The Horn of Africa and Italy’s Role: Forget Colonialism and Play Globalism. *Aleph*, 1, 2: 72-81.
- Valsecchi, P. (a cura di) 2008. *Africa fra Stato e società. Scritti in omaggio a Giampaolo Calchi Novati*. Milano: Franco Angeli.





## *Norme redazionali*

*L'UOMO SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO* (ISSN 1125-5862) accetta articoli scritti in italiano, inglese, francese e spagnolo. Gli articoli accettati dalla Redazione saranno inviati in lettura a due referees anonimi e potranno essere pubblicati nella stesura definitiva solo dopo il parere positivo dei referees.

Il testo va consegnato in formato elettronico, possibilmente in Microsoft Word (per chi usa Macintosh, inviare il documento in formato .rtf). Il testo inviato sarà considerato definitivo e la redazione interverrà solo sugli aspetti formali, riguardanti l'omogeneizzazione e l'impaginazione dei testi.

Il testo comprensivo della bibliografia, delle note e di eventuali didascalie non deve superare le 25 cartelle da 2.000 battute (50.000 caratteri spazi inclusi, calcolati con la funzione "conteggio parole").

*Titolo, autore ecc.*

Il titolo del saggio dovrà essere centrato. Gli eventuali titoli dei paragrafi dell'articolo non debbono esser preceduti da numeri, di nessun tipo (1.1, 1.2, 2.1...3...)].

In caso di sottoparagrafi, inserire il titolo in corsivo.

Nome e cognome dell'autore, scritti per esteso in corsivo, vanno allineati a destra dopo il titolo. Nel corpo del testo i titoli dei paragrafi saranno posti in neretto e centrati. La bibliografia va posta alla fine del contributo secondo le norme indicate di seguito.

*Abstract*

Il testo va accompagnato da un riassunto di 250 parole in versione italiana ed inglese e da massimo 5 parole chiave nelle due lingue.

*Carattere*

Times New Roman, corpo 12, interlinea semplice. Per eventuali citazioni estese, separate dal testo, usare la dimensione inferiore (Times New Roman 10).

*Formato carattere*

Normale: per tutto il testo.

Neretto: usare solo per i paragrafi.

Corsivo: usare per parole e locuzioni in lingua straniera (tranne per i nomi delle istituzioni e per quelle entrate nell'uso quotidiano), titoli di opere.

Sottolineato: non ammesso.

*Citazioni*

Le citazioni brevi (non oltre due righe) vanno inserite nel testo tra i cosiddetti caporali: es. «...».

Le citazioni estese (di oltre tre righe) vanno separate dal testo e poste in corpo inferiore (Times New Roman 10). Alla fine, tra parentesi, indicare la fonte; es.: (Signorini 1979: 33).

Le citazioni di interviste di più di 3 righe, che non vanno inserite nel testo tra caporali («...») ma collocate in paragrafo a parte in carattere più piccolo, vanno in corsivo (e le eventuali parti o parole evidenziate che fossero state in corsivo vanno in tondo, per mantenere l'evidenziazione).

*Numeri, date e datazioni*

I numeri dall'uno al dieci, in contesti discorsivi, possono essere espressi in lettere, purché non legati a unità di misura. Quelli successivi vanno espressi in numeri arabi, che saranno puntati se composti da quattro o più cifre (es.: tre individui, 300, 5.760, 10.000).

Decenni e secoli vanno con l'iniziale maiuscola (es.: gli anni Ottanta, nel Novecento), oppure in numeri romani in maiuscoletto (es.: il XVIII secolo). Le date hanno numero arabo per il giorno, il mese con iniziale minuscola, l'anno in cifre arabe (es.: 22 febbraio 1977).

*Nomi e indicatori geografici; etnonimi*

Fatta eccezione per i corsi d'acqua, per i nomi geografici composti da due o più elementi il primo va scritto con l'iniziale maiuscola (es.: Lago Maggiore, Golfo del Messico, Mar Mediterraneo, Valle di Oaxaca; ma valle del Liri).

Utilizzare la lettera iniziale minuscola per gli indicatori geografici e toponomastici (es.: a settentrione, via, piazza ecc.), così come per i punti cardinali, se scritti per esteso; questi ultimi prendono la maiuscola in caso di abbreviazione alla sola lettera iniziale (es.: sud, nord; ma S, O, NE). Se usati come sostantivi, gli etnonimi vogliono l'iniziale maiuscola (es.: i Maya, i Nahua, i Maori, gli Spagnoli); altrimenti, se aggettivi, vogliono la minuscola (es.: una donna zapoteca, un villaggio tarasco).

I nomi di eventuali istituzioni o progetti in lingua straniera – tipo International Fund for Agricultural Development – vanno in tondo con iniziali maiuscole e non in corsivo.

*Note, Rimandi bibliografici e Bibliografia*

Le note avranno una numerazione progressiva; ogni nota è richiamata da un numero in esponente ed ha inizio con un numero seguito da punto (senza parentesi). Si raccomanda di non utilizzare le note per i semplici riferimenti bibliografici alle fonti, che potranno invece essere direttamente indicati nel testo, es. (1). Le note devono essere inserite alla fine del testo, prima della bibliografia (in formato testo e non a pie' di pagina).

I rinvii bibliografici non vanno inseriti nelle note, salvo quelli a testi non direttamente consultati; es.: Seler, E. 1902-1923, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 voll., Berlin, A. Asher, vol. 3, p. 276; cit. in López Austin (1984: 267). Tutti gli altri riferimenti vanno inseriti nel testo, tra parentesi tonde, in forma abbreviata secondo il sistema anglosassone, con l'indicazione del cognome dell'autore (ed eventualmente l'iniziale del nome, in caso di più autori con lo stesso cognome) seguito dall'anno di pubblicazione dell'opera e il numero di pagina preceduto da due punti (nel caso di più pagine, queste devono essere indicate per esteso); es.: (Lévi-Strauss 1949: 44; Simonicca 2006: 37-41). Nel caso di due o più titoli dello stesso autore con il medesimo anno di edizione, dopo la data va aggiunta la lettera a, b, c ecc. in tondo, senza interposizione di spazio; es.: (Sobrero 1996a, 1996b: 678, 1996c: 33-52). Nel caso di opere pubblicate da due o tre autori, i nomi vanno separati dalla virgola (es.: López Austin, López Luján 2009). Nel caso di rinvii a più opere all'interno dello stesso riferimento, i singoli rimandi saranno separati dal punto e virgola. I testi saranno citati in ordine cronologico crescente e, qualora le opere avessero lo stesso anno di edizione, in ordine alfabetico secondo il cognome dell'autore.

Lo scioglimento dei rinvii bibliografici avverrà nella bibliografia, inserita alla fine del testo. I riferimenti bibliografici saranno elencati in ordine alfabetico-cronologico. Accanto alla data di pubblicazione dell'edizione consultata (che verrà utilizzata per i rimandi nel testo), indicare tra parentesi tonde l'eventuale data di prima pubblicazione. Seguono alcuni esempi:

Monografia, un solo autore	Cognome, N. anno. <i>Titolo completo</i> . Luogo di pubblicazione: Editore. Es.: Gombrich, E. A. 1973. <i>Symbolic images</i> . Londra: Phaidon.
----------------------------	--

Monografia, due o tre autori	Cognome, N., Cognome, N. & N. Cognome anno. <i>Titolo completo</i> . Luogo di pubblicazione: Editore. Es.: López Austin, A. & L. López Luján 1996. <i>El pasado indígena</i> . México: Fideicomiso Historia de las Américas - Fondo de Cultura Económica.
Autore ignoto o senza autore	Iniziare direttamente con il titolo, continuando con gli altri dati. Es.: <i>Relación de Michoacán</i> 2002, a cura di L. Cabrero Fernández. Madrid: DASTIN.
Articoli in riviste	Cognome, N. anno. Titolo. <i>Rivista</i> , volume, numero: pagine. Es.: Horton, R. 1960. A definition of religion and its uses. <i>Journal of the Royal Anthropological Institute</i> , 90: 201-206.
Articoli in libri collettanei	Cognome, N. anno. "Titolo", in <i>Titolo dell'opera</i> , a cura di N. Cognome, pp. xx-yy. Luogo di pubblicazione: Editore. Es.: Geertz, C. 1964. "Ideology as a cultural system", in <i>Ideology and discontent</i> , a cura di D. Apter, pp. 52-72. New York: Free Press of Glencoe
Fonti sitografiche (tra parentesi uncinata <...>, seguite dal giorno di consultazione tra parentesi quadre)	Es: Pérez Pérez, M. 2001. Los desafíos de la Teología indígena. <i>Umbrales</i> , 116. < <a href="http://www.chasque.net/umbrales/rev116/mario.html">http://www.chasque.net/umbrales/rev116/mario.html</a> >, [12/5/2011]







