

geotema

Pàtron editore

18

Geografia e religione

Una lettura alternativa del territorio



Organo ufficiale dell'Associazione Geografi Italiani



Direttore
Alberto Di Blasi
Ufficio di Redazione
Giuseppe Campione (Direttore Responsabile)
Ugo Leone (Direttore Responsabile)
Franco Farinelli
Carlo Pongetti
Andrea Riggio

Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio a cura di Graziella Galliano

Graziella Galliano	Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica	3
Yoshihito Shimada	<i>Jihad</i> peul et autorité islamique traditionnelle. Dynamiques d'appropriation de l'islam dans les villes de l'Afrique de l'Ouest	32
Roberto-Christian Gatti	Islâm e scuole coraniche fra "tradizioni" e cambiamenti: considerazioni a partire da un caso di studio nel Mali	44
Andrea Miroglio	Simboli e strumenti dell'evangelizzazione latino-americana nei secoli XV-XVII	56
Simonetta Ballo Alagna	Evangelizzazione e organizzazione dello spazio: il caso della Polinesia orientale	63
Flora Pagetti	Una via di pellegrinaggio negli "Itinerari culturali" del Consiglio d'Europa: i Cammini di Santiago de Compostela	69
Nicoletta Varani	L'isola di Mauritius: un mosaico multietnico dalle molte religioni	73
Francesca Casella	Culti nuovi e culti antichi fra migrazioni e turismo. L'esempio di Sestri Levante (Genova)	84
Daniela Galassi	La componente religiosa dell'immigrazione nelle scuole italiane	96
Roberto-Christian Gatti	Strumenti di lavoro: proposta di alcuni siti <i>internet</i>	100
<i>Post-scriptum</i>	Il digiuno del 5 marzo 2003 "in piazza": pratica religiosa o costruzione di una nuova identità?	105



I soci AGEI riceveranno gratuitamente la Rivista. Per i non soci la quota abbonamento annuo è fissata in € 38,50 (estero € 43,00). Tale quota deve essere versata sul c.c.p. 16141400, intestato a Patron Editore, Via Badini 12, 40050 Quarto Inferiore (Bologna).

Prezzo del singolo fascicolo: € 13,50 (estero € 15,50).

Stampa, abbonamenti, amministrazione

per informazioni rivolgersi a Patron Editore - Via Badini, 12
Quarto Inferiore 40050, Bologna
Tel. 051-767003 - Fax 051-768252
e-mail: info@patroneditore.com
Sito: www.patroneditore.com
Registrazione Tribunale di Bologna n. 6441 del 29.4.95

Per eventuali indicazioni di carattere editoriale preghiamo rivolgersi al Prof. Ugo Leone, Dipartimento di Analisi delle Dinamiche Territoriali e Ambientali «F. Compagna», Via Rodinò 22, 80134 Napoli, tel. 081-2538222.

L'Editore fornirà ad ogni Autore 25 estratti gratuiti dell'articolo pubblicato. A richiesta potranno essere forniti un numero superiore dei medesimi a pagamento.

Gli articoli vanno forniti sia in stampato dattiloscritto che su dischetto, con qualsiasi programma.

Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica

Premessa

L'idea di costituire una gruppo di studio AGEI di geografia della religione è maturata nel 1999. Nell'approssimarsi del Giubileo cristiano del duemila è parso utile riprendere il tema del rapporto geografia-religione impostato scientificamente da Pierre Deffontaines nel 1948 e ripreso sporadicamente da altri studiosi fino all'inizio degli anni '90. Nel corso dell'ultimo decennio si assiste invece ad un maggiore impegno nella ricerca: nel gioco della politica internazionale, dilatatasi a livello planetario, appaiono ormai sempre più evidenti e preoccupanti le vicende che interessano i paesi del cosiddetto "Terzo Mondo", nei cui confronti le organizzazioni internazionali – che si muovono con un approccio di tipo laico – sembrano aver fallito tutti gli obiettivi che si erano poste all'indomani della conclusione della seconda guerra mondiale.

In realtà, i conflitti nei paesi decolonizzati hanno sì ragioni storiche e etniche, ma anche e spesso religiose. Dobbiamo vieppiù riconoscere che la religione è nel contempo origine e pretesto di conflitti profondi e laceranti.

Per il geografo la religione non è solo un fattore di modellamento del paesaggio e di definizione dei generi di vita. In una società non più statica e non semplicemente descritta, ma dinamica e interpretata, gli studi di geografia religiosa o delle religioni si propongono perciò di spiegare il rapporto tra religione e società, di ripercorrere la storia della nascita e della diffusione dei nuovi culti e dell'emarginazione dei vecchi culti in un'ottica geografico-territoriale. Ciò include lo

studio delle vicende che hanno interessato nei secoli le vie dei pellegrini e l'analisi dei legami tra religione e uso dell'ambiente, recentemente rivisitati nell'ottica conservazionista.

Il gruppo di lavoro ha per scopo altresì di indagare, nell'ambito dei fattori storico-geografici, sul rapporto fra i nuovi culti e i nuovi luoghi religiosi e quindi sul rapporto tra culture locali e peculiarità ambientali, in particolare in relazione agli ambienti in cui i culti sono sorti e/o si sono diffusi, specie con riferimento alla dicotomia urbano/rurale.

La diversità religiosa del mondo contemporaneo è un'indicazione del grande mutamento che la vita spirituale sta subendo, con l'apertura verso grandi e piccole comunità spirituali. In aggiunta ai cambiamenti religiosi che si vivono nelle città e nelle campagne, e nello stesso tempo alla grande diffusione dell'individualismo, va rilevato che in tale incremento le chiese cristiane – intese come forma di comunità organizzate – stanno perdendo il ruolo centrale di guida anche nei paesi in cui tradizionalmente rappresentano la maggioranza assoluta della popolazione.

Un nuovo processo di consapevolezza è iniziato e nello stesso tempo si è sviluppato un forte spirito critico verso le religioni tradizionali, che vengono rifiutate tanto più quanto meno vengono realmente conosciute. Due conseguenze di questo processo sono la crescente secolarizzazione delle società che si riscontra a livello mondiale, accompagnata da un parallelo accrescersi della domanda di spiritualità a livello individuale. Da qui la comparsa dei cosiddetti "nuovi movimenti religiosi", che spesso trovano sbocco nelle "sette".

Il gruppo di lavoro intende esaminare la nuova esigenza di sacro e i luoghi di culto dove essa si manifesta. È una nuova religiosità che viene generalmente interpretata come un “ritorno” a moduli del passato più che come vera innovazione. L’umanità esprime il suo bisogno metafisico in modo vario, i nuovi movimenti spirituali si presentano infatti come aspetti del post-moderno: si può così parlare di religione post-coloniale, post-illuminista, post-cristiana, post-confessionale e post-secolarizzata. Il gruppo ha come obiettivo anche una riflessione sulla diffusione del movimento *New Age* nel mondo e in Italia, esaminato non tanto e non solo dal punto di vista della sociologia, dell’antropologia o della storia, ma da quello della geografia. La *New Age* appare oggi come una serie di credenze decisamente incompatibili con il credo cristiano, che riscontrano per altro una larghissima diffusione, sulla quale ben poco si conosce. Si può parlare al riguardo di luoghi di culto “senza territorio” e veri e propri “supermercati della religione”, in gran parte strutturati sul fatto televisivo e sulla rete internet. Questa prospettiva di ricerca appare di grande importanza, in quanto la documentazione in materia è ancora assai scarsa. Le relazioni tra religione e turismo costituiscono oggi un privilegiato oggetto di studio sul piano culturale e sociale, ma anche su quello economico e politico: dal nostro canto ci si propone un’analisi dei fondamenti scientifici del fenomeno nella prospettiva geografica. Negli ultimi decenni l’esplosione dei movimenti migratori sta portando a concepire una prospettiva di società “multiculturale”, quando non “transculturale”, diffusa sull’intero pianeta. Sotto questo riguardo, lo studio congiunto dei territori e dei fatti religiosi può dare anche nel nostro paese un contributo di grande attualità. La nuova geografia delle religioni sostiene, inoltre, la necessità del dialogo fra i movimenti, finalizzato all’eliminazione dei conflitti e la ridefinizione pacifica dei confini eventualmente esistenti fra le comunità.

1. Pierre Deffontaines e la geografia della religione

Fin dalle sue origini, nel descrivere le caratteristiche fondamentali che differenziano – e più ancora nel tempo differenziavano – i diversi popoli, la geografia ha sempre posto l’accento sulle religioni. Nelle sistematizzazioni ottocentesche la religione è poi divenuta un elemento basilare, sicché anche in seguito per lungo tempo i testi di antropogeografia e poi di geografia umana hanno

dato ampio spazio alla distribuzione delle grandi religioni sulla Terra.

Bisogna però attendere quasi la metà del Novecento per trovare una nuova impostazione, non più puramente e semplicisticamente descrittiva, del rapporto tra geografia e religioni, con l’opera di Pierre Deffontaines, *Géographie et religions*, apparsa nel 1948 nella collezione “Géographie humaine”, da lui stesso diretta¹.

Abbandonando la prospettiva tradizionale, che si limitava a fornire un quadro della distribuzione geografica delle differenti forme religiose nel mondo e dell’influenza dei fattori geografici sulla loro diffusione, questo autore considera la religione essenzialmente come fattore di trasformazione del paesaggio geografico. Non vengono quindi trattate le religioni a sé o la loro diffusione, ma viene proposta una prospettiva che fa riferimento ai più significativi temi della geografia umana del tempo.

Deffontaines prende in considerazione le manifestazioni della religione nelle loro ripercussioni sul paesaggio, partendo dalle caratteristiche delle abitazioni, distinte per destinatari (per i vivi, per i morti e per la divinità). La funzione religiosa della casa – dice – è ciò che differenzia la dimora dell’uomo da quella degli animali. Con esempi tratti sia dal mondo antico sia da quello attuale, egli cerca di dimostrare che la geografia non può trascurare la *primauté* (p. 17) che numerosi gruppi di uomini hanno attribuito al fattore spirituale nelle loro dimore, perché tale preminenza si riflette in mille modi sulla pianta dell’abitazione, sui dispositivi impiegati e sull’orientamento. In particolare la grande distinzione fra le case quadrate e rotonde potrebbe aver avuto, in origine, una causa religiosa: le prime sarebbero state prodotte da popoli di religione astrologica (cinesi, egizi, mesopotamici), le seconde da quelli che praticavano il totemismo. L’influsso cristiano aveva favorito in molti casi la sostituzione della casa rotonda con quella quadrata in vaste aree dell’America centrale e meridionale.

Sempre secondo Deffontaines, la sottomissione dell’abitazione ad una cosmogonia religiosa ha spesso determinato la scelta del suo orientamento, a discapito della difesa dagli elementi atmosferici, ed ha anche influito sulla sua struttura, il suo frazionamento, il suo ampliamento. Anche la casa su palafitte – o comunque sopraelevata – può non essere un semplice adattamento all’ambiente, ma essere determinata da fattori religiosi. A questo proposito il geografo francese mette in evidenza con una serie di esempi il ruolo che a suo parere avrebbero avuto le abitudini religiose in diverse



regioni e naturalmente supporta le sue deduzioni con riferimenti bibliografici, e con richiami a indagini e a inchieste svolte nel corso dei suoi numerosi viaggi².

Per illustrare l'influenza della religione sulla scelta del sito e sugli insediamenti, Deffontaines ne elenca le forme (dalla casa isolata e dal piccolo villaggio alla grande città), ed esamina poi le più elementari tra di esse, per giungere alla conclusione che prima dei fattori geografici sono stati quelli religiosi a definire il modo in cui le abitazioni dovevano essere disposte. Rileva pure che spesso un nucleo religioso è stato all'origine del popolamento e che le prescrizioni rituali hanno talvolta influito anche sulla forma assunta dall'insediamento. Ricorda poi il significato religioso che hanno avuto determinati ambienti per molti gruppi umani: alcune montagne sono circondate da un'atmosfera di terrore superstizioso che le ha isolate per lungo tempo dall'ecumene, mentre le zone forestali hanno rappresentato i siti preferiti per i parchi di origine religiosa; molti culti si ricollegano all'atmosfera di timore religioso che ha circondato per lungo tempo le foreste, così che dalla paura sarebbe nata la devozione: le foreste furono spesso i primi templi e tale funzione religiosa favorì la protezione dei boschi.

Anche il nomadismo può essere messo in rapporto con la religione. In alcuni casi gli spostamenti di popolazione vengono giustificati con la volontà di potenze sovranaturali, mentre molte sono le regioni che sono state popolate per motivi religiosi, avendo offerto rifugio a sette perseguitate o eretiche. Gli esempi portati dal geografo francese sono alquanto diversi, scorrendo da una parte all'altra della superficie terrestre e dall'antichità fino all'età contemporanea. In genere, però, egli ritiene la religione non *proscrite*, ma *prédominante* (p. 110): la casa della divinità è sostegno e guida al popolamento. Le chiese e i templi sono stati eretti nelle zone più favorevoli, nei punti più centrali di una località, nelle vicinanze dei ponti, sulle alture, sulle sponde più riparate dei fiumi. In definitiva, pur non abitata in senso materiale, la casa della divinità occupa spesso il sito migliore di un dato territorio³.

L'influsso del fattore religioso sui tipi di insediamento è tale che i cambiamenti di religione comportano spesso cambiamenti nei tipi stessi; tuttavia, la religione è anche un elemento di coesione, perché i cambiamenti di culto determinano sovente nuovi raggruppamenti fra gli abitanti (p. 132), come per esempio avviene presso le missioni o i santuari, che favoriscono la costruzione di nuovi villaggi. Secondo Deffontaines, la differenza

tra le forme di popolamento dell'America del Nord e di quella del Sud sarebbe da ricollegare prima di tutto alla diversa evangelizzazione: nel caso della prima, il popolamento ad opera di laici ha dato origine ad insediamenti sparsi, nel caso della seconda invece sarebbe stata l'influenza del cattolicesimo a determinare la prevalenza dell'insediamento accentrato⁴.

Nell'insieme, l'analisi di Deffontaines appare molto legata agli schemi interpretativi del suo tempo. Ci sono tuttavia anche alcune intuizioni interessanti. Così egli nota che la casa della divinità, che ha il compito di testimoniare sulla terra la sua presenza, sorge in genere sul sito più preminente per attirare l'attenzione su di sé; per essere più facilmente riconoscibile viene spesso accompagnata da una torre o guglia. Questa a sua volta costituisce in molti paesaggi uno dei tratti caratteristici dell'insediamento accentrato. Inoltre, soprattutto nelle campagne, essa svolge una forte funzione sociale come uno dei principali fattori di coesione, al quale si aggiunge talvolta una funzione difensiva nei centri fortificati (p. 139).

Anche nella città il geografo francese riconosce una determinante influenza del fattore religioso. La città deve spesso la sua origine a cause religiose, perché religione significa legame e la città è la manifestazione più caratteristica di coesione fra i popoli. In passato la condizione essenziale perché sorgessero le città era che la religione avesse raggiunto un certo stadio di sviluppo e l'esempio delle antiche città cinesi (sorte come luogo di culto divino e degli antenati) e delle città giapponesi (di origine recente, straniera e indipendente dal culto) gli sembra molto significativo. La città presuppone un grado di civiltà di cui la religione costituisce la base, unitamente al diritto civile⁵.

Poiché la religione ha avuto un'influenza determinante sull'atteggiamento nei confronti della morte, ha indirettamente agito sulla demografia dei vari paesi. Esortando al matrimonio o raccomandando il celibato per seguire la vocazione religiosa essa ha esercitato il suo influsso ovviamente anche sulla natalità, come sulla poligamia o la poliandria⁶.

Un altro tema preso in considerazione dal Deffontaines è il rapporto tra religione e agricoltura. Coerentemente con le premesse possibilistiche da cui prende le mosse, egli critica il determinismo col quale prima di lui era stata impostata la geografia dell'agricoltura e ricorda che la varietà delle attività economiche dell'uomo non può essere ricollegata solo alle differenze dell'ambiente fisico, perché dipende anche da una serie di fattori che fanno riferimento alla sua cultura e alla sua

volontà. Una parte considerevole di questi fattori sono, sempre secondo il geografo francese, di natura religiosa. Tornando così al tema iniziale, egli sostiene che la religione si presenta come un'*économie de Salut* (p. 198), e cioè della salvezza per il conseguimento della vita eterna ⁷.

Il totemismo è un punto di riferimento anche per spiegare il ruolo dei fattori religiosi nella vita pastorale. Molto prima di questa, secondo Deffontaines, le credenze religiose avevano già avuto un'influenza sull'atteggiamento degli uomini rispetto agli animali, tanto che la religione servì proprio da legame fra questi e l'uomo. Per molto tempo la principale distinzione fra gli animali non fu tra animali domestici e selvaggi, ma fra animali puri e impuri. L'addomesticamento per motivi sacri è stato molto più vario di quello per scopi utilitaristici e tra gli animali domestici utili all'uomo alcuni hanno conservato una funzione religiosa, talora molto importante. Alcune specie animali sono state favorite dall'applicazione di precetti religiosi, altre al contrario hanno subito le conseguenze di drastiche proibizioni.

Continuando la sua analisi, Deffontaines passa a esaminare il rapporto tra religione e geografia delle industrie. L'attività industriale, la cui unica preoccupazione è quella di soddisfare necessità di carattere pratico, sembra ben lontana dalla vita religiosa; in realtà però essa ha creato una nuova religione, o meglio una "contro-religione" della potenza umana, che ha allontanato l'uomo dai culti di sottomissione a esseri superiori soprannaturali. Molto suggestivamente lo studioso ricollega queste considerazioni all'origine sacra del fuoco, considerato sorgente d'energia fisica e generatore di forze spirituali, e cita alcune delle numerosissime feste del fuoco, ricordando quanto fosse essenziale per le società primitive la conservazione del fuoco domestico e dei rituali sacri, e i "molini da preghiera", utilizzati come fonti di energia per la produzione di forze immateriali (la preghiera, l'adorazione, la purificazione) ⁸.

Comunque, da qualsiasi punto di vista venga considerata, la religione è un *élément consommateur* (p. 262), infatti la celebrazione dei culti comporta delle spese. La geografia economica dovrebbe quindi tenere conto della quantità dei prodotti sottratti dalle manifestazioni religiose al consumo normale: l'uomo non lavora soltanto per produrre quanto occorre per le sue necessità vitali, ma anche quanto viene devoluto a riti o funzioni religiose. Anche a questo proposito Deffontaines abbonda in esemplificazioni: ricorda che presso molti popoli in occasione di un decesso i sacrifici diventano più rilevanti; fra quelli più frequenti

sono gli animali domestici, alcuni cereali, frutta, bevande e monete. Il cristianesimo ha limitato queste offerte, producendo – a suo parere – una delle più grandi rivoluzioni economiche della storia.

Nella parte quarta dell'opera, dedicata a *Religion et circulation*, il geografo francese tratta brevemente dei viaggi e dei movimenti migratori d'origine religiosa, sostenendo che nel passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria le idee religiose hanno giocato un ruolo essenziale ⁹.

Il capitolo più corposo di tutto il trattato è dedicato alla geografia dei pellegrinaggi. Partendo da una ricca serie di dati attinti ad alcune fonti bibliografiche, l'autore commenta l'affluenza dei pellegrini ad alcuni fra i maggiori santuari del suo tempo e ad essa aggiunge un breve *excursus* su alcuni santuari dell'antichità. Sulla base di una carta dei centri di pellegrinaggio, osserva che la loro densità varia notevolmente da regione a regione e che alcune religioni hanno attribuito un'importanza fondamentale ai pellegrinaggi, mentre per altre essi si riducono ad una gita di meditazione.

Nella localizzazione dei centri di pellegrinaggio, il ruolo della geomorfologia è minimo, essendo largamente prevalente quello dell'evento religioso: i fedeli accorrono nei luoghi dove la divinità ha lasciato le tracce tangibili della sua potenza soprannaturale, con guarigioni, apparizioni... La geomorfologia – sempre secondo il geografo francese – risulta invece avere maggior peso nella scelta del sito: le grotte, i monti, le isole, le oasi e, in genere, le località di difficile accesso ospitano molti luoghi di culto. La vicinanza geografica non influisce particolarmente sull'area di attrazione dei centri religiosi; essa viene invece rafforzata da una propaganda *intelligemment organisée* (p. 303), che talora impone il pellegrinaggio come precetto talora come penitenza o mezzo per acquisire meriti spirituali ¹⁰.

Tra gli aspetti più interessanti delle ripercussioni commerciali della vita religiosa viene ricordata la fondazione di chiese in Brasile per valorizzare i terreni dei grandi proprietari; si ricorda che all'uopo si erano specializzati alcuni sacerdoti, chiamati *fundadores de ciudades* (p. 353).

Il ruolo e la funzione dei mezzi di trasporto, già messi in evidenza a proposito dei pellegrinaggi, vengono ripresi subito dopo per una trattazione più generale. Lo studioso francese ribadisce la sua convinzione che la religione sia stata per gli uomini una delle cause principali di movimento, per la forza di attrazione esercitata dai luoghi sacri, mentre la scarsità e l'insicurezza delle vie di comunica-



zione avrebbero rappresentato talvolta ostacoli difficilmente superabili. Agli ostacoli materiali veri e propri si aggiungeva in antichità il timore, anch'esso religioso, per elementi naturali come per esempio quello per i corsi d'acqua ritenuti sacri.

Nell'ultima parte del trattato, la quinta, dedicata ai generi di vita, tema molto di moda al suo tempo, Deffontaines riprende alcuni argomenti a cui aveva già accennato in precedenza, come i tabù, il totemismo, le ripercussioni della credenza nella metempsicosi; le limitazioni o proibizioni del consumo di carne; i digiuni, in particolare il digiuno nel mese di *ramadan*, la Quaresima (e quindi anche la funzione della pesca); la preparazione degli alimenti e il carattere di sacralità del pasto, le bevande, l'alimentazione dei morti e degli dei.

La religione impone all'uomo il lavoro; questa imposizione determina il valore del tempo, il riposo religioso, i giorni fasti e quelli nefasti e il ciclo del lavoro, antitetico a quello della vita religiosa. In alcune epoche, la vita religiosa ha avuto il sopravvento sulla vita civile e da questo hanno avuto origine periodi di crisi. Deffontaines cita a questo proposito quanto avvenne all'avvicinarsi dell'anno Mille: l'inquietudine religiosa causò la sospensione del lavoro, un principio di carestia e anche migrazioni; addirittura, uomini e donne si rifiutavano di procreare¹¹.

All'inizio del capitolo conclusivo, dedicato a quelli che chiama "i generi religiosi" di vita, lo studioso francese trascrive la seguente frase di Le Bras: "Pratiquer ce n'est pas seulement se lier aux puissances d'En Haute, c'est encore adhérer à une morale domestique et personnelle" (p. 412). Dopo aver elencato i generi religiosi di vita, con una nuova serie di esempi tratti dalle religioni antiche e distribuiti su diverse aree della Terra, sostiene che dal punto di vista geografico bisogna distinguere le religioni che hanno incoraggiato lo sviluppo della vita religiosa da quelle che invece non hanno aperto questo orizzonte, tenendo conto anche del fatto che nel tempo si sono verificate notevoli variazioni nelle varie componenti religiose.

Riassumendo i vari casi in cui la religione ha svolto e svolge un ruolo determinante per la geografia, Deffontaines conclude che le religioni hanno avviato l'Umanità verso la sua completa definizione; è con l'intermediazione dell'idea del divino che l'uomo si è pienamente realizzato, si è umanizzato; la divinità è diventata responsabile dell'uomo, perché gli dei hanno creato l'uomo a loro immagine. Così l'uomo è diventato uno dei

fattori principali dell'*action géographique*, che modifica continuamente la faccia della Terra. Questa era già stata modificata in modo singolare dall'apparizione della vita con le forme così varie assunte dalla biosfera, ma con l'uomo il nostro globo si è rivestito di un'altra sfera invisibile, la *noosfera*, che domina e governa sempre di più la materia, grazie a un primato sempre più rilevante dello spirito. Prendendo progressivamente possesso della Terra per tramite del divino, gli uomini l'hanno a loro volta riempita di cose sacre e divine: la lenta umanizzazione della Terra è stata accompagnata da una specie di divinizzazione, di consacrazione. La Terra degli uomini è stata trasformata in Terra degli dei; essi hanno tessuto sulla sua superficie una nuova sfera, piena di divino, la *teosfera*. A questo punto Deffontaines ritiene alquanto appropriato l'assunto di Bergson: *L'Univers est une machine à faire des Dieux* (p. 432).

Sempre in Francia, nel 1957, esce il saggio di Xavier De Planhol sul mondo islamico, essenzialmente descrittivo, che merita di essere citato non tanto perché risulta il primo studio di ampio respiro sull'islam, definito *Religion de citadins et de commerçants propagée par des nomades* (p. 129), quanto per il tentativo di ricostruire i generi di vita strettamente legati alla religione e di individuare il ruolo svolto dai fattori geografici nel limitarne la diffusione¹².

2. Il superamento dell'impostazione di Deffontaines

Come si può dedurre anche dalla breve sintesi che qui si è data, nello sforzo di definire e illustrare il rapporto tra geografia e religione, Deffontaines aveva finito per sostituire ai vecchi determinismi ambientali quello che potremmo chiamare un determinismo religioso, attribuendo alle credenze religiose e alle pratiche dei culti un'influenza decisiva e talvolta quasi assoluta nella costruzione dei paesaggi geografici e nella organizzazione dei generi di vita. I limiti di questa concezione non furono percepiti dai geografi della sua generazione, affascinati dagli aspetti innovativi di una geografia non più meccanicamente e pedissequamente descrittiva, ma impegnata a proporre una dopo l'altra ipotesi esplicative, anche se, tutto sommato, semplicistiche e di tipo analogico, e a convincere con l'abbondanza delle esemplificazioni.

La misura del consenso che venne dai geografi è testimoniata dalla prefazione datata 1952 all'edizione italiana (stampata però nel 1957), a cura di Roberto Almagià, allora al culmine della sua car-

riera. Il più prestigioso geografo italiano del tempo nella prefazione ricorda la scuola di Jean Brunhes alla quale apparteneva Deffontaine e esprime vivo apprezzamento per l'originalità di impostazione del libro rispetto alla geografia descrittiva (impennata sulla descrizione della distribuzione spaziale delle varie religioni). Aggiunge che nella revisione dell'edizione è stata fatta "opera eccellente".

Per il vero, nonostante il lungo intervallo di tempo che separa questa edizione dalla prima, le aggiunte sono piuttosto limitate, pur se, senza dubbio, significative. Così viene frequentemente citato l'ancor oggi fondamentale *Traité d'Histoire Générale des Religions* di Mircea Eliade, pubblicato anch'esso nel 1948 a Parigi, da Payot, un'opera che ebbe una vasta eco nella letteratura religiosa contemporanea e che qui è particolarmente apprezzata per il capitolo sulle origini religiose dell'agricoltura (cfr. ed. it. p. 198), i riti agricoli (p. 214), la geografia pastorale (p. 222), le trasformazioni della terra a causa della vita religiosa (p. 423) ¹³.

Direttamente o indirettamente, il peso del giudizio positivo di Almagnà doveva farsi sentire in Italia negli anni immediatamente successivi. Si riscontra infatti non solo una maggiore attenzione alle religioni nelle opere generali di geografia umana, ma anche la comparsa di contributi specifici originali.

Uno dei primi, in ordine cronologico, è quello di Gastone Imbrighi, *Lineamenti di geografia religiosa*, del 1961 ¹⁴.

Anche questo autore si propone di superare il modello tradizionale impennato sullo studio della distribuzione delle religioni. Egli definisce la geografia delle religioni un ramo dell'antropogeografia che, "nel considerare appieno, tratteggiandole, le principali caratteristiche della civiltà antica e moderna, approfondisce il suo peculiare aspetto religioso inserendosi sempre e meglio nel più vasto campo della scienza e degli studi sociologici, risultando così illuminato l'aspetto stesso, rilevato con manifesta evidenza dall'afflato che lo spirito di ricerca degli stessi geografi spesso denuncia" (p. 8).

Il libro di Imbrighi è essenzialmente un testo dedicato agli studenti universitari, e ciò spiega perché la trattazione sia ridotta ad una decina di temi (i miti, i templi, i popoli, le città, l'economia, i pellegrinaggi, l'aldilà, la sociologia, la psicologia, la santità, a ciascuno dei quali viene dedicato un capitolo), mentre per rendere più agevole e scorrevole la lettura sono limitati sia le citazioni bibliografiche sia i riferimenti statistici. Utilizzando i

risultati di precedenti ricerche, Imbrighi si sofferma in particolare sul caso italiano che ritiene interessante soprattutto per quel che riguarda i riflessi sulla toponomastica, poiché "come in qualunque altro paese di tradizione cattolica, l'onomastica dei centri abitati, se determinata dalla religione e dal culto, ha per base i principi medesimi e si presta alle medesime riflessioni sulle condizioni storiche e sociali in mezzo alle quali i nomi locali si affermarono" (p. 38, n. 4) ¹⁵.

Trattando delle città (la parte più ampia di tutto il volume), Imbrighi insiste a lungo sull'importanza del contributo offerto dagli studiosi stranieri di sociologia urbana, opportunamente richiamati in nota, e conclude ricordando l'Istituto Cattolico di attività sociali che nel 1959 aveva organizzato a Roma una riunione di studio (i cui Atti uscirono l'anno successivo), incentrata sull'urbanizzazione e il problema delle periferie urbane (p. 88). Le altre fonti alle quali lo studioso romano attinge sono, seppur poco numerose, alquanto varie: dagli studi di geografia della fame (p. 97) ai risultati di un'indagine sul mercato degli articoli religiosi negli Stati Uniti, svolta dal Ministero Italiano del Commercio con l'estero (p. 102).

Nel capitolo dedicato alla sociologia, lo studioso prende spunto dalla necessità, ribadita da Luigi Sturzo, di una sociologia del soprannaturale, in quanto "soltanto ed esclusivamente con ipotesi teologiche è possibile dare un'adeguata interpretazione alla concretezza sociale con cui opera la vita soprannaturale dei singoli e della società cristiana" (p. 142) e attinge largamente all'opera di C. Vallaux (p. 150), senza richiamare gli altri studi del suo tempo, forse perché già citati in precedenza o perché ritenuti superati dalle teorie di Sturzo. Trattando di psicologia, Imbrighi cita ancora Vallaux (p. 152), mentre per l'agiotoponomastica utilizza le ricerche di G. Grasso (p. 158), di G. Caraci (p. 161), di L. Galbiati (p. 163) e di altri autori francesi e italiani.

Due anni dopo, prendendo spunto da studi sociologici, soprattutto da quelli di Gabriel Le Bras, Gaetano Ferro osservava che in Italia erano stati proficuamente ripresi e sviluppati molti dei temi suggeriti dallo studioso francese, senza però arrivare ad una sintesi, con riferimenti alle condizioni ambientali, tale da poter in qualche modo giustificare l'uso del termine "geografia religiosa".

A suo parere, le esigenze del metodo geografico, "soprattutto quella di interpretare i fatti rilevati nella loro distribuzione spaziale, con costanti riferimenti all'ambiente, naturale ed umano, cui appartengono e col quale hanno un gioco molteplice di mutue interconnessioni" non erano state



rispettate nella quasi totalità degli studi condotti in Italia fino a quel momento. Dopo aver brevemente passato in rassegna alcuni saggi fra i più significativi, Ferro affermava quindi che occorre tenere presenti l'essenza e le caratteristiche della geografia, quale scienza del paesaggio; pertanto, pur condividendo l'interpretazione di Deffontaines sull'influsso dei fatti religiosi sull'opera dell'uomo e riconoscendo a Le Bras di avere aperto nuove prospettive ai geografi, ribadiva che la geografia religiosa è parte della geografia umana e che i fenomeni religiosi interessano il geografo in quanto determinano o influenzano il comportamento dell'uomo¹⁶.

La critica di Ferro ebbe come effetto di sollecitare una maggiore attenzione dei geografi italiani su queste tematiche. Infatti, negli anni immediatamente successivi, anche in Italia vengono realizzate numerose ricerche, che tentano di coniugare il rispetto per la monografia con un nuovo interesse per i fatti religiosi, sollecitato da noi non solo dall'opera del Deffontaines e da quelle immediatamente successive, ma anche dal particolare clima politico di quegli anni. Si tratta per lo più di ricerche su singoli luoghi di culto (in genere uno solo), studiati in tutti i loro aspetti. Da questi studi si distacca quello di Luigi Pedreschi, un'ampia indagine sui centri religiosi italiani, che nel 1966 viene a colmare una lacuna che altri paesi europei avevano già colmato¹⁷. Riallacciandosi alla critica di Gaetano Ferro, egli definisce sufficientemente estesa e approfondita, anche se incentrata soprattutto sugli aspetti turistici, solo la memoria di Henry Desplanques su Assisi, mentre giudica gli altri studi relativi a luoghi di culto italiani insufficienti, anche quando si ponevano obiettivi scientifici rigorosi.

Nel suo studio Pedreschi prende in considerazione venti centri di varia dimensione nei quali agli inizi degli anni sessanta l'attività religiosa risultava prevalente. Ne esamina l'origine, la posizione topografica e regionale, la struttura, i rapporti con il paesaggio circostante e l'eventuale ampliamento per motivi direttamente o indirettamente connessi con il fenomeno religioso, senza trascurare i pellegrinaggi (consistenza, provenienza, frequenza), le attività economiche in funzione religiosa, lo sviluppo delle attrezzature ricettive, le proprietà di enti religiosi, la toponomastica cittadina a sfondo sacro, l'afflusso di malati, le eventuali manifestazioni artistiche religiose o parareligiose, gli eventuali istituti di cultura e di propaganda religiosa.

Prima di concludere, Pedreschi si sofferma su alcune aree geografiche di limitata estensione,

nelle quali si raggruppano da secoli molteplici piccoli poli di attrazione religiosa e osserva che non è possibile una classificazione tipologica di questi centri a causa delle loro profonde diversità. L'unica distinzione valida – a suo giudizio – è quella fra centri maggiori (Assisi, Pompei e Città del Vaticano) e minori, secondo la gerarchia dei centri proposti da Deffontaines. Per quanto concerne il sito, anche Pedreschi rileva la preferenza per i punti sommitali o prossimi alla sommità e per quelli di pendio ben esposti, tuttavia osserva che il fatto spirituale che ne è l'origine è indipendente da qualsiasi elemento morfologico. Il carattere religioso di un sito, inoltre, è dato più che dalla percentuale dei religiosi sulla popolazione totale, dall'estensione degli edifici destinati al culto, a comunità religiose o ad opere assistenziali.

A pochi anni di distanza da quello di Imbrighi, nel 1969, Alessandro K. Vlora elabora un testo destinato anch'esso agli studenti universitari su *La geografia delle religioni*¹⁸. Pur avendo fini prevalentemente didattici, il libro si differenzia però da quello di Imbrighi (mai citato) sia nell'impostazione, sia nella struttura.

Vlora esordisce asserendo che la geografia delle religioni è parte integrante della geografia umana e che, come quest'ultima, ha dovuto subire l'insopprimibile adattamento all'ambiente e la subordinazione alle condizioni fisiche. A questo proposito ricorda che tutte le religioni primitive si fondano sul timore degli elementi: "Tutto è stato temuto e tutto è stato adorato: il deserto, la montagna, il mare, il sole, il fiume, l'albero, i doni elargiti dal sole e dal suolo o l'asprezza della natura hanno esercitato sulla religione un'influenza diretta ovvero un'azione lenta, ma continua e profonda. E accanto all'influenza esercitata dall'ambiente sulle religioni non si possono disconoscere anche le ripercussioni materiali e geografiche della vita religiosa sull'ambiente, argomento finora in gran parte trascurato tanto dai Geografi quanto dagli specialisti di Storia delle religioni" (pp. 5-6).

Nonostante questa presa di posizione, il libro di Vlora segue molto da vicino la trattazione di Deffontaines, alla quale viene premesso un grosso capitolo dedicato alla distribuzione delle religioni nel mondo. L'opera dello studioso francese è seguita soprattutto per alcuni temi (religione e tempo, popolamento, dimore, agglomerati, economia rurale, industrie e commercio). Nel terzo capitolo si parla del paesaggio geografico e delle sue componenti, una delle quali, la componente "in movimento", costituisce uno dei temi più cari alla geografia religiosa, il pellegrinaggio. In appendice

sono allegare alcune tabelle con “la probabile distribuzione percentuale al 1965 delle religioni negli Stati con oltre un milione di abitanti raggruppati per continente” (pp. 199-205).

3. Una nuova stagione di studi

Come risulta dall'utile rassegna di Daniela Santus, a partire dal 1975 all'estero inizia un periodo molto proficuo per gli studi sulla Geografia delle religioni¹⁹. Si hanno infatti in questi anni i lavori di Ben-Arieh sullo sviluppo di Gerusalemme nel secolo XIX, di Büttner sulla geografia delle religioni in Germania, di Shortridge sulla religione negli USA, di Birks sul pellegrinaggio dall'Africa Occidentale alla Mecca e di Heatwole sui luoghi della Bibbia²⁰. Ma ancora soprattutto descrittive sono numerose pubblicazioni dei primi anni '80, tra le quali la ricerca sull'aumento dei pellegrini alla Mecca svolta da Labi e quelle di Leveau, Withol de Wenden e Keppel sui musulmani nella società francese. Di carattere storico-politico sono quelle condotte sull'ebraismo da Bernheim e Korinman; storico – descrittivo quella di Ehlers e Momeni sulla religione nella città. Di tipo storico – descrittivo è anche la ricerca di Waterman e Kosmin, nella quale però viene utilizzata una metodologia più raffinata per lo studio della distribuzione degli ebrei nel Regno Unito. Sempre agli stessi anni risale lo studio di Pécoux sulla presenza islamica nei Balcani, che si può ricordare perché è l'unico di questo tipo che viene pubblicato dalle *Annales de Géographie* in quel periodo²¹.

Secondo la Santus pochi autori hanno considerato la religione quale “fattore direttivo” (p. 253) per la comprensione della globalità culturale. Una eccezione è, a suo parere, Costantino Caldo per il lavoro sulla presenza religiosa in Piemonte (sul quale torneremo più avanti), che considera l'importanza della religione quale elemento fenotipico che esprime la simbologia della formazione socio-economica. Molti autori pongono invece in rilievo il modo in cui il sentimento religioso e il senso di appartenenza ad una comunità religiosa si riflettono sul territorio e sull'urbanistica. La Santus cita a questo proposito Anna Maria Cossiga Coretti per una ricerca sulla comunità israelitica romana, Sebastiano Monti (*v. qui nota 26*), Efrat e Noble per una ricerca su Gerusalemme, Hansen per il suo studio sui mormoni e Oudart per quello sulla pratica religiosa e il comportamento politico nel Département de la Somme e Jackowski per la geografia dei pellegrinaggi. Altri autori hanno concentrato la loro attenzione sul comportamen-

to umano e demografico; così De França in uno studio sul comportamento religioso della popolazione portoghese e Breton per una analogica ricerca relativa all'India. Santus ritiene particolarmente interessanti due studi sulla religione musulmana, uno di John I. Clarke, che prende in considerazione il rapporto tra la religione e la crescita demografica in 37 Stati nei quali almeno la metà della popolazione è musulmana, e l'altro di Naciri che analizza la decadenza della moschea e la contemporanea diffusione del piccolo minareto nelle aree urbane dell'emarginazione²².

Sempre la Santus osserva come un tema scarsamente trattato sia quello dell'identificazione degli abitanti con il proprio luogo di residenza e ricorda a questo proposito il lavoro di Harvey sulla basilica del Sacro Cuore di Montmartre e di nuovo quello di Caldo, che analizza il rapporto tra la distribuzione geografica di alcune strutture religiose e di quelle territoriali in Piemonte²³. Il contributo dei geografi statunitensi viene individuato soprattutto nei lavori dell'85° Convegno annuale dell'*Association of American Geographers*. In queste occasioni si registra – secondo la Santus – un elevato interesse, ma su temi molto circoscritti e relativi a gruppi religiosi ristretti. Al contrario in India le ricerche sono a più ampio raggio, come testimoniano quelle pubblicate nella *Geographical Review of India*²⁴.

Nella sua conclusione, riprendendo il problema metodologico, la Santus osserva che il tema viene di preferenza trattato con le metodologie proprie della ricerca storica mentre, a suo parere, essendo convinta che i fattori religiosi non possono essere unicamente considerati come oggetti di memoria storica, sarebbe opportuno estendere le ricerche sul campo in riferimento al territorio attuale, riconoscendo l'importanza delle metodologie della geografia umana.

Due iniziative degli anni '80 molto interessanti si ricollegano agli studi di Yves Lacoste e di Manfred Büttner. La prima viene presentata dalla rivista *Hérodote*, che dedica nel 1984 un fascicolo alla geopolitica degli islam. Il geografo francese ha il grande merito di avere divulgato la distinzione fra il concetto di arabo e quello di musulmano, accusando sia gli specialisti sia i *media* di assimilarli implicitamente; per il vero, l'identificazione dell'arabo con il musulmano, fondata dal punto di vista teologico, non è accettabile da quello geografico e geopolitico: la popolazione di lingua araba rappresenta, infatti, solo una piccola parte del mondo musulmano; ancor più interessanti per gli sviluppi ben noti non solo al mondo occidentale sono le considerazioni degli studi successivi relati-



vi all'individuazione di più islam, per la quale il contributo della geopolitica si rivela ancor oggi essenziale.

La seconda iniziativa è realizzata dalla collana *Geographia religionum*, fondata a Berlino nel 1985 e pubblicata da Dietrich Reimer Verlag. Sottotitolata *Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie*, questa nuova serie pubblica volumi monografici annuali spesso di tipo miscelaneo; i primi due volumi sono stati curati dallo stesso Büttner, il primo in collaborazione con K. Hoheisel, *Grundfragen der Religionsgeographie*, il secondo con questo autore e con U. Köpf, G. Rinschede e Angelika Sievers, *Religion und Siedlungsraum*. A quest'ultima studiosa, che appare fra i fondatori della collana, viene dedicato da Surinder M. Bhardwaj e Gisbert Rinschede il quarto volume della collana, *Pilgrimage in World Religions* (1988). Il primo saggio di questo volume, *Pilgrimage-A World Wide Phenomenon*, dovuto ai due curatori, rappresenterà un modello di studio per diverse pubblicazioni successive; in esso sono stati utilizzati i dati più significativi dei pellegrinaggi nel mondo effettuati da cristiani, musulmani, induisti, buddisti e scintoisti e indicate le aree di maggiore attrazione, di cui sono descritte le caratteristiche fondamentali. Gli altri saggi del volume riguardano i pellegrinaggi nell'Europa occidentale, a Fatima in Portogallo, nello Sri Lanka, a Gangotri, a Sri Venkateswara negli USA e a Trinidad.

L'esigenza di fare il punto sullo stato degli studi anglofoni è avvertita da Lily Kong, che divide la sua rassegna in tre parti: nella prima prende in considerazione lo sviluppo storico, partendo dalle strette relazioni fra religione e geografia nell'antica Grecia (anche se non è possibile ancora usare la locuzione "geografia di religione"; solo dopo i secc. XVI-XVII si può usare il termine "geografia ecclesiastica", intendendo soprattutto lo studio della diffusione spaziale del cristianesimo nel mondo, alla quale viene affiancata la "geografia biblica"); successivamente vengono ricordati la corrente psico-teologica (nella natura vivente e su tutta la Terra può essere trovata la sapienza divina), il determinismo ambientale che spiega la natura delle varie religioni in base all'ambiente geografico, il ciclo tesi-antitesi-sintesi che caratterizza in complesso tutti gli studi del nostro secolo. Quest'ultimo è legato al processo di secolarizzazione che ha coinvolto il mondo, per cui la geografia delle religioni può essere rivolta più propriamente allo studio delle attitudini spirituali o come parte essenziale degli studi etnologici e storici; infatti, un'altra dibattuta questione concerne il ruolo del geografo "di religione" nello studio

comparativo delle religioni (*Religionswissenschaft*). Kong inquadra poi chiaramente le diverse posizioni sostenute da Isaac, Licata e Sopher, e cerca di delineare, seppur brevemente, i temi più trattati dalla ricerca empirica, in particolare dalla scuola di Berkeley, dalla nuova geografia culturale e dall'ecologia religiosa (etica ambientale o teologia ambientale) ²⁵.

Una nuova più matura stagione di studi ha inizio anche in Italia. Significativo, a questo proposito, il volume di Sebastiano Monti, dedicato ai riflessi geografici di due grandi religioni, cristianesimo e islamismo, ma che prende le mosse da un quadro globale del rapporto tra religioni e geografia, ampio, approfondito e anche originale per la prospettiva e per le implicazioni di tipo metodologico. Egli propone di "visualizzare globalmente il mondo religioso nelle sue molteplici correlazioni e interdipendenze con il mondo fisico, umano ed economico, pur nelle ovvie ed immani difficoltà sostanziali e metodologiche che lo sottintendono" (p. 8) ²⁶.

Nell'Introduzione Monti ribadisce l'esistenza di uno stretto legame fra la religione e le attività umane, anche nell'ambito di quelle società che non riconoscono il significato etimologico della parola religione in quanto tale. Presso queste società si può infatti riscontrare un modello comportamentale profondamente rispettoso di tutta una vasta serie di credenze sovranaturali, poiché, inconsciamente, anche tutta la loro esistenza è permeata di un marcato fideismo sovranaturale.

Il legame tra fatti geografici e religiosi è attestato, sempre secondo Monti, anche dalla circostanza che i diversi "sistemi religiosi" hanno proprie caratteristiche anche spaziali ed ecologiche, relative, da un lato, agli aspetti meramente distributivi nonché al modello sociale predominante, e dall'altro, alla struttura organizzativa e agli strumenti utilizzati in genere per espandersi sia numericamente che territorialmente. La geografia può aiutare a determinare fino a che punto i sistemi religiosi o i loro elementi strutturali costituiscano una espressione dell'ambiente e contribuire concretamente ad evitare quello che Erich Isaac definisce il "sofisma eziologico", dovuto all'uso improprio degli strumenti della ricerca geografica, concernenti la formulazione di generalizzazioni ambientalistiche e funzionali circa l'origine delle religioni e delle pratiche religiose (p. 11).

Per descrivere la religione nel quadro storico-evolutivo della superficie terrestre, Monti si sofferma sul sentimento religioso e sul modello comportamentale, accettando solo in parte le teorie di Deffontaines sull'influenza esercitata dalla religio-

ne sulla geografia. A suo parere, infatti, lo studioso francese, distinguendo fra i vari tipi di ripercussioni geografiche prodotte dai fatti legati direttamente o indirettamente alla religione, si è soffermato troppo sugli aspetti esteriori e visibili, trascurando invece il ruolo che la religione esercita sulla vita interiore e sulla condizione socio-economica degli uomini (p. 27). Monti concorda con i risultati di una ricerca più recente di Deffontaines, per ribadire l'importanza che la religione riveste come elemento di differenziazione tra gli uomini e i loro generi di vita nonché come fattore di popolamento (p. 37)²⁷.

La rivincita dell'irrazionale sul razionale è un dato di fatto della nostra civiltà – afferma Monti – che fonda la sua certezza sociale sulla funzione mitica della scienza e soprattutto della storia. L'interpretazione del presente o del futuro avviene sempre con riferimenti specifici agli eventi storici del passato, cioè attraverso l'utilizzazione della storia, ma questa utilizzazione, come avvertiva Karl Marx, deve evitare la caricatura del passato (p. 38, n. 16). Nel mondo africano, gli aspetti rituali presi in prestito dall'Occidente sono l'espressione più appariscente del fenomeno coloniale, che ha spogliato e distrutto i valori tradizionali; ma anche nel mondo occidentale si assiste allo stridente contrasto tra il potere della scienza e della tecnologia e la necessità di salvaguardare tutto il sistema di valori tradizionali.

Monti concorda pienamente con le teorie di Manfred Büttner che nel corso degli anni Settanta aveva messo in evidenza, in una serie di studi, le correlazioni tra processo storico della società, dell'ambiente e delle dottrine religiose, precisando che se talune ideologie, per esempio quella cristiana, sono state capaci di imporsi, si deve ritenere che siano intervenuti anche altri fattori. L'ideologia cristiana è risultata vincente, perché ha conferito vigore a formazioni sociali già esistenti e dotate di una loro ragion d'essere. Non è infatti quasi mai possibile interpretare i fenomeni storici alla luce di una sola ideologia, né è possibile trovare una ragione univoca dei grandi problemi esistenziali (p. 40).

Nella scelta dei temi successivi Monti dimostra una maggiore apertura rispetto ai suoi predecessori: inserisce, per esempio, alcuni temi di difficile trattazione ma di grande interesse, come il rapporto fra fede e scienza (dall'interpretazione mitologica alla razionalità, ai fondamenti logici, ai problemi esistenziali e morali), che viene prospettato sia nell'ottica marxista che in quella cristiana, ricordando pure i tentativi di conciliazione di Bloch (p. 46). Inoltre, considera la lenta ma sicura

metamorfosi della società nel cogliere un nuovo senso del sacro quale reazione a una vasta gamma di dubbi e incertezze, conseguenti al vacillare di ideologie fino ad allora ritenute assolute, accompagnata dallo sviluppo di posizioni individualistiche, per la ricerca in se stessi di risposte soddisfacenti ai problemi esistenziali e conclude che il razionalismo, mettendo definitivamente in crisi l'idea tradizionale di incompatibilità fra fede e scienza, mina alla base l'idea positivista di scienza, che nega la divinità e crede di poter dare tutte le risposte, favorendo il processo inverso per il quale si crede perché si è scienziato.

Monti osserva inoltre che presso ogni collettività civile organizzata è sempre presente un luogo sacro e che spesso gli uomini sono passati dalla esaltazione del loro dio alla persecuzione dei seguaci fedeli di altri templi, testimoniando in tal modo la fede in un essere supremo o in valori assoluti e sovranaturali. Dei vari tentativi di classificare le religioni segue quello più tradizionale, basato su tre grandi gruppi, distinti anche geograficamente: il primo, costituito dalle religioni originarie delle terre aride e semiaride dell'Asia di Sud-ovest, rappresentate dal giudaismo, dal cristianesimo e dall'islamismo (le tre grandi religioni monoteistiche), il secondo gruppo formato dalle religioni politeistiche originarie delle aree caldo-umide del subcontinente indiano (induismo, giainismo, buddismo, sikhismo), il terzo comprendente le religioni nate in Estremo Oriente, caratterizzate da un legame meno stretto con il sovranaturale e da un legame maggiore con la vita sulla terra (taoismo, confucianesimo, scintoismo). Le religioni primitive sono considerate a parte.

Prima di esaminare la distribuzione spaziale delle religioni nel mondo, Monti tratta della loro origine e dei loro principi. Questi sembrano nascere quasi sempre nell'ambito di movimenti profetici di rinnovamento, in relazione a caotiche situazioni di crisi culturale e sociale, e questo conferma la costante, profonda correlazione tra vita religiosa e vita sociale e politica. Dal punto di vista strettamente etimologico, egli accetta la definizione di Weber, come viene interpretata da Demarchi, considerando la religione "quel complesso di fatti culturali che esprimono la dipendenza degli uomini da un principio trascendente", ma precisa che l'osservanza di un tale principio viene in genere ad essere condizionata dal tipo di ambiente in cui la popolazione si organizza per esprimere devotamente questo sincero atto di giustizia, ossia l'adempimento del debito che gli uomini avrebbero contratto nei confronti della divinità (p. 58, n. 1)²⁸.



Rapporti di natura geografica sono evidenziati nell'esame del modello distributivo delle religioni e della loro proliferazione. Fra gli esempi più significativi, Monti mette in evidenza come le maggiori religioni della Terra si siano originate lungo i confini dell'Asia, tra popoli chiusi entro i bordi di regioni naturali; come la riforma protestante abbia avuto origine e sviluppo ai confini della cristianità; come nel Tibet la rivolta contro i comunisti cinesi abbia implicato una opposizione da parte della gerarchia buddista per la perdita del prestigio sociale e del dominio sulle terre ricche di monasteri; come nelle Filippine e nelle estreme regioni meridionali del Vietnam il cristianesimo abbia rappresentato una barriera per la diffusione del comunismo e come il buddismo sia stato un importante fattore dell'evoluzione dell'economia e dei sistemi politici di Birmania, Ceylon, Thailandia, Cambogia e Laos. Per dimostrare la rilevante influenza che il fenomeno religioso continua ad esercitare sull'apparato politico e statale, vengono ricordati il caso della Polonia, quello dell'Irlanda del Nord e negli Stati Uniti la campagna elettorale del 1960, quando il peso esercitato dai cattolici fu decisivo nell'elezione di John F. Kennedy.

Aggiornando le riflessioni di Deffontaines sul rapporto fra religione, civiltà e mondo rurale, Monti ribadisce che l'originaria caratterizzazione religiosa dell'agricoltura e dell'addomesticamento degli animali è dimostrata da tutta una serie di esemplificazioni concrete che evidenziano lo stretto legame tra le pratiche agricole e lo sviluppo di cerimonie rituali. Rifacendosi alle teorie di Weber, ricorda come le religiosità buddistica, indiana, tardo-giudaica e cristiana delle origini affondano le loro radici in una collettività civile organizzata, e che in modo analogo successivamente sia nato l'islamismo (p. 75, n. 8).

La seconda parte del trattato è dedicata in particolare al cristianesimo. Convinto che per penetrare a fondo le caratteristiche di una religione occorre risalire sempre alle sue origini, al contesto storico, sociale e ambientale nel quale è nata e partire quindi da un'accurata analisi della situazione socio-economica, culturale e professionale del tempo, Monti si sofferma sulla struttura sociale del cristianesimo primitivo e segue la sua evoluzione nelle varie epoche storiche, fino agli anni '80, quando il cristianesimo è stato messo in crisi dal materialismo storico²⁹.

La terza parte tratta dell'islamismo: Monti si rifà qui al volume, ricco di illustrazioni, di Mohamed Amin, *Pilgrimage to Mecca*³⁰ e inizia con la descrizione dell'itinerario nei luoghi santi e la loro distribuzione geografica, per passare alla ci-

viltà islamica e alla sua organizzazione politica, alla legittimazione politica e a quella teologica, alla crisi del mondo arabo, alla sua organizzazione urbana, all'economica, all'organizzazione agricola, al mercato petrolifero, alle recenti dispute ideologiche, al sottosviluppo infine, per concludere con Gerusalemme, simbolo della forza unificatrice delle religioni monoteistiche.

L'ultima parte è dedicata al Terzo Mondo (soprattutto alla diffusione del cristianesimo in Africa). Qui Monti si sofferma su un tema a lui caro, quello cioè del concetto cristiano della salvezza nel quadro della politica di sviluppo delle aree arretrate. In Appendice viene brevemente delineata la distribuzione delle grandi religioni nel Vicino Oriente, in India, in Estremo Oriente e in Africa.

Oltre che nei manuali di geografia umana o della popolazione pubblicati in Italia nel corso degli anni Ottanta – nei quali la religione è presa in considerazione sia come elemento di differenziazione dei generi di vita, sia come fattore di popolamento – le religioni sono richiamate anche negli studi di geografia culturale. Si può citare in proposito quello di Silvio Piccardi del 1986: in questo studio (ma anche in altri) egli ricorda le impronte della fede sul paesaggio e cita alcuni esempi di "interi paesaggi" dominati dal fenomeno religioso (La Mecca, Qom, Lourdes, il Monte Athos, le città tibetane, Benares, le colline di Kyoto, ecc.), individuando nella frequenza e nella grandiosità delle chiese l'espressione della spiritualità religiosa degli abitanti³¹.

Un altro caso di studio molto interessante rientra nell'ambito della geografia storica: Claudio Cerreti, trattando degli aspetti del Lazio protostorico, osserva che la localizzazione extra-urbana dei luoghi sacri in ambiti arcaici o primitivi non risponde alla razionalità localizzativa; la scelta del luogo o quella di eleggere un qualsiasi elemento del paesaggio a luogo sacro va intesa come un fatto di assoluto rilievo, e in certi casi forse "coesenziale" alla cultura stessa³².

4. Il crescente impegno nella ricerca

Non è solo per l'approssimarsi del Giubileo cristiano che fin dai primi anni '90 si assiste ad un maggior impegno nella ricerca. Nel gioco della politica internazionale, dilatatasi a livello planetario, appaiono ormai sempre più evidenti e preoccupanti le vicende che interessano i paesi del Terzo Mondo, nei cui confronti le organizzazioni internazionali sembrano aver fallito tutti gli obiettivi

che si erano poste all'indomani della conclusione della seconda guerra mondiale.

La "fame" non è stata debellata e il modello delle democrazie occidentali ha rivelato tutta la sua fragilità nei complessi contesti dei paesi "in via di sviluppo". Anche questa definizione appare ora del tutto inadeguata, perché il divario rispetto ai paesi "sviluppati" non solo non è stato colmato, ma si è quasi ovunque accentuato. I conflitti nei paesi decolonizzati hanno ragioni storiche e etniche, ma anche e sempre più spesso religiose. Ci si rende conto che la religione è nel contempo origine e pretesto di conflitti profondi e laceranti.

Per i geografi la religione non è più dunque solo un fattore di modellamento del paesaggio e di definizione dei generi di vita. La geografia culturale comincia a percepire sempre più chiaramente il suo determinante influsso sulle strutture politiche, economiche e sociali.

Tra i molti contributi che compaiono in questi anni, sono soprattutto da segnalare a livello internazionale quelli apparsi in Francia nei fascicoli tematici di tre importanti periodici. Il primo fascicolo, pubblicato in "Hérodote" (1990, n. 56), intitolato *Eglises et géopolitique*, tratta – come precisa Yves Lacoste nell'editoriale – di chiese al plurale, perché il cristianesimo non ha una sola chiesa, ma molte chiese che, fra l'altro, sono più o meno ancora rivali; pertanto viene esaminata l'estensione territoriale di tutte le organizzazioni religiose e le relazioni di antagonismo o di convivenza con le diverse strutture statali, non solo nel dominio dell'ideologia, ma anche in quello della politica e delle altre sfere della società. Lacoste riconosce, inoltre, che si tratta di problemi molto antichi e d'importanza capitale; in Europa i conflitti religiosi hanno lasciato cicatrici geopolitiche (es. Irlanda del Nord) ed altre nuove si stanno aprendo (es. Jugoslavia). Il geografo francese affronta poi il tema della *sharia*, la legge coranica musulmana, intravedendo nella sua applicazione la realizzazione di un enorme progetto geopolitico per l'unione di tutti i musulmani nel mondo. Il fascicolo contiene saggi sulla "geopolitica della laicità", l'approccio etnologico di una strategia contro l'integrazione, la geopolitica della Compagnia di Gesù, i ruoli della chiesa protestante nella Germania dell'Est, quello della chiesa cattolica nei paesi dell'Est, la chiesa russa ortodossa e le istituzioni politiche sovietiche, il conflitto fra cattolici e protestanti nell'Irlanda del Nord.

Sotto la stessa testata, cinque anni dopo, viene posta una delle domande più inquietanti della società attuale: *Maîtriser ou accepter les islamistes?*, alla quale Yves Lacoste e altri studiosi rispondono

con l'analisi del dramma algerino e di altri problemi geopolitici dei paesi mediterranei, mettendo in evidenza anche la diffusione dell'islamismo in Turchia. In questa direzione, si segnala anche il numero dedicato all'Indonesia intitolato *Indonésie. L'Orient de l'Islam* (1998, n. 88).

Il secondo fascicolo è quello curato da Jean-Robert Pitte per le *Annales de Géographie (Géographie et religions)* nel 1996. Egli esordisce lamentando innanzitutto la scarsa attenzione dei colleghi francesi verso il fatto religioso a partire dalla seconda guerra mondiale e ne intravede le cause nella diminuzione della pratica e della fede tanto all'Ovest che all'Est per la crescente importanza attribuita ai fatti economici piuttosto che a quelli culturali; osserva che altre discipline, quali la storia, la filosofia o l'etnologia, non hanno praticato lo stesso ostracismo, e afferma perciò che la geografia deve recuperare il ritardo³³.

Nel rapporto tra religione e fatti politici, Pitte vede una varietà di conseguenze anche di segno opposto. Nelle vicende che hanno interessato l'ex-impero sovietico a suo parere ha giocato un ruolo decisivo la chiesa cattolica, mentre nella ex-Repubblica democratica tedesca e in Cecoslovacchia sono state attive le chiese protestanti. La rinascita del nazionalismo russo o greco è avvenuta con l'appoggio delle chiese ortodosse. Nella ex-Jugoslavia è stata determinante l'antica opposizione tra musulmani, ortodossi e cattolici. Al contrario, nonostante la fede cattolica condivisa e praticata, gli Hutu e i Tutsi del Rwanda si combattono, la frattura algerina si è aperta tra i musulmani moderati e i fondamentalisti; il Tibet sopravvive all'invasione militare e culturale cinese nella persona del suo capo di Stato, il Dalai Lama, reincarnazione del Buddha; in America Latina "La teologia della Liberazione" costituisce uno dei fondamenti dell'opposizione rivoluzionaria a certi regimi politici locali.

Pitte condivide le osservazioni di Emmanuel Todd a proposito delle difficoltà della costruzione europea, dovute alle diversità culturali tra il Nord riformato e il Sud cattolico, e cita gli studi di Jacques Cauvin sul rapporto religione-progresso tecnico-evoluzione del paesaggio, che rimetterebbero in causa l'ecologismo e le concezioni materialistiche. Secondo Pitte si tratta di studi importanti dai quali i geografi possono trarre insegnamenti. Il primato della cultura sulla materia è sostenuto anche da Alain Peyrefitte, che nel corso delle sue lezioni di etnologia comparata, senza cadere nel determinismo weberiano, dimostra il legame tra religione e sviluppo attraverso esempi che riguardano ebrei, olandesi, inglesi, americani e giapponesi. Passando poi in rassegna i principali contri-



buti francesi alla geografia dei fatti religiosi, Pitte ricorda per l'originalità e la ricchezza di cultura biblica la monografia di Jean-Bernard Racine sui fondamenti sacri dell'urbanesimo e conclude la presentazione al fascicolo ribadendo che le religioni e i miti non hanno mai cessato di esplicitare una parte importante del cammino del mondo.

Il numero delle *Annales* si compone di tre articoli molto interessanti. Il primo, di Jean-Claude Boyer, tratta della frontiera tra protestantesimo e cattolicesimo in Europa, mettendo in discussione l'attualità del termine "frontiera" a causa del dialogo crescente fra le due confessioni, spinte dalla necessità di fronteggiare la religiosità che non si riconosce nella chiesa cattolica; nel secondo, Yann Richard traccia l'evoluzione della geografia religiosa e della geopolitica in Bielorussia dal XVI secolo ai giorni nostri; nel terzo, André Julliard delinea il contributo della geografia e dell'etnologia allo studio delle religioni, condividendo la suddivisione tematica di Daniel Dory (che individuava i temi maggiormente studiati in cristianesimo, islam e religioni orientali) nella distribuzione delle religioni (fattori storici, geopolitica, socio-economia...), nella composizione religiosa di un territorio (per es. quantificazione delle pratiche religiose), o ancora l'impatto delle religioni sul paesaggio³⁴.

A un anno di distanza dalle *Annales*, la rivista *Noréis* dedica al tema *Sociétés et religions* un numero curato da Jean-René Bertrand. Questi introduce alcune riflessioni sulla geografia della religiosità, attingendo ai cinque segni tangibili elencati dai sociologi (esperienza del divino, pratica religiosa, insieme di credenze, conoscenza dei dogmi, appartenenza), e applicandoli alla diocesi di Sarthe. Nello stesso fascicolo, Colette Muller studia i comportamenti religiosi nella Bassa Normandia; Jean-Baptiste Humeau quelli nell'ambiente rurale della Francia occidentale; Isabelle Bouju i movimenti dell'Azione cattolica in Francia; Pascale Gouin-Lévêque i movimenti cattolici in ambiente rurale; Dorothee Elineau i risultati di un'inchiesta nazionale sulla catechesi; Marc Bealet la geografia della memoria nello studio dei comportamenti religiosi. Altre otto brevi *Notes* riassumono i risultati di ricerche sul culto mariano, sugli aspetti religiosi della Galizia spagnola, sul movimento carismatico e sulle chiese ortodosse nella Francia occidentale, sui problemi religiosi, etnici o sociali dell'Irlanda del Nord. Oltre che per la varietà dei temi trattati, questo fascicolo si distingue per la ricchezza del materiale cartografico che correde i singoli testi, per agevolare l'interpretazione dei numerosi dati utilizzati.

La terza rivista francese che pubblica un numero tematico, "Les Espaces religieux", è *Géographie et Cultures*, fondata nel 1992 da Paul Claval³⁵. Già nella seconda uscita del primo anno Claval aveva introdotto *Le thème de la religion dans les études géographiques* (pp. 85-110); questo tema viene ampiamente ripreso nel fascicolo tematico del 1997, che si apre con un aggiornamento dello studio di Jean-Bernard Racine (*La ville entre Dieu et les hommes*) di Guy Mercier. Questo autore ne riprende i temi fondamentali, condividendone le finalità scientifiche e le indicazioni metodologiche. Seguono una ricerca sui cimiteri "paysagers" di Mont Royal a Montreal, molto frequentati dai turisti, condotta da Bernard Debarbieux e Emmanuelle Petit, e la descrizione dei cambiamenti del paesaggio della città diocesana di Belley, effettuata da Maria Gravari-Barbas. Sul rapporto tra paesaggio e religione si sofferma Giuliana Andreotti, che considera gli elementi religiosi del paesaggio come le parti visibili di processi umani complessi la cui origine non è sempre nota e ricorda che i centri della geografia mitica sono diventati promotori di cultura: il paesaggio dell'Europa impregnata di cultura classica, della Francia in particolare, dimostra che in certi luoghi privilegiati il paesaggio e il sacro si confondono; inoltre, questi "alti luoghi" non sono solo appannaggio dei cristiani ma anche di atei come Rousseau, Robespierre o Nietzsche.

Anche la *Revista Brasileira de Geografia* negli ultimi anni dedica un certo spazio a temi di geografia religiosa. Così nel contributo di Mônica Sampaio Machado, del 1994, il tema della ricerca è la diffusione del movimento protestante pentecostale in Brasile; l'articolo è supportato da dati precisi e acute osservazioni (pp. 35-164). L'anno successivo, nello stesso periodico, Zeny Rosendahl, dopo aver lamentato la relativa scarsa attenzione per il tema religioso da parte dei geografi, presenta un caso di studio su Porto das Caixas (pp. 53-72). Sui recenti cambiamenti politici che hanno coinvolto gli Stati dell'Europa orientale si distingue, per la ricchezza dei dati raccolti, la ricerca di Károly Kocsis estesa all'area carpatico-pannonica, che esamina la struttura religiosa della popolazione degli Stati dal 1930 al 1990, con ampie digressioni sui secoli precedenti. Sul fronte occidentale emerge l'interesse per gli Amish, la comunità fondata in America da europei perseguitati nel XVII secolo, che attira l'attenzione di un largo pubblico per i suoi usi e costumi ancorati allo stile di vita seicentesco caratterizzato da un drastico rifiuto della tecnologia³⁶.

A dieci anni dalla prima rassegna (*v. nota 25*),

Lily Kong redige un aggiornamento della bibliografia anglofona mettendo in evidenza il rilevante peso delle discipline affini alla geografia, molto attente a “politics and poetics in the modernity”. L’A. osserva come le nuove geografie concentrino gli studi sui luoghi delle pratiche religiose considerati ufficialmente sacri, sulla diversa sensibilità delle geografie del sacro, sulle varie religioni collocate nelle rispettive aree geo-storiche, le differenti scale di analisi, le diverse costituzioni delle popolazioni e le conseguenze sui luoghi di culto, l’identità e la comunità, la differente dialettica (sociale-spaziale, pubblico-privato, politica-poetica) e i principi etici. Nonostante la varietà dei temi trattati, Kong lamenta che i testi di geografia culturale pubblicati in diverse parti della Terra dedicano un’attenzione scarsa o discontinua o addirittura nulla alla geografia religiosa e che alcuni testi che ne segnalano l’importanza lasciano però ad altri il compito oppure concentrano le ricerche sulla teologia ambientale. In molti casi, poi, la nostra disciplina è unita agli studi sulle razze e sul genere, in altri ancora essa viene accusata di mancanza di congruità: Kong replica che nei lavori empirici si avverte solo una coerenza teorica.

Basandosi sull’affermazione di Chidester e Lienthal che lo spazio sacro non è semplicemente scoperto o fondato o costruito, ma è reclamato e posseduto dalla popolazione che avanza un interesse specifico, Kong prende in considerazione gli studi sulle relazioni fra sacro e profano, i principi del capitalismo e quelli del multiculturalismo, i processi di istituzionalizzazione dell’islam nei Paesi Bassi e nel Regno Unito e i concetti di integrazione per osservare che i luoghi religiosi richiedono una direzione e un’assistenza, con un evidente coinvolgimento politico.

Della ricca letteratura su sacro-profano Kong trascoglie poi gli studi di Jacobs sui luoghi sacri degli aborigeni australiani e quelli di Grapard sulle tensioni intorno ai luoghi sacri naturali del Giappone. Della ancor più ricca letteratura sui pellegrinaggi vengono segnalate le dicotomie fra l’ufficiale e la non-ufficiale appropriazione delle vie per Santiago di Compostella studiate da Graham e Murray, il nuovo senso di territorialità della presenza induista in un quartiere londinese a prevalenza cristiana, interpretata come un segno di intrusione e invasione in uno spazio inglese. Viene poi ricordato il contributo antropologico di Good che ha aperto un filone di ricerche molto importante in India; dei nuovi movimenti spirituali risulta significativa l’indagine sui luoghi sacri naturali Wicca per la vasta problematica sottesa al riconoscimento del luogo di culto “fisico” o “im-

maginario”. Numerosi sono poi gli studi sui processi di sacralizzazione del territorio, del paesaggio e dello spazio (macro e microcosmi paralleli). Fra le novità non possono mancare i websites e la produzione audiovisiva religiosa che hanno conosciuto enormi sviluppi soprattutto negli USA, mentre l’influenza della tecnologia sulla vita religiosa presenta ancora una lacuna bibliografica forse per lo scetticismo con cui i geografi hanno accolto il cyberspazio³⁷.

Come le enciclopedie e i dizionari delle religioni, anche gli atlanti in quest’ultimo decennio hanno goduto del successo che ha investito tutta l’editoria religiosa. Si deve almeno ricordare la prima edizione (Simon and Schuster) dell’atlante di Joanne O’Brien e Martin Palmer del 1993, *The State of Religion Atlas*, – tradotto in francese in *Autrement* l’anno successivo (serie *Atlas* n. 4) – che per raggiungere lo scopo di proiettare i fenomeni religiosi in una prospettiva globale tratta una varietà di temi (da quelli classici della diversità e della distribuzione delle comunità religiose ai più innovativi come la ripartizione delle organizzazioni religiose, il rapporto tra Stati e religioni), a quelli più prettamente geografici (i luoghi delle origini e dello sviluppo delle principali religioni, le città sante e i luoghi santi); nello stesso anno viene pubblicato l’*Atlas des religions* a cura di Antoine Sfeir (ed. Plon-Mame, 1994), che si propone di trattare anche le tensioni e i conflitti religiosi, come i rapporti tra religioni e società, e il corposo *Le Grand Atlas des Religions* a cura di Charles Bala-dier (Paris, Encyclopaedia Universalis, 1992), che cerca di affrontare la varietà dei fatti religiosi secondo l’ottica di un’antropologia comparativa. Un’edizione italiana, particolarmente apprezzata dal vasto pubblico, è stata curata da Giovanni Filoramo (e pubblicata contemporaneamente da due case editrici: Torino, UTET e Milano, Garzanti, 1966), il quale ha arricchito il corredo cartografico e iconografico, ha sostituito alcuni articoli legati alla storia francese con altri di interesse italiano e ha spostato la parte di carattere metodologico in fondo al volume; questo viene chiuso da una ricca bibliografia tematica aggiornata e da un utile glossario³⁸.

In Italia si deve a Costantino Caldo un’iniziale e fondamentale precisazione metodologica, che ha aperto una nuova serie di ricerche che ci auguriamo non venga interrotta dalla sua prematura scomparsa³⁹.

Nel suo studio già ricordato sulla presenza religiosa in Piemonte⁴⁰, riallacciandosi ai principi della geografia culturale Caldo afferma che la religione, nei suoi aspetti istituzionali, si inserisce



sempre in modo incisivo nel territorio e che l'intreccio dell'elemento religioso – sia istituzionale sia personale – con la società avanzata è molto stretto; in questo senso il caso piemontese può essere significativo⁴¹. Già due anni dopo, nella stessa collana nella quale era stato pubblicato il suo saggio, compare un'interessante ricerca sulla percezione e la realtà dei santuari piemontesi, condotta da Daniela Santus, già ricordata per la sua rassegna bibliografica. La ricerca si distingue per il rigore di metodo e si rivela utile anche per l'aggiornamento della bibliografia a carattere internazionale, nonostante il breve lasso di tempo che la separa dalla precedente⁴².

Particolarmente significativo sia sotto il profilo metodologico che applicativo appare lo studio di Caldo dal titolo molto accattivante: *L'undicesimo comandamento. Luoghi sacri nel Southwest americano dai nativi alla New Age*⁴³. Partendo dall'osservazione che il crescente degrado ambientale incute nelle società avanzate un senso di pericolo e di timore per il loro futuro, a causa dell'influsso sulla coscienza collettiva dei risultati scientifici delle ricerche ecologiche che cominciano a creare una sfera di attenzione interiore sempre più ampia (etica ambientale), l'A. delinea le tappe che hanno portato alla nascita di movimenti che attribuiscono alla conservazione della natura un'importanza globale e ricorda la frase *Thou Shall Not Abuse The Earth*, diventata l'XI comandamento nell'ordinamento morale di alcune chiese protestanti statunitensi (p. 3).

Caldo ricollega queste tendenze all'influsso della cultura indiana americana sulla cultura occidentale moderna, riassumibile in una retroazione nel processo di acculturazione dei nativi. L'aspetto geografico di questo processo viene individuato nella trasformazione del rapporto con la natura, in particolare attraverso lo studio di alcuni siti naturali nordamericani, rivestiti di valori simbolici e spirituali; ciò dimostrerebbe – secondo Caldo – l'esistenza di un anello di congiunzione tra l'antica religiosità naturalistica dei nativi e la nuova percezione di una natura rivestita di sacralità.

La metodologia seguita da Caldo è simile a quella degli studi sul *sense of place*, che rispetto al francese *espace vécu* appare come un rapporto ambientale potenziato, perché si passa dal senso dello spazio legato ai rapporti sociali al senso dello spazio sacro. Quando un elemento (dal monte all'albero, al campanile) di uno spazio diventa il simbolo che rappresenta una comunità, se questa lo riveste delle funzioni di luogo di culto, il suo valore simbolico viene rafforzato e, diventando la meta dell'aggregazione collettiva, si trasforma in

testimone della religiosità degli abitanti. Si tratta pertanto di un bene culturale, non artistico o unico, ma "espressione della cultura popolare, condivisa e interiorizzata dal gruppo sociale" (p. 4). Dopo aver delineato il quadro culturale del Southwest, campo di studi privilegiato per la presenza di molti luoghi simbolo della cultura americana contemporanea, che ha trovato nella conservazione della natura un sostituto della religione, lo studioso lamenta la difficoltà di ricostruirne il quadro demografico e si sofferma sugli elementi comuni delle religioni dei nativi.

Tra gli elementi delle religioni indiane che si sono trasferiti nelle nuove religioni, Caldo mette in evidenza il principio dell'armonia della natura dei Navajos e l'armonia cosmica del New Age, precisando che emerge una più generale influenza sulla generalità della società contemporanea sotto forma di nuova coscienza del rapporto uomo-natura. Ricorda ancora che proprio negli Stati Uniti si sono delineati i due maggiori filoni di studio sulla protezione ambientale, che nel linguaggio inglese sono definiti *conservation* e *preservation*; il primo di essi ha avuto maggiore diffusione sia in campo scientifico sia in quello religioso, soprattutto cattolico. Anche se in questi due concetti non risulta implicita la sacralità della natura e la distinzione tra sacro e non sacro non è fondamentale, la nuova concezione del mondo sottende un'etica ambientale molto simile alla religiosità indiana del Southwest, per la quale "l'ambiente circostante è alla base di una vita quotidiana armonica" (p. 17).

Una lacuna viene colmata nel 1992 da Piero Dagradi e Franco Farinelli, che redigono *Geografia del mondo arabo e islamico*, per i tipi della UTET, con la collaborazione di numerosi geografi; si tratta di un'opera a carattere prevalentemente descrittivo, che attribuisce larga rilevanza all'azione unificatrice dell'islam. Nello stesso anno esce il primo fascicolo di *Terra d'Africa* (per i tipi della Patron), diretta da Angelo Turco con la collaborazione di un comitato scientifico di africanisti interessati soprattutto al periodo coloniale, ai quali si sono poi affiancati studiosi di antropologia ed etnologia, che hanno arricchito il periodico con contributi di geografia religiosa. Forse a causa dei continui conflitti territoriali gli studi sui luoghi santi non destano particolare interesse fra i geografi italiani; si deve a Luciano Lago il merito di aver organizzato una mostra per la ricostruzione storica della rappresentazione cartografica della Terra Santa, allestita nel 1996 presso il Museo della Comunità Ebraica di Trieste⁴⁴.

Sempre negli anni '90, sono da ricordare altri

studi apparsi in Italia. Giuliana Andreotti, che oggi occupa una delle posizioni più rappresentative nel campo della geografia culturale, proprio all'inizio del decennio ha ricostruito gli itinerari dei pellegrinaggi nella regione trentino-tirolese, rivolgendo dapprima l'attenzione ai protagonisti e quindi alla consistenza e alla direzione dei flussi⁴⁵.

La rivista di geopolitica *Limes* nel 1993 dedica un numero monografico, *Le città di Dio*, alla chiesa cattolica in Italia, con contributi sull'Internazionale vaticana e su alcune guerre di religione nel mondo. Come recita l'editoriale, viene esaminata l'attività planetaria dell'organo supremo di governo della chiesa cattolica, la Santa Sede, che pur non essendo uno Stato, ha il riconoscimento della sovranità da parte della comunità internazionale, garantita dal territorio (44 ha di superficie), e si cerca di stabilire quale importanza abbia la geografia nella formazione degli uomini della chiesa cattolica⁴⁶.

Pochi anni dopo, Sergio Pinna inserisce in un volume sulla protezione dell'ambiente un paragrafo dedicato al pensiero cristiano e all'insegnamento del cattolicesimo sul problema ambientale, rilevando come oggi la Chiesa cattolica appaia pervasa da una forte sensibilità ecologica, dopo un periodo di estraneità, soprattutto a partire dagli anni settanta, quando ha cominciato a capire che i tempi erano maturi per affrontare il problema della sopravvivenza sul pianeta come sede della vita e per promuovere per tutta l'Umanità una dignitosa qualità della vita. I motivi di questo ritardo sono individuati nel tradizionale timore di confrontare i propri dogmi con ogni nuova teoria scientifica da un lato e dall'altro nel sospetto di inquinamento ideologico di molte campagne ambientali promosse dai movimenti ecologisti. Il collega pisano osserva che la Chiesa è rimasta sostanzialmente lontana in questo secolo dal mondo delle scienze naturali, a causa della difficile assimilazione delle teorie evoluzionistiche che avevano distrutto l'immagine della natura della tradizione cristiana, e che si deve al Papa attuale, che ha portato il cristianesimo alla riconciliazione con la scienza, la capacità di correggere gli errori commessi dall'uomo nell'integrare le attività produttive con il mondo naturale⁴⁷.

Sempre nell'ottica cristiana Giuliana Martirani da vari anni fornisce interessanti contributi alla geografia religiosa. In occasione del convegno *Giustizia Pace Solidarietà. Frontiere della missione verso il III millennio* organizzato a Roma nel marzo 1998, ha elencato gli effetti negativi della globalizzazione dell'economia sui paesi poveri e sull'ambiente

(demolito dal passaggio delle risorse minerarie, vegetali e animali da beni del "Creato" a beni privati, strumenti primari del capitalismo selvaggio) e ha enunciato la possibilità di realizzare un'economia della reciprocità e una politica della corresponsabilità⁴⁸.

Con l'approssimarsi del Giubileo cristiano, i contributi geografici alla ricostruzione degli itinerari religiosi sono fioriti in tutte le regioni italiane, in prevalenza a carattere descrittivo o turistico. Si distinguono per l'aspetto didattico quello di Evasio Soraci sui sacri monti del Piemonte, per l'inquadramento storico quello di Alberto Melelli e Marcella Arca Petrucci sugli itinerari dell'Umbria e per le precisazioni sui nuovi aspetti del pellegrinaggio (che ora può entrare nella fattispecie del turismo culturale) il lavoro di Paola Morelli sul turismo religioso in Italia. Nel quadro dell'attività svolta dalla Società Geografica Italiana per il Coordinamento degli Istituti culturali del Lazio, Claudio Cerreti ha curato un interessante volume sulle trasformazioni territoriali avvenute lungo il percorso della visita alle sette chiese di Roma, dall'antichità sino ai nostri giorni; Nunzio Famoso, nell'ambito del Progetto finalizzato "Beni Culturali" del CNR, ha ideato un CD rom su *Itinerari e luoghi della fede. Dal passato al futuro: un progetto di sviluppo sostenibile*; Carlo Brusa ha organizzato una serie di convegni, seguiti dai relativi Atti, sull'immigrazione straniera in Italia, nei quali sono confluiti temi sul pluralismo religioso che caratterizza oramai la nostra società; la scrivente ha preso in considerazione la *Toronto Blessing*, un movimento spirituale sviluppatosi di recente in Canada, nei suoi riflessi sul territorio e nel quadro del rapporto geografia/religione⁴⁹.

Ovviamente il medioevo offre una miriade di temi e di ricerche di carattere religioso che attirano l'interesse di studiosi di varia origine e formazione che non possono essere citati in questa sede, ma si deve precisare che anche il mondo antico è continuamente esplorato: Nedim R. Vlora, geografo dell'ateneo barese, conduce fruttuose ricerche di archeoastronomia e il genovese Ubaldo Lugli sullo spazio sacro nella tradizione celtica⁵⁰.

5. Il ricco mosaico di fine secolo

La ricerca internazionale più recente è stata presentata al Coloquio Internacional "Geografía de las religiones" tenuto in Argentina, a Santa Fe de la Vera Cruz, dall'11 al 15 maggio 1999. Promosso dal gruppo di studio "Aproximación Cultural en Geografía" dell'Unione Geografica Interna-



zionale e patrocinato dall'Universidad Católica de Santa Fe, il colloquio è stato organizzato da Blanca A. Fritschy, docente della Facoltà ospitante i lavori, che ha ricordato i precedenti incontri avuti con J. R. Pitte e P. Claval e alla quale va soprattutto il grande merito di aver pubblicato con tempestività gli Atti⁵¹.

Questi sono composti da 7 relazioni e da 36 comunicazioni, che vertono su una ricca gamma di temi, alcuni di carattere metodologico, altri prevalentemente descrittivi. Fra le prime si collocano le relazioni di Marcelo O. Mateo, che illustra *La dimensión geográfica en el Judeocristianismo* dal punto di vista teologico, e di Paul Claval che, proseguendo nel suo fertile filone di studi (*Les religions et leurs substituts. Réflexions géographiques sur la transcendance et l'immanence*), propone nuove riflessioni geografiche. Dopo aver descritto le tappe fondamentali della geografia umana nella prima metà del secolo scorso e i nuovi percorsi aperti dalla geografia religiosa sotto l'influsso degli studi di Mircea Eliade, egli si sofferma sui concetti geografici del sacro, sulla distribuzione spaziale del sacro e del profano, che documenta da un lato la grande desacralizzazione dello spazio e dall'altro la sua risacralizzazione, in seguito ai movimenti degli ecologisti o alle manifestazioni pro natura.

Ricordando il fruttuoso incontro fra Eliade e il protestante Eric Dardel e i progetti ambiziosi da loro elaborati per la geografia religiosa, Claval precisa che essi sono stati superati dal sociologo israeliano Shmuel Eisenstadt che, svolgendo le sue ricerche sulle grandi culture storiche dell'Asia orientale e meridionale e del Medio Oriente, nonché sul Giappone, ha tenuto in debita considerazione i sistemi filosofici e metafisici, pur lasciando qualche lacuna sull'evoluzione della filosofia della storia e sulle ideologie del mondo occidentale. Evidenziato il ruolo delle scienze sociali nella genesi delle ideologie del mondo moderno, concepite come religioni laiche con le loro conseguenze geografiche, Claval esamina il rapporto ideologie-religioni, precisando che le prime non si presentano come rivali delle seconde ed invita all'applicazione di nuovi modi di analisi al di fuori dell'Occidente moderno, grazie alle nuove prospettive aperte in Asia orientale dalle ricerche di François Julien sul Giappone. Concludendo, il docente della Sorbona illustra il campo della geografia religiosa nel mondo postmoderno, avvertendo che l'evoluzione incerta delle chiese istituite o la proliferazione delle sette non rappresentano il fatto più significativo, che è dato invece dal crollo della filosofia della storia e delle ideologie del progresso.

In una seconda relazione, Claval delinea il contributo della geografia culturale alla geografia umana, sostenendo che lo studio dei fatti di cultura segue le direzioni che gli uomini percorrono nello spazio e nel tempo, mostrando come nascono il saper-fare, le conoscenze e i valori di cui le genti sono portatrici.

Anche Zeny Rosendhal, direttrice del centro di studi su *Espacio y Cultura* dell'Universidad del Estado de Río de Janeiro, ha presentato i risultati delle sue ricerche offrendo *Una propuesta temática* per la geografia religiosa, attingendo largamente alla geografia umana ed articolandola su temi ritenuti fondamentali (fede, spazio e tempo, diffusione e area di influenza; centri di convergenza e di divergenza; religione, territorio e territorialità; spazio e luogo sacro: percezione e simbolismo), richiamati pure in una comunicazione sul rapporto spazio-religione, un tema ricorrente in gran parte dei contributi di carattere descrittivo che costituiscono l'ossatura del volume.

La necessità di una sistematizzazione in categorie è stata sostenuta da Manuel F. A. López, che ha disegnato una carta della geografia delle idee incentrata sulla geografia culturale e a sua volta ha suddiviso la geografia del culto in 23 branche, indicandone molto brevemente il campo di studio.

Il compito di illustrare i recenti cambiamenti avvenuti nei paesi dell'America Latina è stato assolto da Axel Borsdorf che ha fissato i punti focali della sua relazione sul cattolicesimo spagnolo, la religiosità indigena, il sincretismo indio-cattolico, i nuovi culti (soprattutto vudù e rasta) e il protestantesimo con il movimento carismatico pentecostale, che viene considerato il sostenitore dei requisiti necessari per uno sviluppo economico positivo. Su quest'ultimo movimento spirituale verte anche la comunicazione di Mariana Wiecko Volker de Castilho, che ha presentato una parte di una sua ricerca più ampia sullo stato di Baia.

Una relazione ben documentata è stata elaborata da Edgar Gabriel Stoffel per ricostruire le tappe fondamentali della diffusione dei luoghi di culto da parte degli immigrati nella regione ospitante; altre comunicazioni hanno trattato di religioni o culti diffusi a San Juan, Esperanza, Cachoeira, Nova Iguaçu, La Roja, Mar del Plata, Bahía Blanca, Luján, Buenos Aires, altre ancora hanno toccato il tema del pellegrinaggio sia verso santuari di fama mondiale (Santiago de Compostela) sia minori come quelli liguri.

Si distaccano dai temi maggiormente toccati i contributi di Ilda M. Ferrera e Nora Pizzarro (*La herencia islámica en el área del corredor bioceánico sur*),

Scott W. Hoefle (*Worldview disenchantment and environment domestication in the Atlantic forest of Southeast Brazil*), e di Philippe Forêt (*La mémoire topomantique du Séoul colonial*).

In conclusione, Blanca A. Fritschy espone alcune riflessioni sul *medio ambiente*, partendo dal degrado e dall'inquinamento in parte originati dallo sviluppo di certe tecnologie che rompendo l'equilibrio del sistema naturale, modificano profondamente la vita dell'uomo. Si tratta di un problema che costituisce un'ineludibile preoccupazione per ogni abitante del nostro pianeta, caratterizzato da uno sviluppo demografico che comporta un continuo aggravamento del degrado ambientale, che la studiosa argentina riassume nel trinomio uomo-suolo-erosione e erosione-suolo-uomo, ricordando in primo luogo le conseguenze delle recenti variazioni del clima in alcune aree del mondo. L'esigenza di un'educazione ambientale basata sulla relazione armonica tra l'uomo e la natura è un elemento fondamentale della civiltà; la scienza apre la via per il miglioramento della qualità della vita, ma per affrontare il problema del *medio ambiente* occorrono anche profonde convinzioni etiche.

Nel corposo filone degli studi francesi ben si inserisce *Religions et territoires*, il sesto volume della collana "Géographie sociale", realizzato per i tipi de L'Harmattan da Colette Muller e Jean René Bertrand, i quali uniscono al loro saggio sulla geografia dei pellegrinaggi i lavori di otto geografi del gruppo "Comportements religieux et Structures d'Eglise" (dell'équipe ESO Espaces géographiques et sociétés) e di ricercatori di università straniere (spagnola, italiana, svizzera, statunitense, rumena). L'intento dell'opera, strutturata in quattro parti (*Repères, territoires, communautés e interrogations*), corredata da carte e grafici originali, è di dimostrare che un approccio di geografia sociale arricchisce il dibattito contemporaneo e le analisi attuali sull'evoluzione del fatto religioso. Lo scopo pare raggiunto almeno in gran parte, perché risponde all'esigenza di fare il punto sullo stato della ricerca e riesce a porre nuovi interrogativi sulla collocazione del fatto religioso nella società europea. Si deve il contributo italiano a Ubaldo Formentini, che scegliendo la sua diocesi come campo di indagine, ha impostato una metodologia applicabile a molte altre aree italiane: *Fragments territoriaux: le diocèse de Pise (Toscane)*.

Le manifestazioni giubilari hanno acuito gli studi soprattutto nel nostro paese. Nel quadro di *riflessioni per una nuova cultura della geografia*, come recita il sottotitolo del manuale *Geografia e beni culturali*, Giuliano Bellezza, dopo aver riconosciuto

to nelle lingue parlate un'influenza ambientale, osserva che con le religioni un collegamento del genere non risulta altrettanto strutturale, anzi seguendo un ragionamento freddamente razionale si potrebbe dire che la religione nasce proprio dal tentativo della mente umana di mettersi in contatto con qualche cosa al di fuori dell'ambiente, tuttavia alla fine egli conclude che tale rapporto è anche molto stretto⁵².

Seguendo poi l'impostazione della geografia delle lingue, Bellezza divide la trattazione in due parti, mettendo nella prima la religione in rapporto all'ambiente e nella seconda invertendo i termini del rapporto: rifacendosi ai maestri dell'antropologia considera le situazioni di un gruppo umano le cui credenze siano a livello di animismo (per cui i componenti credono che ogni elemento dell'ambiente sia dotato di qualcosa di simile a quel che nel cristianesimo si definisce "anima", pur se non individuale) e quelle del totemismo, anche se alcuni studiosi di storia delle religioni li considerano solo forme di magia e vengono pertanto accusati di eurocentrismo, perché nell'ambiente culturale occidentale all'idea di religione è collegato un insieme di riflessioni sulla creazione dell'universo (p. 109). Risalendo alle origini, sempre sulla scia aperta dai maestri antropologi, lo studioso romano si sofferma sui due spazi mentali che hanno portato l'uomo a trovare soluzioni tramite la magia (per es. per le difficoltà causate dalle calamità naturali e dai contrasti con i gruppi rivali) e sulla serie di domande sul perché della propria esistenza e l'eventuale sopravvivenza dopo la morte terrena.

Sull'origine delle religioni, premesso che le principali religioni sono tutte asiatiche, lo studioso constata che la "diffusione geografica delle religioni più seguite dimostra che il fenomeno principale della storia dell'umanità è stato senza dubbio l'espansione dei popoli indoeuropei" (p. 120), un processo cominciato alcuni millenni prima di Cristo e che ha praticamente raggiunto tutto il mondo nel secolo scorso.

Un altro tema che interessa particolarmente Bellezza sono le relazioni tra il centro dei politeismi, lo spazio delimitato dalle valli dell'Indo e del Gange, e quello dei monoteismi, la regione della Palestina. Le credenze mesopotamiche e palestinesi abbondano di casi di tripartizioni, come la Trinità dei cristiani, le suddivisioni in tre divinità dell'induismo, la religione che ha la più antica documentazione storica e che può aver maggiormente influenzato le altre. Poiché le caratteristiche dell'ambiente sono giunte a influenzare le parti dottrinarie, anche se questo tipo di influssi è



diventato sempre più debole per l'aumento della riflessione filosofico-religiosa, il rapporto fra ambiente e precetti viene colto soprattutto nell'islamismo, con l'esame del divieto più noto agli occidentali, la carne di maiale, facendo riferimento all'interpretazione del calcolo costi-benefici di Marvin Harris (1979) e all'interpretazione geoeconomica di Max Derruau (1976)⁵³.

Nella seconda parte della trattazione Bellezza precisa che l'influenza dei due termini del rapporto uomo-ambiente (considerato come ambiente naturale) non si verifica mai in una sola direzione, perché ci confrontiamo sempre con influssi reciproci. Spostandosi in questo nuovo settore l'autore prende in considerazione anche l'ambiente umano e il contesto storico ed osserva che fin dall'antichità nei gruppi umani si sono imposti il potere militare, laico, e quello religioso, esercitato da sacerdoti, maghi, sciamani, ecc... I due gruppi si sono poi evoluti in società umane strutturate, rispettivamente, in esercito e clero. Nelle società teocratiche la classe dei sacerdoti ha dominato su tutta l'attività della popolazione, ma con l'espulsione del Dalai Lama dal Tibet nel 1959 è probabilmente scomparso anche l'ultimo rappresentante.

Nella disamina dei tabù e delle preferenze alimentari delle tre religioni monoteistiche lo studioso considera maggiore l'influsso religioso rispetto a quello ambientale, dal momento che ogni categoria di viventi è stata creata per un determinato ambiente e con determinate funzioni (per es. gli animali, a differenza delle piante, devono muoversi, essendo dotati di mezzi di locomozione, quelli con le zampe sulla terra, quelli con le pinne e le squame nuotare, quelli con le ali devono volare), per cui ogni deviazione è un segno del male nella creazione e se l'uomo ne profitasse, mangiandone, si contaminerebbe⁵⁴.

Dopo essersi soffermato sui divieti alimentari, sui riti di iniziazione e funebri e sugli edifici sacri delle maggiori religioni, Bellezza illustra la vicenda dei mormoni, sulla base di un viaggio compiuto a Salt Lake City nel 1996. Si tratta di una setta che non conosce crisi come molte altre negli USA, soprattutto perché ben accetta nell'America settentrionale, nonostante le fortissime contraddizioni tra il livello di sviluppo dell'Utah e il suo credo religioso. Passando al tema del proselitismo lo studioso ricorre agli esempi dell'Islam (che dopo essersi consolidato non ha imposto a tutti gli infedeli dei territori conquistati la conversione, essendo più conveniente la presenza di non convertiti, per riconoscere loro minori diritti civili e affidare loro i lavori più sgraditi), dell'organizzazione cle-

ricale cattolica (molto criticata per l'Inquisizione e perché consolidandosi accumulava enormi ricchezze), dell'induismo (come religione non esportabile), del buddismo (solo con l'esempio della vita contemplativa si fa opera di proselitismo), delle ideologie fasciste e naziste sino al recente proselitismo televisivo (le nuove sette degli USA).

Per trattare dei comportamenti umani, Bellezza richiama il pensiero di Benedetto Croce che sosteneva che anche se ci sentiamo laici o addirittura atei non possiamo non dirci cristiani, ricordando che lo stesso avviene anche per i fedeli delle altre religioni, in quanto la religione è sempre uno dei tratti dominanti di una cultura (p. 181). La libera interpretazione dei testi sacri ha notevoli conseguenze anche sulla vita quotidiana: il senso del dovere di ispirazione religiosa ha conseguenze positive sul piano laico, si pensi all'efficienza dell'amministrazione statale e dei servizi pubblici nei paesi protestanti. Il tema del pellegrinaggio viene affrontato nell'ambito delle religioni più diffuse sulla spinta delle motivazioni in base all'area di destinazione. L'atteggiamento verso la procreazione, sul quale concordano tutte le religioni, è considerato una delle cause principali dell'insostenibile sviluppo demografico mondiale⁵⁵.

Molti dei geografi citati nel paragrafo precedente hanno proseguito l'attività di ricerca, ma il mosaico si arricchisce di nuovi tessere; fra le più innovative per il tema trattato segnaliamo l'indagine svolta da Roberto Bernardi ed Emanuela Gamberoni sulla diffusione della New Age, interpretata come un fattore di dinamiche socio-culturali e come produttrice di valori e servizi⁵⁶ e fra i vari contributi di Raffaele Cattedra, quello redatto in collaborazione con M'hammed Idrissi-Janati, sul rapporto fra spazio religioso e società in Marocco⁵⁷.

6. Lo stato della ricerca all'alba del terzo millennio

Scorrendo le pagine della letteratura geografica religiosa all'alba del terzo millennio si constata la continuità e l'eterogeneità della produzione. Dopo l'11 settembre 2001 sono soprattutto – ma non solo – gli studiosi dell'Islam che ritengono opportuno sottolineare i diversi aspetti del mondo islamico, considerandolo non più come un insieme monolitico, ma una realtà molto articolata e ancora da scoprire. Il mondo dei ricercatori non si interessa più solo alla dottrina musulmana, e se da un lato riconosce gli aspetti negativi dei fonda-

mentalismi, definendoli sette, dall'altro cerca di mettere in evidenza gli aspetti positivi dell'Islam, con una letteratura molto attenta alle differenziazioni all'interno della religione. Questa necessità si ripercuote anche sull'attività del geografo, consapevole di dover seguire una linea di ricerca con gli opportuni approfondimenti, eliminando le generalizzazioni; pertanto anche la letteratura geografica sull'argomento deve essere considerata non esaustiva ma ancora *in fieri*.

Merita almeno il riconoscimento dell'originalità il nuovo quadro religioso di una delle nuove repubbliche dell'Est, l'Ucraina, delineato da Piotr Eberhardt e quello della Polonia di Marck Sobczynski⁵⁸, mentre proseguono le ricerche avviate da tempo da Yves Lacoste che dedica l'ultimo fascicolo di *Hérodote* (2002) alle religioni e alla geopolitica. Nell'editoriale lo studioso precisa che la geopolitica delle religioni tratta principalmente le rivalità territoriali tra forze politiche che "se réclament de façon explicite ou implicite de représentations religieuses plus ou moins différentes" (p. 3); inoltre, l'analisi geopolitica dei fenomeni religiosi può portare anche allo studio dell'organizzazione religiosa di una società, come quella effettuata dalle caste in India. Sono prese in considerazione soprattutto le rivalità territoriali fra il mondo musulmano e l'Occidente ebreo-cristiano ma anche all'est, per es. nel Kashmir, occorre intravedere il rischio di un confronto brutale con un miliardo di induisti. Nuove chiavi di lettura sono poi offerte da Frédéri Encel sul conflitto israeliano-palestinese, da Alain Gascon sul conflitto Etiopia-Eritrea, da Emil Kazakov sulla chiesa e gli ebrei bulgari, da Thierry Sanjuan sull'evoluzione dei comportamenti socio-religiosi in Cina, da François Raillon sui limiti raggiunti dalla tolleranza fra cristiani e musulmani in Indocina e da Isabelle Richet in USA.

Nell'emeroteca internazionale si sta sviluppando ancora un nuovo filone di ricerca, quello sull'identità della società araba nell'incontro-scontro con i modelli stranieri dominanti, dei quali vengono studiati i casi di Ismailia in Egitto e del Sud-Benin. La produzione di atlanti si arricchisce con l'*Historical Atlas of Christianity*, di F. H. Littell, una trattazione sistematica della diffusione del cristianesimo e di altri movimenti spirituali⁵⁹.

Una vera e propria miniera sarà aperta dal festival internazionale della geografia dedicato al nostro tema, che si svolgerà come i precedenti a Saint Dié des Vosges, nell'ottobre 2002, con un programma alquanto promettente: dal discorso di apertura di Bernard Hourcade, direttore del CNRS, il quale si chiederà *Du ghetto aux réseaux*,

quelle géographie pour les religions? alla relazione di Paul Claval *Perspectives géographiques sur les religions et les idéologies*. Inoltre, nel corso della manifestazione sarà presentato l'*Atlas des Religions. Croyances, pratiques et territoires* di Brigitte Dumortier (per i tipi di Autrement).

In Italia, a 17 anni di distanza dalla pubblicazione del primo volume, Sebastiano Monti pubblica un'altra opera fondamentale, soffermandosi nella presentazione sull'ambiguità con la quale le religioni hanno considerato la natura nel suo insieme e nel suo continuo divenire, senza condannare la trasformazione dell'ambiente, giungendo ad una visione olistica dalla quale scaturisce una posizione biunivoca e sincretistica tra l'uomo e la natura. Il volume è suddiviso in quattro parti, la prima delle quali è stata redatta dal teologo V. M. Romano *L'uomo e la natura in una moderna visione teologica* (pp. 25-75). La seconda parte è dedicata a *La religione e la moderna idea di natura*, partendo dall'atteggiamento del mondo geografico accademico nei confronti della religione e dalla rilevanza geografica della gestione terrena del sacro, seguito dall'evoluzione del pensiero geografico di tre fonti classiche (greca, islamica e irlandese) sino alla prospettiva post-modernistica. La parte terza è incentrata su un tema di grande interesse il rapporto tra *Scienza e Religione*, sulla base dell'antropologia teologica e la visione globale dell'uomo, la chiusura di una diaspora tra teologia ed ecologia, lo studio delle radici del conflitto creato dalla secolare *querelle* tra religione e scienza, la socialità del verbo cristiano, il senso religioso dell'uomo moderno, la scienza economica e la riproposizione dei suoi nuovi valori, la storia comparata di una lotta fra Stato e Chiesa, i molteplici intrecci tra filosofia e religione, il problema dello sfruttamento delle risorse e della ricchezza in genere, l'uomo moderno verso la nuova scoperta di Dio.

L'ultima parte, *Religione Ambiente e Sviluppo*, riprende i risultati di ricerche svolte in altre occasioni da Monti, alla luce di una ricca ed aggiornata letteratura, per condurre la sua analisi scientifica finale su culto e forma urbana del cristianesimo delle origini, religione e città nel mondo antico e medioevale, la città della riforma e del rinascimento, religione, industrializzazione e urbanizzazione, le antiche e le nuove frontiere fra protestantesimo e cattolicesimo in Europa, le relazioni tra protestantesimo e capitalismo nel campo sociale e politico, la dinamica dei cambiamenti religiosi, l'economia delle religioni, la conflittualità religiosa nella storia, un filo diretto fra religione e società: demografia e sviluppo, religione e am-



biente, popolazione, pianificazione demografica, politica⁶⁰.

Sotto il comune titolo *L'impero del Papa*, assegnato al primo numero del 2002 alla rivista *Limes*, sono raccolti i contributi relativi a *La grande Europa cristiana* e a *Stato e Chiesa*. Si tratta di un puntuale e necessario aggiornamento dei temi trattati nel 1993, dal ruolo svolto da Papa negli ultimi anni (nell'editoriale: *Giovanni Paolo II mistico e geopolitico*, Kazimiarz Wóycickij: *Polacco=cattolico, ambiguità di uno stereotipo*, Paolo Mastrolillo: *Ma il Papa non si usa*) alla illustrazione della distribuzione dei cattolici nei vari Stati del mondo (Stefano Picciaredda), con l'introduzione di temi nuovi (Luca Rastello: *La Vergine strategica: Medjugorje come fulcro del nazionalismo croato*, Bonifacio Alemanno: *Le Chiese tedesche marciano insieme alla conquista dell'Est*). Chiude il fascicolo un dossier sui Balcani. Tutta la produzione successiva di questa testata tratta temi di geopolitica pertinenti la nostra rassegna, come pure i quaderni speciali e i supplementi che ospitano contributi di autori di diversa formazione e provenienza (da Francesco Cossiga a Fausto Bertinotti, a Eugenio Turri, Giulietto Chiesa e studiosi di lingua araba) per affrontare i problemi dei nuovi conflitti etnici.

Il tema del pellegrinaggio non conosce soluzioni di continuità nella geografia religiosa. *La via Romea orientale. Itinerari per un turismo culturale e religioso in Friuli-Venezia Giulia*, a cura di Carlo Donato e Guido Tamburini, è un esempio di riuscita collaborazione fra enti amministrativi e istituti culturali, che soddisfa le esigenze del turista proponendosi come guida corredata, oltre che di carte geografiche, di video. Nella ricca collana delle memorie della Società Geografica Italiana Gaetano Ferro ha curato *L'umanizzazione dell'entroterra ligure: dai Piani d'Invrea a Pontinvrea*, con un'introduzione sulla sacralità della montagna e sul fenomeno monastico che in Liguria ha trovato condizioni geostoriche molto favorevoli.

L'Islam, seconda religione italiana, rappresenta ormai un tema di ricerca molto frequente, soprattutto sulla seconda generazione di immigrate femminili alla quale ha dato un'interpretazione ben documentata Dionisia Russo Krauss⁶¹.

In occasione del Congresso Geografico Italiano svoltosi a Roma nel giugno 2000 Daniela Santus ha presentato una comunicazione su *Luoghi sacri e genere: gli spazi delle donne ebraiche religiose in Eretz Israel* e la scrivente, utilizzando i dati dei Dossier della Caritas, *La recente immigrazione per appartenenza religiosa in Italia*.

Con soddisfazione in chiusura segnalo l'introduzione dei nostri temi nella recente manualistica

geografica e in riviste didattiche⁶² e nella costruzione di GIS: *Memoria Ecclesiae. Un progetto di web mapping per il censimento delle istituzioni religiose toscane*⁶³.

7. Per l'analisi del rapporto geografia/religione

L'individuazione degli studi più significativi della geografia delle religioni si è rivelata un compito tanto affascinante quanto difficile per l'enorme produzione degli ultimi anni. Essa lascia aperti vecchi interrogativi e introduce nuovi approcci interpretativi, perché, ovviamente, sulla validità e la necessità della ricerca non è certo la quantità delle voci bibliografiche a dare risposte esaurienti.

Si deve anche precisare che, come per la geografia, non esiste una definizione di religione capace di soddisfare tutti gli studiosi che, secondo ottiche disciplinari differenti e con metodologie spesso molto diverse, se ne sono occupati e se ne occupano oggi. Se consideriamo la religione non solo come sentimento (religiosità), quanto come insieme di strutture, organizzazioni e pratiche collegate al mondo delle chiese e delle comunità organizzate, possiamo dire con Bryan R. Wilson che nel mondo occidentale la religione riflette oggi un profondo cambiamento della organizzazione delle società⁶⁴.

Alla secolarizzazione delle cosiddette società più evolute, che si esprime sia nel passaggio di beni, poteri e privilegi dal potere religioso a quello politico e civile, come nella separazione tra atteggiamenti emotivi e orientamenti conoscitivi nei singoli individui, fa da contrappeso il bisogno di sacro. Come sostiene Karel Dobbelaire l'uomo si rivolge alle forze cosmiche, spirituali e soprannaturali, per tentare di estendere il controllo della sua vita e per risolvere i problemi concreti che gli si pongono dinanzi; questo bisogno si iscrive in un contesto in cui le forze, altrimenti definite come irrazionali, possono essere rilette, a un esame approfondito, in chiave scientifica e dunque interpretate razionalmente. La fine della religione o piuttosto della religione istituzionale non significa fine del sacro, al contrario questo sembra essersi finalmente liberato dal condizionamento della religione nel controllo delle modalità del suo definirsi e del suo diffondersi⁶⁵.

Secondo Jean-Paul Willaime la riattivazione sociale del religioso non significa un generico ritorno delle religioni, non mette fine alla secolarizzazione e soprattutto non arresta la perdita di influenza delle istituzioni religiose sulla società e sugli individui. Alla riabilitazione culturale e per-

sonale della religiosità si accompagna la secolarizzazione profonda della società⁶⁶. Il sociologo americano Lester R. Kurtz molto più pragmaticamente affronta il problema della convivenza fra fedi contrapposte che si crea nei luoghi di lavoro e di studio, dando origine anche a nuove società. I flussi immigratori diffondono il multiculturalismo anche nei piccoli centri della vecchia Europa e le nuove religioni introducono nuovi comportamenti morali, fanno richiesta di nuovi luoghi di culto, nuovi servizi alimentari, ecc. L'Islam rappresenta il caso più eclatante, per il quale l'Occidente sta cominciando ad elaborare progetti di intesa per definire i diritti e i doveri dei musulmani nelle società europee: dalla fase di tolleranza si sta passando a quella di garanzia della legge⁶⁷. Su questi temi si sofferma anche René Rémond che delinea il ruolo della religione nell'Europa contemporanea attraverso le fasi storiche della secolarizzazione dei paesi protestanti⁶⁸.

La copiosità dei dati raccolti durante una pluriennale attività di ricerca a livello internazionale consente a Massimo Introvigne di osservare che "il fenomeno del 'ritorno del religioso' è dunque così evidente da non potere essere ignorato. Si tratta però di determinare, con maggiore precisione, quale tipo di religioso 'ritorni' nell'epoca postmoderna... Tuttavia, esistono elementi per ritenere che il declino della pratica religiosa in Occidente sia stato in qualche modo sopravvalutato, e che si sia diffuso un 'mito della chiesa vuota'... In alcuni paesi – fra cui gli Stati Uniti e l'Italia – il numero di cristiani praticanti, dalla fine degli anni 1980 a oggi, mostra quasi ogni anno un lieve incremento quantitativo... Prescindendo dai fenomeni complessi che avvengono all'interno dell'Islam, dell'induismo e dell'ebraismo... si può notare, con Harvey Cox, che i movimenti di rinnovamento carismatico all'interno della Chiesa cattolica e le comunità pentecostali nel mondo protestante contano decine di milioni di fedeli e possono vantare ritmi di crescita superiori a quelli, spesso citati come spettacolari, dei Mormoni o dei Testimoni di Geova⁶⁹.

Delle numerose opere di Introvigne, risulta ottima per l'indagine geografica l'enciclopedia delle religioni in Italia perché offre una documentazione di prim'ordine per costruire il mosaico attuale dei luoghi di culto. L'utilità per il geografo è decisamente grande, prima di tutto per la qualità dei dati statistici che potrebbero essere considerati restrittivi perché si riferiscono esclusivamente ai cittadini italiani (per nascita, matrimonio, permanenza pluriennale), ma che documentano con la massima scrupolosità l'oggetto della

ricerca; in tal modo, non è stato tuttavia tralasciato il tema dell'immigrazione e delle minoranze religiose, pur essendo ritenuto più significativo il momento di consolidamento dei nuovi culti⁷⁰.

Per un secondo approccio alla storia delle religioni va segnalata l'opera redatta da specialisti sotto la guida di Giovanni Filoramo che privilegia il seguente ordine: religioni antiche, ebraismo e cristianesimo, Islam, induismo, Estremo Oriente, America precolombiana e popoli indigeni⁷¹. Per superare il quadro descrittivo ed affrontare quello tematico si consiglia l'enciclopedia progettata da Mircea Eliade nell'edizione italiana, della quale sono usciti i primi cinque volumi (1993-1997, Marzorati e Jaca Book) su oggetto e modalità della credenza religiosa, la ritualità (oggetti, atti, cerimonie), l'esperienza religiosa individuale e collettiva, le concezioni e i simboli, lo studio delle religioni; la seconda serie, prevista in 12 volumi, inizia con il primo volume *Religioni del Mediterraneo e del Vicino Oriente Antico* (2002) e, come avviene ormai per le altre produzioni enciclopediche, il contributo degli specialisti si accrescerà con l'introduzione di nuovi temi affrontati da angolature altrettanto diverse.

Della ricchissima emeroteca religiosa italiana risulta utile, per la nostra indagine, soprattutto il trimestrale *Religioni e sette nel mondo*, a cura del GRIS (Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-religiosa) di Bologna, con fascicoli tematici sui temi più attuali.

Note

¹ Paris, Gallimard, 1948, n. 21 "Collection Géographie Humaine". Nell'introduzione, l'A. precisa, facendo riferimento al *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* e a G. Le Bras, *La Géographie religieuse*, (in *Hommages à Marc Bloch*, "Annales d'histoire sociale", 1945, pp. 87-112), che "la religion est un des plus grands mobiles des hommes; cependant les géographes l'on en général négligée; quant aux spécialistes de l'Histoire des Religions, ils n'ont pas à rechercher les répercussions matérielles et géographiques de la vie religieuse, ils se préoccupent essentiellement de l'étude des dogmes et de leur évolution. Nous entendons ici le mot religion dans son objectif et nous le définissons: l'ensemble des actes des hommes par lesquels se témoignent et se manifestent leurs rapports et dépendances avec des puissances extra-terrestres ou plutôt supranaturelles" (p. 9). L'opera segue l'impostazione metodologica del trattato di geografia umana di J. Brunhes (*La Géographie humaine*, Paris, Alcan, 1910, riedita nel 1912, 1925 e 1934), della quale Deffontaine con Muriel Brunhes Delamarre curò un'edizione ridotta postuma (Paris, Presses Univ. de France, 1956).

La geografia tedesca deve ad Alfred Hettner l'importanza dello studio della distribuzione delle religioni (in "Geographische Zeitschrift", 1931).



Anche in Italia non mancano studi di geografia religiosa; essi non hanno però aperto alcun filone di studi, pur avendo affrontato i temi nell'ottica nuova della scuola storica positivista della seconda metà dell'Ottocento: oltre all'atlante biblico di Arcangelo Ghisleri e a *La Geografia e i Padri della Chiesa* di Giovanni Marinelli (in "Boll. Soc. Geogr. It.", 1882, pp. 472-498 e pp. 532-573; ripubbl. in *Scritti minori*, vol. I, pp. 282-383), ricordiamo il compendio di geografia ecclesiastica di Luigi Gramatica (1928), ricco di dati statistici.

² Dopo aver descritto la funzione sacra del focolare domestico, Deffontaines richiama alcuni atteggiamenti di pensiero nei confronti dei defunti e osserva che il loro culto ha influito spesso sulla conservazione della casa. Anche nella scelta dei materiali da costruzione, sebbene la natura del suolo sia il primo fattore che la determina, ritiene che si possa provare l'influsso del fattore religioso, nel senso che vi sono alcuni materiali considerati sacri o più degni di altri per determinati edifici religiosi.

Un intero capitolo è dedicato alle abitazioni dei morti, dalle tombe ai tumuli, alle piramidi, alle grotte, alle duplici dimore e all'orientamento che in questi edifici viene dato ai defunti, per giungere alla conclusione che anche in questo caso la varietà delle scelte è dovuta solo in parte alle condizioni ambientali e che spesso non vi è relazione tra il tipo di suolo e il tipo di tomba che viene edificato su di esso.

Uno spazio ancora più ampio è dedicato alle abitazioni delle divinità. Deffontaines esordisce ricordando che sono esistiti popoli senza dimore per gli dei e che questi non hanno sempre bisogno di un edificio, bastando loro spesso un semplice luogo naturale. Tuttavia recinti e boschi sacri, luoghi alti, poggi, case-templi, templi trogloditici quando erano dedicati a divinità rispondevano a esigenze comuni alle abitazioni umane (acqua, orientamento, materiali da costruzione).

La diversità fra le religioni ha notoriamente prodotto una grandissima varietà di edifici culturali, i quali non presentano uniformità architettonica neppure nei templi appartenenti alla stessa religione. Uno stesso edificio poi può essere consacrato a culti diversi. Oltre alla casa per la divinità esiste tutta una serie di costruzioni che hanno la funzione di ricordare la sua presenza e di renderle omaggio, come le edicole sparse nelle campagne all'incrocio delle strade, sulle alture, al limite dei campi, od anche i calvari, le croci di confine, gli oratori, i tabernacoli... Tutti questi monumenti che testimoniano la presenza della divinità inducono Deffontaines ad affermare che "la divinité est un des principaux habitants géographiques de la terre; nul autre personnage n'a entraîné les hommes à un aussi grand effort constructif" (p. 95).

³ La funzione di pioniere che l'uomo ha attribuito alla divinità si estende anche ai suoi servitori: i preti e i monaci hanno svolto un ruolo importantissimo nel popolamento delle aree vergini: luoghi deserti sono stati particolarmente ricercati dagli eremiti e dai monaci per ritirarsi dal mondo, altri religiosi hanno contribuito alla umanizzazione delle foreste.

Nell'individuazione dei principali tipi di insediamento, Deffontaines cita anche gli effetti del totemismo sul gruppo di persone che credono di discendere da uno stesso antenato, occupando uno spazio riconosciuto di proprietà del totem. A suo parere, per l'umanità primitiva, il totemismo è stato il principale elemento di coesione, perché non si basava soltanto sul vincolo di parentela, ma anche sul vincolo territoriale, rappresentando così un antichissimo elemento di solidarietà sociale.

⁴ Questo esempio, che l'autore cita come straordinario e eclatante, dimostra anche i limiti della sua ricerca, che nel tentativo di mettere in evidenza l'influenza delle religioni, finisce per sottovalutare ogni altro fattore. Deffontaines insiste sull'effetto della religione sulle forme di popolamento e insediamento,

ritenendo che le credenze religiose abbiano imposto delle regole al popolamento umano, favorendo nella maggior parte dei casi la formazione di agglomerati. A riprova di ciò riporta la frequente coincidenza tra insediamenti e divisioni religiose: al contrario i paesi ad insediamento sparso hanno sempre costituito un problema dal punto di vista religioso, perché in essi il culto ha conservato più a lungo un carattere familiare e l'apparizione di una religione pubblica è stata tardiva.

In alcune regioni, la religione è stata inizialmente aiutata e sostenuta dalla grande proprietà, per la possibilità di costruire una sede per il culto e di mantenervi un officiante. In molti casi le grandi circoscrizioni religiose corrisposero alle grandi proprietà e ne prolungarono l'esistenza.

Deffontaines ammette che non tutti gli insediamenti sono stati consacrati alla religione, ma insiste sulla stretta correlazione fra gli uni e l'altra anche nella prospettiva inversa, affermando che come esistono insediamenti senza luoghi di culto, esistono luoghi di culto senza popolazione. In alcune regioni le dimore degli dei e quelle per gli uomini non sono associate, ma indipendenti le une dalle altre. È, inoltre, un fatto abbastanza frequente la localizzazione della divinità in siti inaccessibili e, comunque, risulta assai diffusa la separazione tra l'insediamento umano e quello divino nei paesi politeisti, nei quali i templi non sorgono presso le dimore per l'uomo, ma in luoghi consacrati, come le montagne.

⁵ Sebbene i monaci in linea generale non aspirino a vivere nelle città ma desiderino tenersi appartati dal mondo, il monachesimo è stato, secondo Deffontaines, un altro elemento che ha favorito la nascita di città. Gli esempi ricordati dal geografo francese, come in altri casi, sono molto numerosi e spaziano su tutte le regioni terrestri.

A fattori religiosi egli fa anche risalire la scelta fra le piante di città più comuni, quella quadrata o rettangolare con una rete stradale geometrica e quella a pianta più o meno circolare con strade sinuose. Come pure lo sviluppo dei tre principali elementi costitutivi della città: la strada, la piazza e le mura. Non gli sfugge tuttavia che uno dei problemi più gravi che l'urbanesimo ha dovuto affrontare è stato quello della coesistenza di diverse sette religiose in seno al medesimo centro urbano, ma sostiene anche in questo caso che le più grandi divergenze e i dissidi più gravi tra i cittadini sono stati spesso di carattere religioso.

Infine, Deffontaines afferma che nel corso dei secoli le religioni hanno avuto un influsso molto profondo sulle strutture demografiche, soprattutto sulla natalità e sulla mortalità, per la dipendenza da certi imperativi spirituali legati a principi etici: in particolare sono state imposte regole alimentari che possono migliorare o rendere più difficile la vita dell'uomo.

⁶ Alla fine del capitolo queste affermazioni vengono tuttavia ridimensionate ed egli ammette che le cause dei movimenti demografici naturali sono più complesse (p. 177).

Il culto dei morti interessa particolarmente il geografo francese, che descrive i tipi più differenti di sepolture, dai cimiteri sparsi alle stesse dimore dei vivi e alle città dei morti, mettendo in evidenza anche la crescente carenza di spazio nei cimiteri cristiani. Dopo aver osservato che i defunti sono spesso suddivisi secondo le religioni che hanno praticato da vivi, precisa che talvolta è la posizione geografica che determina la scelta delle località destinate ad aree cimiteriali, essendo privilegiato l'orientamento ad occidente, la "Finisterre", i capi, i promontori. In seguito saranno gli stessi luoghi sacri che ospiteranno le sedi cimiteriali. Una carta capace di rappresentare questo fenomeno e una valutazione della relazione fra gli "insediamenti" dei vivi e quelli dei morti è però impossibile.

⁷ L'agricoltura – secondo Deffontaines – ha una vera e propria origine religiosa. La selezione delle piante sarebbe infatti in origine legata al culto totemico. Il lavoro agricolo è talvolta una

conseguenza del culto degli antenati, tanto che in alcune aree (Polinesia, Nuova Guinea) il campo coltivato ha la stessa forma del cimitero. L'influenza religiosa è stata preminente nei casi di alcune particolari colture, come quelle delle piante che forniscono sostanze nervine o stupefacenti (per i divieti), di quelle ritenute sacre (per es. le palme per le cerimonie cristiane) e di quelle oleaginose (per cristiani e musulmani).

La pianta più legata alle religioni è, sempre secondo il geografo francese, la vite, sia per la diffusione del culto dionisiaco sia per altri culti antichi; con l'espansione del cristianesimo essa raggiunge il limite areale massimo, al quale un notevole contributo viene poi dato dall'attività dei monasteri benedettini: addirittura il cartogramma della viticoltura indicherebbe chiaramente quali sono stati i momenti di progresso o regresso della vita religiosa. Il fattore religioso ha influito in seguito anche sui sistemi colturali e sul regime agrario, tanto che in alcuni casi si può parlare di una vera e propria agricoltura religiosa.

Dopo aver attribuito l'origine di alcuni riti agricoli ai misteri religiosi, Deffontaines si sofferma ad illustrare i riti propiziatori per i lavori nei campi e per la costruzione di edifici per la conservazione di prodotti agricoli. Anche la scelta dell'attrezzatura per i diversi sistemi di coltivazione sarebbe imposta all'origine dalla riverenza religiosa per il suolo agrario e per la vegetazione prodotta, poiché il terreno è ritenuto spesso proprietà degli dei o dei loro rappresentanti sulla Terra.

⁸ Il rapporto diretto tra religione e industria, essenziale nelle economie primitive, si mantiene – secondo Deffontaines – nelle attività manifatturiere di produzione di oggetti per il culto, come i rosari o i libri sacri, un tempo rivestiti di pellame o di cuoio. L'elenco delle industrie che sarebbero coinvolte dalla religione è amplissimo: dalle tessili alle minerarie, metallurgiche (per es. le ferriere dei certosini), ceramiche, farmaceutiche, artistiche. Deffontaines conclude sostenendo che la quantità di lavoro richiesta dalle operazioni rituali ha attirato numerosa manodopera, così che la religione è diventata anche fattore di popolamento, poiché la densità demografica dipende molto di più dal fabbisogno di manodopera che dalle ricchezze naturali del terreno; in ultimo, viene precisato che non tutte le religioni hanno però esercitato questa grande forza di attrazione.

⁹ Naturalmente, a questo proposito, Deffontaines trova non pochi elementi a sostegno della sua tesi. Ricorda, per esempio, lo stimolo al viaggio esercitato dal richiamo della "Terra Promessa", le dispersioni e le espulsioni a causa dell'ostracismo religioso in varie epoche storiche e in diverse regioni del mondo; le migrazioni religiose coatte che hanno dato origine a nuove colonizzazioni o hanno contribuito alla colonizzazione di paesi non abitati; questi ultimi raggiunti non solo dai perseguitati, ma anche da numerosi missionari. La vita errante è talvolta uno degli aspetti della santità (Budda, San Francesco...) e spesso le persecuzioni hanno dato origine a forme di nomadismo religioso.

Neppure la morte può fermare l'uomo nei suoi spostamenti per motivi religiosi, sia perché deve raggiungere la sepoltura sia perché, secondo le credenze di molti popoli, la morte è una partenza per un grande viaggio. Fra i luoghi di pellegrinaggio più significativi, Deffontaines ricorda proprio le grandi tombe oggetto di culto.

¹⁰ Nei paesi dove coesistono più religioni i luoghi di culto sono altrettanto numerosi e quindi i pellegrinaggi, oltre che periodici, sono alquanto eterogenei anche dal punto di vista etnico. Inoltre, essi esercitano un'attrazione complessa, per gli interessi politici, artistici e letterari dei visitatori.

Rispetto al passato, il flusso dei pellegrini è notevolmente aumentato grazie allo sviluppo dei mezzi di trasporto, che ha comportato la costruzione di nuovi percorsi. Le guide con le

descrizioni degli itinerari risalgono a tempi molto antichi e sempre nell'antichità, come pure nel medioevo, il più delle volte i pellegrini erano poveri e mendicando riuscivano a sopravvivere, così che il pellegrinaggio diventava per loro un mestiere, un sistema di vita; le privazioni e le mortificazioni erano ritenute causa di merito, la morte in viaggio addirittura una grazia.

L'aspetto del pellegrino è sovente molto modesto, pur tuttavia il viaggio religioso è abbastanza dispendioso in molteplici casi. Nella Grecia antica e ancora nel medioevo erano rispettati dei periodi di tregua, per consentire il transito dei pellegrini, poiché le strade erano spesso malsicure nel corso dei conflitti e veniva offerta protezione dapprima da parte di gruppi di persone che accompagnavano le carovane e poi da veri e propri eserciti armati. Per aiutare i pellegrini nei momenti di sosta e di ristoro sono stati costruiti rifugi in luoghi sicuri, per esempio sui passi delle montagne, dove sono poi sorti in seguito ospizi fondati da ordini religiosi.

Il pellegrinaggio ha favorito anche la costruzione di centri abitati temporanei e di grandi città, la cui pianta rivela l'origine religiosa. In queste città si sviluppano soprattutto l'industria alberghiera e tutta la serie di consumi legati al fenomeno turistico; la produzione e la vendita di oggetti sacri sono l'elemento caratterizzante.

Con l'intermediazione dei pellegrinaggi, la religione ha creato commerci, mestieri e traffici: quest'ultimo tema viene ripreso nel capitolo dedicato agli scambi e ai commerci, nel quale Deffontaines si sofferma sull'origine religiosa delle fiere, sugli scambi magico-commerciali, le fiere rituali, le monete, gli aromi e gli stupefacenti per usi religiosi, il commercio di oggetti eteroclitici, il commercio di terra, fuoco, acqua sacra, di prodotti preziosi e di reliquie, corredando ogni descrizione con esempi tratti soprattutto dall'antichità e dal medioevo. Nella conclusione si richiama invece al suo tempo ricordando che era facile osservare nelle parrocchie rurali quanto la messa domenicale favorisse il commercio delle contrade nelle regioni a popolamento sparso.

¹¹ In una nota a piè di pagina, l'autore si domanda se anche l'avvicinarsi dell'anno 2000 causerà dei fatti analoghi e osserva che nell'Europa Centrale alcune sette chilistiche incominciavano a diffondere una certa inquietudine (p. 405, nota 3).

¹² X. De Planhol, *Le monde islamique. Essai de Géographie religieuse*, in "Collection Mythes et religions", Paris, Presses Univ. de France, 1957.

¹³ Ma ci sono anche riferimenti alla *Géographie de l'élevage* di P. Veyret (Paris, Gallimard, 1950), a *Il paesaggio terrestre* di R. Biasutti (Torino, UTET, 1947), citato per la distinzione fra nomadismo islamico e nomadismo buddistico (p. 273, nota 3), e ad alcune opere di carattere prettamente religioso, come *Les pèlerinages à travers les siècles*, di R. Russel (Paris, Payot, 1954). Alcune precisazioni riguardano sia il testo sia le note, con aggiornamenti relativi ad alcuni dati, oppure con nuove notizie su usi e costumi.

Significativi, inoltre, sono i richiami al noto saggio di Roger Caillois sul concetto di puro ed impuro nella storia delle religioni (Paris, Quillet, vol. I, 1948, p. 21), mentre non viene fatto cenno all'opera più nota dello studioso, *L'homme et le sacré*, pubblicata e riedita ancora di recente (si v. l'ultima edizione a cura di U. M. Olivieri, Torino, Bollati Boringhieri, 2002).

¹⁴ Roma, Ed. Studium, 1961. Gastone Imbrighi dedicò la maggior parte della sua attività di ricerca allo studio della toponomastica sacra dell'Italia (*Il toponimo "San Pietro" nella regione italiana*, Città del Vaticano, 1953, *I santi nella toponomastica italiana*, in "Memorie Geografiche. Pubbl. Ist. Sc. Geogr. e Cart.", Roma, IV, 1958, pp. 1-102). Prestò anche la sua attività nell'ambito dell'amministrazione vaticana, per la quale curò la revisione della toponomastica della Città del Vaticano, ultimata nel 1971.



¹⁵ Tutta l'opera è permeata della cultura classica dello studioso, che traspare dai riferimenti a diversi autori, come e soprattutto Plutarco (p. 69 e *passim*), mentre della vasta bibliografia religiosa del tempo vengono utilizzati solo alcuni manuali sulle grandi religioni nel mondo e di quella geografica è citata frequentemente l'opera di Amorin Girão e alcuni manuali di geografia generale fra i più noti, fra i quali soprattutto quelli di Jean Brunhes (p. 74), di Max Sorre (p. 75), e di Pierre Lavedan (p. 77).

L'opera del Deffontaines viene ricordata solo in due occasioni, con riferimento all'edizione francese del 1956; più precisamente la prima volta ripetendo una citazione di Amorin Girão che fa sua la domanda di Deffontaines: "Che cosa sarebbe stata la terra senza il Divino, il Sacro" (G. Imbrighi, *Lineamenti... cit.*, pp. 17-18) e la seconda citando la nota 1 di pag. 13, nella quale il geografo d'oltralpe sosteneva che la religione è un fattore di modalità, di raggruppamento, di stabilizzazione, di concentrazione (Id., p. 70).

Aristides de Amorin Girão (1895-1960), docente di geografia all'università di Coimbra, fu uno dei più attivi geografi portoghesi della prima metà del secolo. Il saggio citato da Imbrighi fu pubblicato in collaborazione con M. L. dos Anjos Santos, M. de Fátima de Almeida Alves e F. J. Peirone: *Fátima, terra de milagre*, in "Bol. do Centro de Estudos Geogr.", Coimbra, 1958, pp. 28-87. In precedenza aveva scritto un trattato di antropogeografia pubblicato dapprima come lezioni di geografia umana nella rivista "Biblios" (Coimbra, 1933-1935), poi raccolte in una nuova edizione *Geografia humana* del 1946. In quest'opera egli aderisce alle teorie di Brunhes, alle quali restò fedele di fronte alle innovazioni di Max Sorre, come dichiarò in "Quo vadis", *Geografia humana?*, in "Bol. do Centro de Estudos Geogr.", 1952, pp. 1-16.

¹⁶ G. Ferro, *A proposito di geografia religiosa*, in "Scritti in onore di C. Colamonico", Napoli, Loffredo, 1963, pp. 93-104.

¹⁷ L. Pedreschi, *Aspetti geografici di alcuni centri religiosi italiani*, in "Boll. Soc. Geogr. It.", 1966, pp. 333-443.

¹⁸ *La Geografia delle Religioni (Note e Considerazioni)*, Bari, Adriatica ed., 1969.

¹⁹ Ne tratta ampiamente una rassegna del 1990: *La geografia della religione. Una rassegna*, in "Riv. Geogr. It.", 1990, pp. 251-259. Il lavoro della Santus prende le mosse dalle ricerche pionieristiche di Deffontaines dopo le quali – a suo giudizio – la strada percorsa non era stata molta. Prima degli anni '70 vengono ricordati soprattutto i contributi di W. Zelinsky sulla geografia religiosa negli USA (*An Approach to the religious Geography of the United States: Patterns of Church Membership in 1952*, in "Ann. of the Ass. of American Geographers", 1976, pp. 266-276) e di D. E. Sopher sulla geografia delle religioni (dal fondamentale *Geography of Religions*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1967 ad altri studi risalenti fino al 1989).

²⁰ Y. Ben-Arieh, *The Growth of Jerusalem in the Nineteenth Century*, in "Ann. of the Ass. of American Geographers", 1975, pp. 252-269; M. Büttner, *Von der Religionsgeographie zur Geographie der Geisteshaltung?*, in "Die Erde", 1976, pp. 300-329.; J. R. Shortridge, *Patterns of religion in the United States*, in "Geogr. Review", 1976, pp. 420-434; J. S. Birks, *Overland Pilgrimage from West Africa to Mecca. Anachronism or Fashion?*, in "Geography", 1977, pp. 215-217; C. A. Heatwole, *The Bible Belt: a problem in regional definition*, in "Journal of Geography", 1978, pp. 50-55.

²¹ M. Labi, *La Mecque et l'énorme augmentation du nombre de pèlerins*, in "Hérodote", 1985, pp. 110-126; R. Leveau, C. Withol de Wenden, G. Keppel, *Les Musulmans dans la société française*, in "Bull. de la Soc. Languedocienne de Géographie", 1988, pp. 395-401; N. Bernheim, *Les Juifs américains, Israël et l'Holocauste*, in "Hérodote", 1989, pp. 26-37; M. Korinman, *La diaspora juive, une géopolitique allemande*, *ibidem*, pp. 13-25; E. Ehlers, M. Momeni, *Religiöse Stiftungen und Stadtentwicklung. Das Beispiel Taft-*

Zentraliran, in "Erdkunde", 1989, pp. 16-26; S. Waterman, B. Kosmin, *The Distribution of Jews in the United Kingdom*, in "Geography", 1986, pp. 60-64; P-Y. Péchoux, *Musulmans des Balkans*, in "Annales de Géographie", 1989, pp. 109-111.

²² A. M. Cossiga Coretti, *La Comunità Israelitica di Roma e il Ghetto. Considerazioni geografiche sul rapporto tra minoranza religiosa e città*, in "Geografia", 1985, pp. 171-180; E. Efrat, A. G. Noble, *Planning Jerusalem*, in "Geogr. Review", 1988, pp. 387-404; J. K. Hansen, *Mormonism and the American Experience*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1981; P. Oudart, *Pratique religieuse et comportement politique dans le département de la Somme*, in "Hommes et Terre du Nord", 1988, pp. 229-237; A. Jackowski, *Les problèmes principales de la géographie des pèlerinages*, in "Geografia", 1987, pp. 79-86; L. De França, *Comportamento religioso da população portuguesa*, Lisboa, Morais Ed., 1981; R. Breton, *Religion et évolution démographique en Inde*, in "Population", 1988, pp. 1089-1122; J. I. Clarke, *Islamic Populations: Limited Demographic Transition*, in "Geography", 1985, pp. 118-128; M. Naciri, *Espaces urbains et société islamique*, in "Hérodote", 1985, pp. 127-137.

²³ D. Harvey, *Monument and Myth*, in "Ann. of the Ass. of American Geographers", 1979, pp. 362-381. Sugli studi di Caldo v. più avanti.

²⁴ Sono ricordati gli studi di Bhardwaj (1989), Biswas (1985), Didde, Jog e Datye (1985).

²⁵ L. Kong, *Geography and religion: trends and prospects*, in "Progress in Human Geography", 1990, pp. 355-371.

²⁶ *Religione e Geografia. I – Cristianesimo e Islamismo*, Napoli, Loffredo ed., 1983. A questo A. si devono altri importanti studi: *Sviluppo economico e implicazioni religiose. Il caso dell'Arabia Saudita*, in "Riv. Geogr. It.", 1983, pp. 429-444 e *Città e religione: una correlazione polifunzionale variamente scandita nel tempo*, in "Atti del convegno in onore di Domenico Ruocco, Genova, 1994", a cura di M. C. Giuliani-Balestrino e R. Terranova, Napoli, Loffredo, 1994, vol. I, pp. 585-596.

Sempre nel 1983, Gaetano Ferro ritorna sul tema della geografia religiosa – ribadendo una tesi già sostenuta (v. qui nota 16) – in *Geografia e libertà. Temi e problemi di geografia umana*, Bologna, Patron, 1983, pp. 150-153.

²⁷ P. Deffontaines, *Valeur et limites de l'explication religieuse en géographie humaine*, in "Diogenè", 1973, pp. 64-79.

²⁸ Monti traccia poi un quadro storico dell'evoluzione delle idee di religione, partendo dall'esempio dato dal comportamento dell'uomo cristiano, che in diverse epoche e in diverse aree geografiche si è articolato agli inizi come speranza di resurrezione nell'ambiente giudeo, dominato dalla sopraffazione e dall'emarginazione delle classi più povere, nel medioevo si è arroccato su un concetto di religione formulato in termini giuridico-morali come processo di liberazione dall'espiazione; un altro esempio viene dal Consiglio Mondiale delle Chiese Protestanti che ha appoggiato i numerosi movimenti di liberazione nei paesi del Terzo Mondo sino a prefigurare il modo in cui si sarebbe realizzata la solidarietà internazionale.

Monti ritorna all'Illuminismo per ricordare che questa corrente di pensiero ha identificato la scienza delle religioni con la storia, ritenendo questa lo studio delle costanti naturali e della varianti culturali e sociali dell'uomo, per cui le stesse figure divine diventerebbero proiezioni dell'immagine che l'uomo ha di se stesso in un determinato momento storico e in un determinato ambiente geografico, mentre il Romanticismo ha avuto la costante preoccupazione di individuare nei fenomeni religiosi le modalità più schiette e segrete dei rapporti fra l'uomo e la natura, fra il linguaggio di tutti gli uomini, o di ciascun gruppo etnico, e il linguaggio della natura. A partire dalla prima metà del secolo scorso l'attenzione degli studiosi si concentra sull'apprezzamento fenomenologico delle modalità dell'esperienza religiosa nel suo rapporto con le altre compo-

nenti della vita sociale e dell'ambiente naturale. Con l'affermazione delle ricerche strutturalistiche di Lévi Strauss la sociologia delle religioni ha continuato a seguire il filone di studi linguistici nell'ambito della scienza delle religioni e in generale dell'antropologia.

²⁹ La bibliografia sull'argomento non è limitata agli studi sulla religione cristiana, perché comprende anche le fonti del dibattito sulla "convergenza tendenziale" con il marxismo (p. 159).

³⁰ London, McDonald and Janes, 1978.

³¹ S. Piccardi, *Il paesaggio culturale*, Bologna, Pàtron, 1986.

³² C. Cerreti, *Assetto territoriale e religione nel Lazio protostorico. Note preliminari per una ricerca*, in "Riv. Geogr. It.", 1987, pp. 1-19; ripubbl. in *Temi e discussioni di geografia antica*, a cura di S. Fasce, Genova, ECI, 1994, pp. 247-275.

³³ A Pitte si deve anche la curatela di un volume in omaggio a Xavier de Planhol, nel quale sono comprese tre ricerche di geografia religiosa (*Géographie historique et culturelle de l'Europe*, Paris, Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1995).

³⁴ Julliard si riferisce in particolare a D. Dory, *Introduction bibliographique à la géographie des religions*, in "Social Compass", 1993, 2, pp. 291-300.

³⁵ Questo studioso aveva già dimostrato il suo interesse per le mitologie non religiose nei modi contemporanei di comprendere il mondo e aveva illustrato i fondamenti religiosi dell'organizzazione spaziale degli USA; anche nella sua sintesi di geografia culturale, il sacro, nelle sue forme religiose o laiche, viene trattato: P. Claval, *Les mythes fondateurs de sciences sociales*, Paris, P.U.F., 1980; Id., *La Conquête de l'espace américain*, Paris, Flammarion, 1990; Id., *La géographie culturelle*, Paris, Nathan, 1995. Nel manuale *Initiation à la géographie régionale* (Paris, Nathan, 1993; trad. it. a cura di E. Lavagna e P. Cornaglia, Bologna, Zanichelli, 1996) Claval riprende il tema del sacro nel capitolo VII dedicato a *Coscienza e identità regionali*, trattando il significato profondo dei luoghi e la diversità regionale, soffermandosi su sacralizzazione dello spazio, potere e sacralità, i rituali, le feste e la risacralizzazione dei luoghi (pp. 136-140). Sul tema si v. anche il precedente contributo di Joan Marshall sui cambiamenti politici e sociali avvenuti nel Québec, che si basa sull'importanza della lingua e della religione nella formazione dell'identità culturale dei francofoni e degli anglofoni (*Lieu et appartenance: le sens et le rôle de la religion*, in "Géographie et Cultures", 1996, pp. 31-44).

³⁶ *Changing Religious Pattern in the Carpatho-Pannonian Area*, in "Geographica Pannonica", 1997, 1, pp. 13-17; *The Amish Migrations of Lancaster and its Relevance for the Amish Culture of the North-eastern United States*, in K. Franz, *Human Geography in North America. Perspectives and Trends in research*, in "Innsbrucker Geographische Studien", Bd. 26, 1996, pp. 225-239.

³⁷ L. Kong, *Mapping "new" geographies of religion: politics and poetics in modernity*, in "Progress in Human Geography", 2001, n. 2, pp. 211-233.

³⁸ Il narteco dell'atlante è costituito da due sezioni: la prima, trattando della religione nel mondo attuale, contiene una riflessione sul tema delle religioni nella storia e una descrizione del posto che esse occupano oggi in diversi stati o continenti, perché – sebbene l'opera non abbia come scopo principale l'interpretazione di fenomeni come l'attuale concomitanza dell'ideologia laica con il ritorno al sacro – non può fare a meno di trattare alcuni aspetti dei processi di cambiamento delle religioni nel mondo; la seconda sezione, affrontando il tema della conoscenza del fenomeno religioso, fa il punto sulle scienze delle religioni per alcuni stati e nell'ambito dei loro orientamenti epistemologici generali. La terza sezione presenta per mezzo di alcune brevi monografie i principali gruppi religiosi seguendo un certo ordine cronologico e cercando di descrivere l'immagine che una religione ha dell'altra e gli sforzi di riavvicinamento, come nel caso dell'ecumenismo cristiano

contemporaneo. La parte comparativa dell'atlante occupa le cinque sezioni successive nelle quali si prendono in considerazione le religioni ritenute più importanti per esaminare le diverse concezioni del divino e per giungere al ruolo e al significato che esse attribuiscono alla propria letteratura, ai libri sacri o a un canone attuale: nella sesta sezione è trattata la comunità dei fedeli in quanto istituzione (regole e divieti), nella settima sono esplorate le pratiche rituali sulla base della gestione delle varie strutture spaziali e temporali. L'ultima sezione, l'ottava, si sofferma sul pellegrinaggio, considerato il paesaggio spirituale della ricerca umana del sacro.

³⁹ I suoi primi scritti di geografia religiosa sono incentrati sullo Stato di Israele (1963) e sulla comunità israelitica a Roma (1971-72). Per gli opportuni riferimenti bibliografici si rinvia al necrologio di G. Cusimano, pubblicato sul n. 1 del "Boll. Soc. Geogr. It.", 1999, pp. 1-7. Per ulteriori approfondimenti si rinvia al contributo della scrivente presentato al Convegno in sua memoria svoltosi a Palermo nel settembre 2002 (Atti in corso di stampa, a cura di G. Cusimano).

⁴⁰ C. Caldo, *Regione e cultura: la presenza religiosa in Piemonte*, in Aa.Vv., *Interpretare una regione. Geografia del Piemonte che cambia*, a cura di C. Lanza Dematteis, in "Coll. St. e Ric. Dip. Interateneo Territorio Politecnico Univ. Torino", n. 1, Torino, Ed. Libreria Cortina, 1990, pp. 51-69.

⁴¹ Nel filone di studi fondato da Caldo si inserisce il volume miscelaneo: Aa.Vv., *Beni culturali e geografia*, a cura di C. Caldo e V. Guarrasi, Bologna, Pàtron, 1994, si v. pp. 169-213 per i contributi di geografia religiosa.

⁴² D. Santus, *Percezione e realtà dei santuari piemontesi. Ricerca di geografia della religione*, in "Coll. St. e Ric. Dip. Interateneo Territorio Politecnico Univ. Torino", n. 5, Torino, Ed. Libreria Cortina, 1992.

⁴³ in *Geografia e beni culturali*, a cura di C. Caldo, num. mon. "Geotema", 1996, n. 4, pp. 3-20. Si rinvia anche ai contributi di P. Careggio, E. Giuliano e D. Santus ivi contenuti, come esempi di geografia religiosa applicata.

⁴⁴ Ad Angelo Turco si deve anche la direzione della Collana "Biblioteca Africana", nella quale compare lo studio di Luigi Gaffuri *Viaggi di missionari italiani verso le sorgenti del Nilo 1851-1873*, Milano, Edizioni Unicopli, 1996. L. Lago, G. Galliano, *La Terra Santa e la sua immagine nella cartografia antica*, Trieste, Univ. degli Studi, Fac. di Magistero, Dip. Sc. Geogr. e Storiche (Alinari), 1995.

⁴⁵ G. Andreotti, *Geografia delle peregrinazioni maiores*, Trento, Univ. Dip. Storia Civiltà Europea, 1990.

⁴⁶ "Limes", 1993, n. 3. In particolare, Salvatore Abbruzzese tratta di *Opus Dei e CL: due modelli di espansione geopolitica*, affermando che l'opera fondata da Escrivá agisce in diverse parti del mondo cercando di formare classi dirigenti e santificate, mentre il movimento di don Giussani ha per scopo cambiamenti culturali per rinvigorire il sentimento religioso; Michel Korinman (*Tagliare o non tagliare? Le diocesi germano-polacche dopo il 1945*) si sofferma sulla contesa tra il Vaticano e il governo polacco, conclusa nel 1972 con la riorganizzazione delle frontiere diocesane; Lucio Brunelli (*La guerra in Sudan: i cattolici sfidano il fondamentalismo*) affronta uno dei problemi ancora attuali, per l'emigrazione delle popolazioni da sud verso nord, causando profondi cambiamenti nelle etnie, mettendo in evidenza, con la visita dal Papa, la necessità di rilanciare il dialogo fra cattolici e musulmani. Viene poi esaminata da Silvio Ferrari (*Per Gerusalemme una e indivisibile*) la vecchia querelle internazionale, illustrando i progetti vaticani per la città sacra alle tre religioni monoteistiche, basati sulla salvaguardia dell'integrità territoriale della Gerusalemme storica; seguono Andrej Zubov con *Uno sguardo dall'Est sulla ostpolitik vaticana*, che ricorda come dopo il crollo del muro si sia aperta la via alla rinascita cattolica nei paesi dell'ex-Unione Sovietica, con una



sentita reazione della chiesa ortodossa; Maurizio Stefanini (*Geopolitica dell'avanzata protestante in America Latina*) osserva il cambiamento apportato soprattutto dai pentecostali nell'America meridionale, con forti ritmi di crescita a causa dell'incremento demografico e significativi mutamenti nelle strutture territoriali diocesane. Nella sezione Biblioteca compare la rassegna di Marco Antonich che ricorrendo agli studi più significativi elabora una riflessione alquanto ampia ed articolata sulle funzioni decisionali del Vaticano, concludendo con un accenno alle sfide dei particolarismi interni alla chiesa cattolica che "non provengono solo dai diversi contesti ecclesologici nazionali, ma anche dai movimenti laicali che, in tutto il mondo, premono per avere una presenza più attiva e partecipe di quanto finora concesso loro" (p. 199).

Dei fascicoli successivi della rivista di Lucio Caracciolo segnaliamo il primo del 1997 dedicato alle divisioni dell'islam e strutturato in tre parti: *Medio Oriente fra Stati e gadget. L'Italia e il Levante, Israele e Palestina, la pace incerta*.

⁴⁷ S. Pinna, *La protezione dell'ambiente. Il contributo della filosofia, dell'economia e della geografia*, Milano, FrancoAngeli, 1995, pp. 63-72. Il padre, Mario Pinna, nel 1984, scriveva: "Non dimentichiamo infatti che ogniqualvolta si calpesta la volontà dei singoli o delle società organizzate per imporre metodi di vita fondati unicamente sugli aspetti materiali – sia pure con una notevole dose di giustizia relativa – si vede sempre riemergere il bisogno di spiritualità, il bisogno di religione e di modi di espressione religiosa, insieme con la domanda di una partecipazione più larga alle decisioni politiche e alle attività culturali" (*Un atteggiamento nuovo di fronte alla natura. Introduzione al Convegno*, in "Atti del Convegno I parchi nazionali e i parchi regionali in Italia, Pisa, 1982", Roma, Memorie Soc. Geogr. It., 1984, vol. XXXIII***, pp. 9-24, v. in particolare p. 22).

⁴⁸ Si rinvia al riassunto di M. S. Paggi, *Giustizia, Pace e Solidarietà: Frontiere della Missione verso il Terzo Millennio*, in "Popoli e Missione", 1998, 5, p. 54.

⁴⁹ E. Soraci, *Un itinerario attraverso "sacri monti", santuari, mete di pellegrinaggio in Piemonte: un progetto di geografia devozionale*, in *Geografia e Didattica* "Atti del XXXIX Convegno Nazionale Associazione Italiana Insegnanti di Geografia, Quartu Sant'Elena, 1996", Cagliari, CUEC, 1998, pp. 177-181; A. Melelli, M. Arca Petrucci, *Spiritualità e ambiente: un rapporto plurisecolare nel paesaggio umbro*, in *Itinerari del sacro in Umbria* (a cura di M. Sensi), Perugia, Provincia di Perugia, Ed. Octavo, 1998, pp. 105-137; P. Morelli, *Il turismo religioso nello sviluppo regionale*, in "Annali del Dipartimento di Studi Geo-economici Statistici Storici per l'Analisi Regionale", Bologna, Patron, 1998, pp. 39-54; Aa.Vv., *La geografia della città di Roma e lo spazio del sacro. L'esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della Visita alle Sette Chiese Privilegiate*, a cura di C. Cerretti, Roma, Società Geografica Italiana, 1998; si v. almeno C. Brusa (a cura di), *Immigrazione e multiculturità nell'Italia di oggi*. Atti del convegno (Macerata, 1996), Milano, F. Angeli, 1997; G. Galliano, *Geografia e religione. Il caso della benedizione di Toronto*, in "Atti del Convegno Internazionale Giovanni Caboto e le vie dell'Atlantico Settentrionale (Roma, 1997)". Roma, Centro Italiano per gli Studi Storico-geografici, Genova, Brigati, 1999, pp. 355-360.

⁵⁰ U. Lugli, *Il cosmo in mezzo alla landa. La rappresentazione dello spazio territoriale nella tradizione celtica*, in "I quaderni di Avalon", 36, 1995, pp. 47-36.

⁵¹ Universidad Católica De Santa Fe, FIGMA, *Coloquio Internacional "Geografía de las religiones"* (Santa Fe de la Vera Cruz, 11-15 Mayo 1999), Santa Fe, Impr. en Argentina, 1999.

⁵² *Geografia e beni culturali*, Milano, F. Angeli, 1999. Dal punto di vista metodologico Giuliano Bellezza ritiene necessario, per cercare di comprendere dapprima come si sia sviluppato il pensiero religioso, "abbandonare i nostri schemi mentali e tentare di calarci in quelli dei nostri progenitori di qualche

migliaio di generazioni fa. Per quegli esseri che per primi hanno cercato di stabilire relazioni con l'inconoscibile, infatti, le entità superiori nell'ambiente erano onnipresenti e si manifestavano non solo di continuo, ma anche con evidenza: un tuono costituiva già una prova sensibile, pur se non materiale, dell'esistenza di "qualcuno" superiore da ingraziarsi... Da sottolineare, inoltre, che senza una base culturale la mente degli uomini non avrebbe potuto pensare di stabilire collegamenti tra il mondo percettibile e qualcosa al di fuori della materia, ma perfettamente in grado di operare su di essa, e per di più in modi dei quali era vano cercare spiegazioni. Proprio la mancanza di una spiegazione razionale, peraltro, costituisce anche oggi per i credenti la prova dell'esistenza di qualcosa di superiore" (p. 106).

Dopo aver ricordato che i rituali e i culti relativi al mondo vegetale risalgono al periodo in cui le comunità umane cominciavano le prime forme di pratiche agricole, Bellezza precisa che ad esse si dedicarono dapprima le donne, alle quali è legato il mistero della procreazione. Anche i riti cosmici si ispirano alla vita vegetale e il loro simbolo principale è l'Albero del mondo, visibile nel mondo degli uomini, ma con le radici in quello sotterraneo e la chioma più alta nel cielo. Un'ulteriore complessità nella struttura delle religioni si sarebbe verificata con l'età dei metalli, quando si credeva illegittima l'estrazione dal sottosuolo: gli dei relativi hanno assunto una posizione di rispetto nella mitologia per il progresso che hanno apportato, sulla base di strutture gerarchiche come quelle degli uomini. Interessanti sono anche le osservazioni sul ciclo della vita vegetale che faceva sperare nella resurrezione dopo la morte e sulle epopee che narrano di eroi alla ricerca dell'immortalità. Tra le mitologie mesopotamiche e la tradizione giudaico-cristiana viene individuata una differenza fondamentale nella solidarietà delle prime verso l'eroe, il cui fallimento si traduce in sconfitta per l'umanità, mentre nella tradizione occidentale il castigo di Adamo è giustamente meritato. Concludendo questa prima trattazione, Bellezza sostiene che, dal Paleolitico all'età dei metalli, "alla caccia sono legate mitologie quali quelle dell'antato totemico, cioè procreatrici; all'agricoltura le divinità femminili... che richiamano il ciclo morte e resurrezione; ai metalli e al fuoco i miti quale quello di Prometeo che rubando il fuoco per darlo agli uomini ha violato seriamente la natura, andando così incontro a una punizione personale, cosa che tuttavia non ha impedito agli uomini di godere il frutto di quella violazione" (p. 119).

⁵³ Dalle religioni definite superiori viene dimostrata una presenza di controllo culturale molto più profonda di quella linguistica: agli Aari dell'altopiano iranico si deve l'induismo indiano, al quale si contrappose il buddismo che influenzò le religioni e le culture della regione cino-giapponese; alla romanità si deve la grande diffusione del cristianesimo, le cui origini risalgono all'ambiente semita ed ebraico. La religione ivi presente, monoteistica, si basava su una dottrina escludista, per la quale gli altri dei non esistevano, così che il rapporto tra i seguaci di Abramo e gli altri popoli diventò conflittuale, dal momento che alle altre tribù non era concessa neppure la conversione.

Secondo Bellezza, l'esempio più noto e sul quale è comunque sempre opportuno tornare per i necessari chiarimenti è dato dall'induismo, con la sua suddivisione in classi sociali, nonostante l'abolizione decretata dal Parlamento nel 1947. Questa infatti non ha avuto alcuna conseguenza perché i componenti delle diverse classi sociali sono convinti che rifiutare la propria casta significa ribellarsi all'ordine cosmico, pertanto questa religione sembra essere fatta apposta per la tranquillità delle categorie superiori (sacerdoti e guerrieri) (p. 145). I suoi fondamenti, l'endogamia (il matrimonio sempre all'interno della stessa varna, pena anche la lapidazione) e la metempsicosi (migrazione dell'anima o meglio sua rinascita in altro corpo),

hanno enormi conseguenze sulla vita quotidiana, che deve rispettare la distinzione fra attività pure e impure. Il sistema sta denunciando una crisi crescente perché le comunicazioni di massa divulgano frequentemente la diversità fra il tenore di vita dei ricchi e quello dei poveri, tanto che i detentori del potere concedono il minimo indispensabile per conservare la loro posizione ma, nello stesso tempo, le classi sociali più basse conservano un fortissimo orgoglio di appartenenza ed esigono il riconoscimento delle loro peculiarità.

Per risalire alle cause storiche della sacralizzazione delle vacche, Bellezza illustra i momenti più significativi della religione indiana dalle origini sino alla diffusione del giainismo e del buddismo e si richiama anche in questo caso alle teorie di Marvin Harris per spiegare la diffusione dei suini e dei bovini, basate sulle necessità di spazio per l'agricoltura che hanno ridotto l'area forestale, precisando che il maiale è produttivo solo se lasciato brado e che Gandhi spiegava che gli induisti adorano la vacca non solo perché dà il latte, ma perché rende possibile l'agricoltura e anche se nel lavoro dei campi si preferiscono i buoi; oggi il rispetto per i bovini è ancora assoluto e può essere compreso solo dal punto di vista emico.

⁵⁴ Una tendenza alla tripartizione probabilmente era già nella cultura degli indoeuropei, ispirata dalla struttura economica della società, suddivisa in guerrieri, sacerdoti e produttori. Il tema dei sacrifici umani, giustamente definiti "inumani", viene interpretato sia dal punto di vista ambientale, cioè per motivi vari legati alla sopravvivenza, sia in chiave mitologica, ricorrendo al Deffontaines per l'esempio delle isole Figi, i cui sacrifici umani rientravano nei riti propiziatori (p. 129).

⁵⁵ E si precisa che "è troppo riduttivo considerare il divieto islamico relativo al maiale come una semplice regola igienica ispirata all'ambiente" (p. 140). Quindi Bellezza attinge ancora a Deffontaines per ricordare che presso alcune popolazioni della Nuova Guinea e delle Nuove Ebridi i suini, al contrario, sono considerati addirittura sacri. Pertanto, risulta che i precetti imposti dalle religioni sono appropriati e che in tutte le primitive società agricole sono stati sacralizzati i prodotti più importanti dell'alimentazione (riso in Asia centro-orientale, mais in Mesoamerica e frumento nel Mediterraneo). Con la nota definizione di religione di Marx ("oppio dei popoli", p. 187), lo studioso conclude il suo trattato osservando però che nell'insieme la religione risulta esser stata piuttosto uno dei principali elementi di coesione e forza dei gruppi umani, traendone dalla storia gli opportuni esempi e deprecandone fortemente gli elementi negativi dei fondamentalismi.

⁵⁶ Delle prime ricordiamo: P. Morelli, *Turismo religioso e assetti regionali in Italia*, in "Riv. Geogr. It.", 1999, pp. 509-523; l'indagine su *La New Age: verso una nuova realtà geografica?* è apparsa negli *Scritti geografici in ricordo di Mario Ortolani*, a cura di P. Dagradi, Roma, "Mem. Soc. Geogr. It.", 1999, pp. 53-68.

⁵⁷ *Espace du religieux, espace de citadinité, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc*, presentato al Séminaire international *Les mouvements sociaux dans le monde musulman contemporain. Regards croisés*, Lausanne, 3-4 décembre 1999, (pp. 2-38 del dattiloscritto).

⁵⁸ *Geografia Religii współczesnej Ukrainy*, in "Przegląd Geograficzny", 2001, 4, pp. 477-497; *The Ethnic and Religious Structure of Poland*, in *Europe Between Political Geography and Geopolitics. On the Centenary of Ratzel's Politische Geographie* (Trieste, 1997), in "Mem. Soc. Geogr. It.", Roma, 2001, vol. II, pp. 639-649.

⁵⁹ D. Khudori, *Islam, Identité, Mondialisation. De la maison à la ville, Exemple d'Ismailia, Egypte*, in "La Géographie", 2002, n. 131, pp. 3-24; J.-C. Barbier, *Cohabitations et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le Sud-Bénin, entre vodun, islam et christianismes*, in "Bull. Association de Géogr. Français", 2002, n. 2, pp. 223-236. La storia della cartografia sulla Terra Santa dalla origini ai tempi nostri viene pubblicata in una delle più presti-

giose riviste internazionali: H. Goren, *Sacred, But Not Surveyed: Nineteenth Century Surveys of Palestine*, in "Imago Mundi", 2002, n. 54, pp. 87-110.

L'atlante (New York, London, Continuum) è la seconda edizione, riveduta e ampliata, della prima uscita nel 1976.

Un titolo alquanto interessante contraddistingue la terza parte, *The Age of personal decision*, che si apre con l'analisi del rapporto cristianesimo/nuove ideologie (dal marxismo alla guerra civile spagnola, all'impero nazista, i due mondi cinesi e le due Irlanda) per passare alla trattazione delle fasi più incisive della cosiddetta corrente restaurazionista, che la maggior parte degli storici delle religioni interpreta come il complesso di denominazioni nate dalla volontà di riaffermare il cristianesimo primitivo, la chiesa luterana, la chiesa battista, la Scienza cristiana, I Testimoni di Geova, la Chiesa di Gesù Cristo e dei Santi degli ultimi giorni (i Mormoni). Molto complessa è l'illustrazione delle missioni cristiane nel mondo, trattate per grandi aree geografiche con un proficuo ricorso alla cartografia per evidenziare le aree di partenza e quelle di arrivo dei flussi. Anche i percorsi dei movimenti ecumenici sorti nel secolo XIX, annunciati da brevi profili biografici dei fondatori, sono corredati di carte alquanto schematiche, essendo in gran parte a piccolissima scala.

Nella parte finale Littel affronta il difficile tema delle prospettive, attingendo alle dinamiche degli "Unusual Religious Movements" sorti negli USA, in Germania e in Giappone, e soffermandosi poi sulle chiese cristiane, sulle città dello shintoismo e sui gruppi buddisti. Dopo aver ricordato il Dialogo interreligioso, l'A. riprende il tema dell'olocausto, della sua memoria e dell'immigrazione degli ebrei dal 1948 al 1999 dalle varie parti del mondo.

Chiudono il volume alcune Appendici, fra le quali l'elenco degli Stati nei quali la libertà religiosa è limitata, un indice biografico e dei termini più diffusi, l'indice dei nomi di persona, di luogo e dei soggetti. I riferimenti bibliografici sono limitati alla presentazione dell'atlante, probabilmente per rispettarne l'impostazione prevalentemente didattica.

⁶⁰ S. Monti, *Religione e geografia. II. Religione, Ambiente e Modernità*, Napoli, Loffredo Editore, 2000.

⁶¹ La prima opera è il risultato del "Progetto di recupero della Via Romea Orientale nel Patriarcato di Aquileia", cofinanziato dal Fondo Sociale Europeo; il volume è stato stampato nel mese di giugno 2000 presso la Tip. Sartor di Pordenone; della Memoria si v. M. Spotorno, *Colonizzazione monastico feudale del patriziato genovese dal litorale all'entroterra: Piani d'Invrea e Pontinvrea*, Roma, 2000, pp. 55-142; D. Russo Krauss, *Col velo e senza. Qualche considerazione geografica sulla presenza delle donne musulmane in Italia*, in "Boll. Soc. Geogr. It.", 2002, pp. 307-331.

⁶² Si v., per es., G. Corna Pellegrini, *La Terra degli uomini. Popolazione umana e ricerca geografica*, Roma, Carocci, 2002; *Le religioni nel mondo* dell'Istituto Geografico De Agostini (Novara, 2002); A. Fontana di Valsalina, *I movimenti religiosi nella costruzione dell'identità regionale. Le tariqat nel Turkestan*, in "Geografia nelle Scuole", 2000, 1-2, pp. 3-9.

⁶³ M. Azzari et alii, in *Workshops Beni ambientali e culturali e GIS*, in "Geostorie. Bollettino e Notiziario del Centro Italiano per gli Studi Storico-geografici", 2002, nn. 1-2, pp. 58-59.

Sono in corso di pubblicazione ricerche di Daniela Santus (sulla Valle Valdese del Pellice e sullo Stato di Isarele) e di Marina Sechi Nuvolesse sulla comunità Amish.

⁶⁴ B.R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1982; si rinvia all'ed. it. *La religione nel mondo contemporaneo*, con presentazione di Enzo Pace, Bologna, Il Mulino, 1996, in particolare pp. 177-178.

⁶⁵ Docente di sociologia presso l'Università Cattolica di Lovanio ha scritto vari contributi sul tema a partire dal 1981; si rinvia a: K. Dobbeläare, *Oltre la secolarizzazione*, in Aa.Vv., *La re-*



ligione degli europei (a cura di M. Pacini), Torino, Ed. Fondazione G. Agnelli, 1993, vol. II, pp. 109-130.

⁶⁶ In conclusione, per uscire dal dilemma delle definizioni funzionali o sostantive, Willaime considera la religione come attività sociale e come potere carismatico: *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, ed. it. *Sociologia delle religioni*, Bologna, Il Mulino, 1996.

⁶⁷ L. R. Kurtz, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Thousand Oaks (California), Pine Forge Press, 1995; ed. it. *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁶⁸ Si rinvia al primo volume della collana "Fare l'Europa" (curata da Jacques Le Goff), nata dall'iniziativa di cinque editori di lingua e nazionalità diverse con lo scopo di affrontare i temi essenziali della storia europea in campo economico, politico, sociale, religioso e culturale, alla ricerca dell'identità collettiva dell'Europa: *Religion et sociétés en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1798-1998)*, Paris, Ed. du Seuil, 1998, ed. it. Roma-Bari, Laterza, 1999.

⁶⁹ M. Introvigne, P. Zoccatelli, N. Ippolito Macrina, V. Roldan, *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, Leumann (Torino), Ed. Eledici, 2001, pp. 7-8.

⁷⁰ *Ibidem*. Inoltre, non è stata fatta alcuna distinzione fra "setta" e "religione", preferendo la designazione di "via spirituale", sono stati presi in considerazione anche i grandi movimenti del cosiddetto "supermercato delle religioni", come la New Age e il libero pensiero. Il corposo materiale non è stato collazionato in modo meramente alfabetico, ma per grandi famiglie spirituali, strutturate per schede con un'introduzione essenziale, l'area di origine del culto, l'area di diffusione e quella di influenza, l'osservanza rituale, la distribuzione geografica dei credenti, il numero di unità, la collocazione nell'ordinamento giuridico italiano, una bibliografia aggiornata e commentata ad ogni voce.

⁷¹ In cinque volumi, edita per i tipi di Laterza dal 1994 al 1997, in parte già riveduta e aggiornata in una nuova collana per la stessa casa editrice. Nel 1993 Filoramo aveva pubblicato il *Dizionario delle religioni* (Torino, Einaudi).



***Jihad* peul et autorité islamique traditionnelle. Dynamiques d'appropriation de l'islam dans les villes de l'Afrique de l'Ouest**

Avant propos

Ma contribution a pour but de reconsidérer les théories des trois stades de J. S. Trimingham et de Humphrey Fisher sur l'islamisation africaine dans le but de montrer la dynamique plus profonde du *jihad* peul, et se réfère à mes propres études de deux types villes islamiques en Afrique de l'Ouest, Rey Bouba et Djenné.

J. S. Trimingham (1980) ¹ a schématisé l'expansion islamique en Afrique pré coloniale en trois stades: islamisation de l'Afrique du Nord, surtout celle des Berbères (638 A.D.-1050), ensuite diffusion partielle de l'islam sous la forme déformée ou "accommodative" dans la zone sahélo-soudanienne (1050-1750A.D.) et expansion quasi-totale de l'islam dans la zone sahélo-soudanienne par le mouvement réformiste représenté surtout par le *jihad* peul (1750-1903A.D.). Cette théorie a été reprise par Humphrey Fisher, lorsqu'il a critiqué la théorie "intellectualiste" et immanentiste de R. Horton sur la conversion africaine; selon Fisher, l'expansion islamique en Afrique a suivi trois stades: période d'isolement, période de fusion, période de réforme.

Mais ces théories de trois stades peuvent être expliquées par deux courants d'islamisation. Ainsi reconsidérées, les théories de Trimingham et Fisher réussiront à mieux saisir le processus plus dynamique de l'islamisation africaine.

1. Deux villes islamiques contrastées, Rey Bouba et Djenné

Rey Bouba est une ville islamique construite par le *jihad* peul au début du 19^{ème} siècle comme

capitale d'un des plus grands lamidats du Nord Cameroun. Le centre ville est occupée par le palais royal imposant aux murs de terre, avec la mosquée central et unique de la ville qui n'était qu'une place vide entourée simplement par des murs de terre assez bas². Ces lamidats constituaient les anciens Etats vassaux de l'Emirat de l'Adamaoua, lui-même ancienne province du Califat de Sokoto. Rey Bouba garde encore son allure traditionnelle, étant isolée dans le bassin du Haut Bénoué, sillonné par de nombreux marigots saisonniers et peu accessible même aujourd'hui. Néanmoins c'est une ville islamique fortement cosmopolite, comprenant une vingtaine de groupes ethniques pour une population modeste de 2,500 habitants lorsque je l'étudiais en 1979 (Tab. 1). La plupart sont originaires du pays, voir ressortissants des peuples "conquis" par le *jihad*. J'ai titré ma thèse rédigée en français: *Cité cosmopolite du Soudan central: Rey Bouba, capitale d'un lamidat du Nord Cameroun* (Cartes 1, 2).

Après la rédaction de ma thèse sur Rey Bouba, j'ai commencé à étudier Djenné à partir de 1985. Djenné, ville sainte islamique la plus prestigieuse en Afrique, est située aussi sur une petite butte comme une île au milieu du delta intérieur du Niger. Pourtant comme ville portuaire, cardinale pour le transport fluvial du Niger prolongeant le commerce trans-saharien, Djenné a connu un destin prospère très long; son histoire en tant que ville islamique remonte au moins au 12^{ème} siècle; sa préhistoire non islamique remonte encore plus loin sans doute au 3^{ème} siècle avant Jésus Christ. Djenné est considérée comme ville mère de Tombouctou. Ethniquement Djenné est une ville "cosmopolite" par excellence. Bien qu'actuellement la population de



Tab. 1. Groupes ethniques de la ville de Rey Bouba, 1980

Groupe d'origine locale du statut <i>maccube</i> Nombre de familles			Groupe du statut libre Nombre de familles		
Dourou	105	22%	Foulbé	81	17%
Mboum	64	13%	Riimaybé ¹	17	3%
Daama	59	12%	Haoussa	15	3%
Laka	41	8%	Bornouan	10	2%
Mono	36	7%	Autres	3	1%
Lamé	15	3%			
Galké	14	3%			
Moundang	11	2%			
Kâli	8	2%			
Pam	4	1%			
Guikaw	3	1%			
Fali	3	1%			
Total	361	74%	Total	126	26%

1: Le *riimaybe* c'est le groupe servile ou esclave en Afrique de l'Ouest, tandis qu'au Nord Cameroun le groupe affranchi au sens strict.

Djenné ne soit composée que de cinq groupes ethniques d'origines locales comme le songhay, le peul, le marka, le bozo et le bambara (Tab. 2), autrefois, de nombreux commerçants étrangers y sont venus et le groupe arabo-berbère occupait le centre ville. L'allure de la ville où se concentrent les maisons de deux étages avec la terrasse sur le toit, construites avec les briques de terre, n'est pas très différente de celle des villes de l'autre côté du Sahara. La Djenné d'aujourd'hui est toutefois presque morte à cause de la sécheresse sévissant dans le Sahel depuis 1969 (Shimada 1997).

2. Deux courants de l'islamisation en Afrique

2.1. Courant d'islamisation par les commerçants

Il s'agit de deux types différents d'islamisation en Afrique que les deux villes islamiques présentent.

Le premier courant de l'islamisation a été réalisé, comme l'explique Trimmingham, par le groupe de commerçants arabo-berbères engagés dans le commerce transsaharien et ensuite repris par le groupe de commerçants plus ou moins locaux

Tab. 2. Groupes ethniques de Djenné, 1988

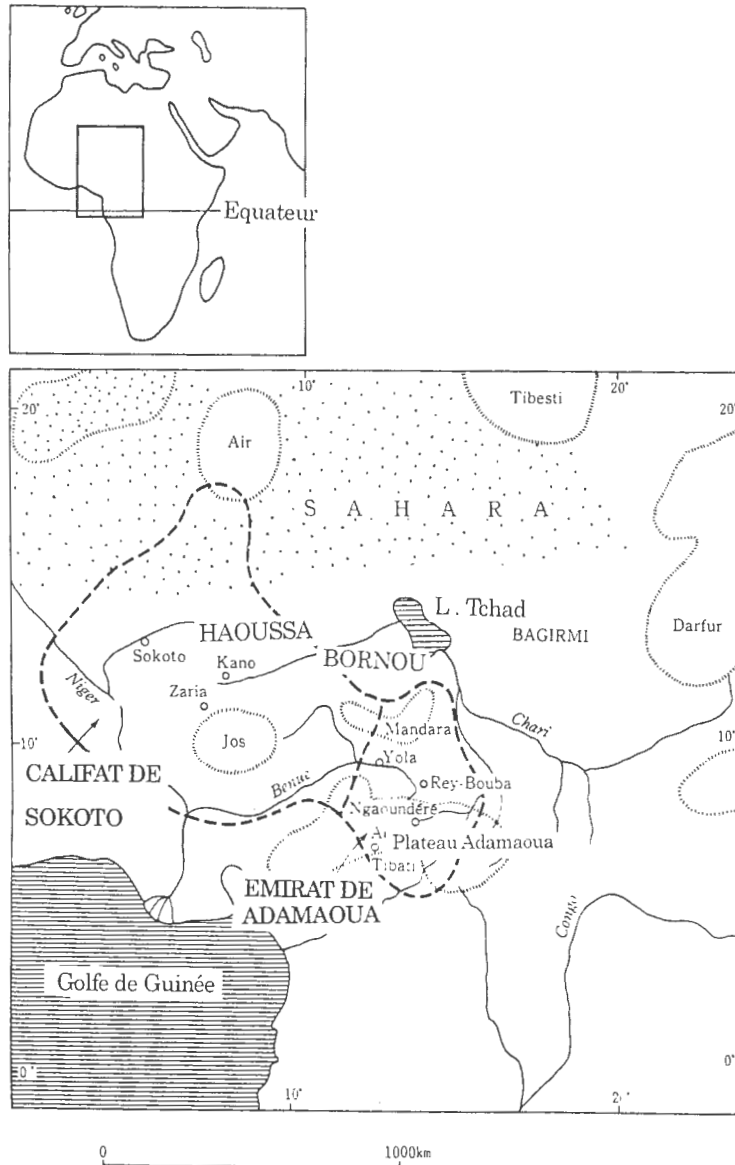
Groupe ethnique	Nombre de familles	Taux
Groupe <i>koiroboro</i> ¹	594	44%
Songhay	512	(38%)
Marka	82	(6%)
Groupe <i>fulbe</i> ²	383	28%
<i>Fulbe</i>	182	(13%)
<i>Jaawambe</i>	105	(8%)
<i>Riimaybe</i>	96	(7%)
Bozo	335	25%
Bambara	30	2%
Autres	13	1%
Total	1.353	100%

1: Les *koiroboros* sont les 'gens de ville': les markas et les songhays sont fort mélangés.

2: Le groupe *fulbe* est composé de groupes hétérogènes spécialisés en plusieurs métiers de statut différent.

comme les wangaras légendaires, les djoulas, les soninkés, les haoussas et les kanouris; ceci a contribué à l'islamisation de la région sahélo-soudanienne étendue au sud du Sahara. Mais cette islamisation a été limitée au milieu des commerçants, les villes-marché étant construites d'une manière isolée des populations locales non islamisées. L'isolement a été le premier caractère de l'islamisation de ce courant comme Humphrey Fisher l'a remarqué. La formation de la ville de Djenné juste au milieu d'un delta peu accessible par route terrestre offre le cas typique de cet isolement; aujourd'hui, bien qu'il n'y ait pas des commerçants arabo-berbères, le groupe songhay étranger à son milieu occupe encore le centre de ville. C'est le cas aussi pour Tombouctou construite au milieu du désert sur la rive gauche du fleuve du Niger où se trouvent encore nombreux commerçants arabo-berbères.

Ce courant d'islamisation a certainement contribué à celle des rois africains ainsi qu'à la formation des Etats islamiques comme les empires du Ghana, du Mali, de Gao ou Songhay, les royaumes haoussas et l'empire Kanem-Bornou et etc. Mais cette islamisation a été très superficielle et partielle, bien que pacifique, parce que les agents principaux de cette



Carte 1. Soudan central et califat de Sokoto au XIXème siècle.

islamisation étaient des commerçants et des clercs étrangers surtout arabo-berbères sans enthousiasme prosélyte. Selon J. S. Trimingham l'islam de ce stade a été fort "accommodateur" vis-à-vis des cultures africaines et a été africanisé; même si l'islam a été accepté, il a été accepté comme "culte impérial" ou "religion d'une classe". Selon Fisher, c'est le stade de fusion (Carte 5).

2.2. Islamisation dualiste

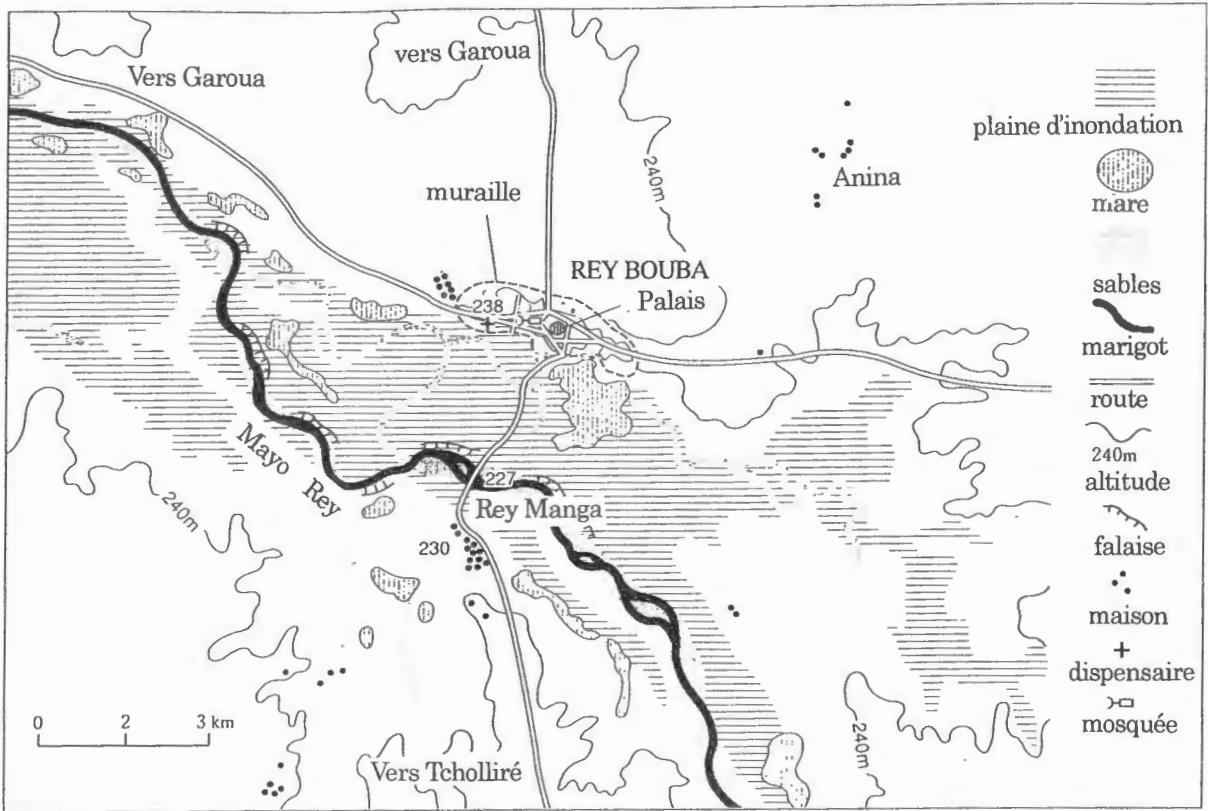
Mais le caractère de l'islamisation de ce stade est plutôt dualiste, parce que le groupe des com-

merçants avait tendance à posséder leur propre quartier même lorsqu'ils s'installaient dans les capitales royales.

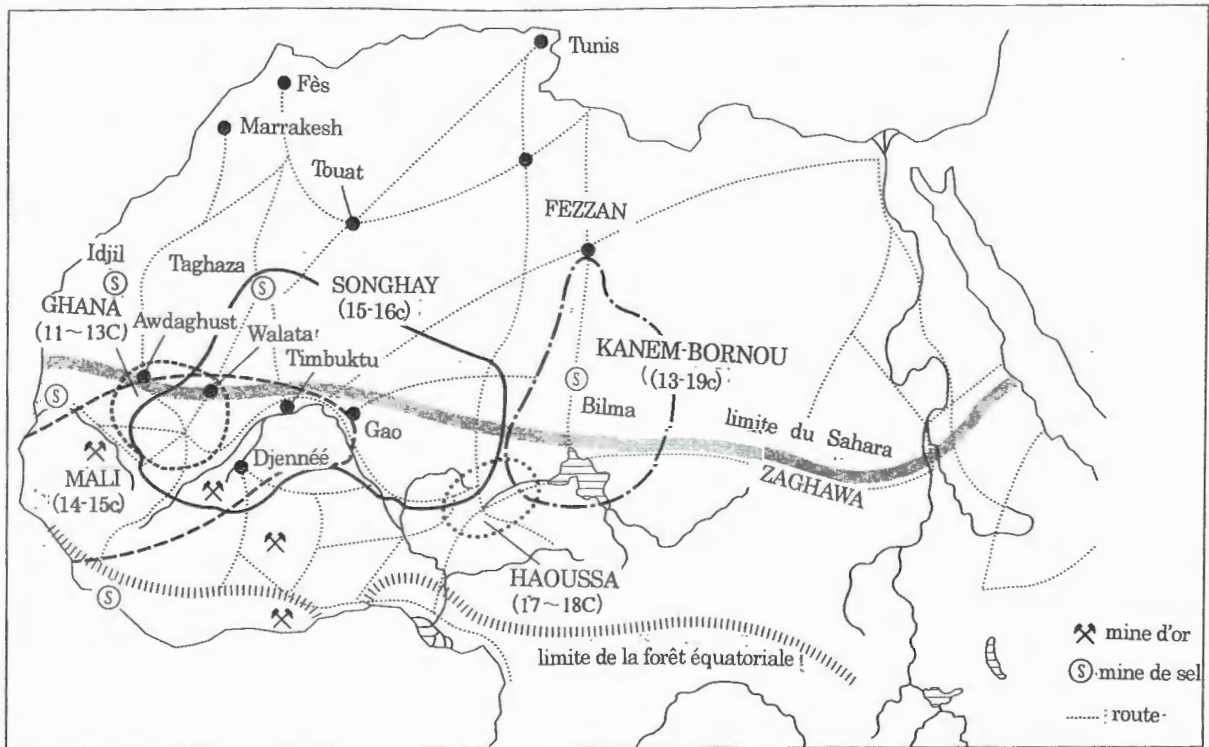
Voir la description de la ville de Ghana au milieu du 11ème siècle par al Bakri:

"La ville de Ghana, située dans une plaine, se compose de deux villes. L'une des deux est habitée par les musulmans: il y a douze mosquées, dont l'une est pour l'assemblée publique. Elles ont toujours leurs imams; leurs muezzins, leurs lecteurs (du Coran). Il y a dans la ville des jurisconsultes et des érudits. [...] La ville du roi est à six milles de la première. [...] Dans la ville du roi, il y a une mosquée pour les musulmans venus pour affaires, non loin de la salle des audiences royales. Tout





Carta 2. Rey Bouba.



Carta 3. Routes de commerce sahariennes et Etats islamiques préjihad.

autour de la ville du roi, en voit des huttes, des massifs d'arbres et une végétation touffue. C'est là que vivent leurs sorciers, ceux qui veillent à leur religion. C'est ici que se trouvent leurs fétiches et les tombeaux de leurs rois" (Cuoq, p. 99).

La ville de Kawkaw est semblable:

"Les Arabes ont surnommé les gens de Kawkaw al-Bozor-ganiyn. Kawkaw se compose de deux villes: celle du roi et celle des musulmans" (Ibid., p. 108).

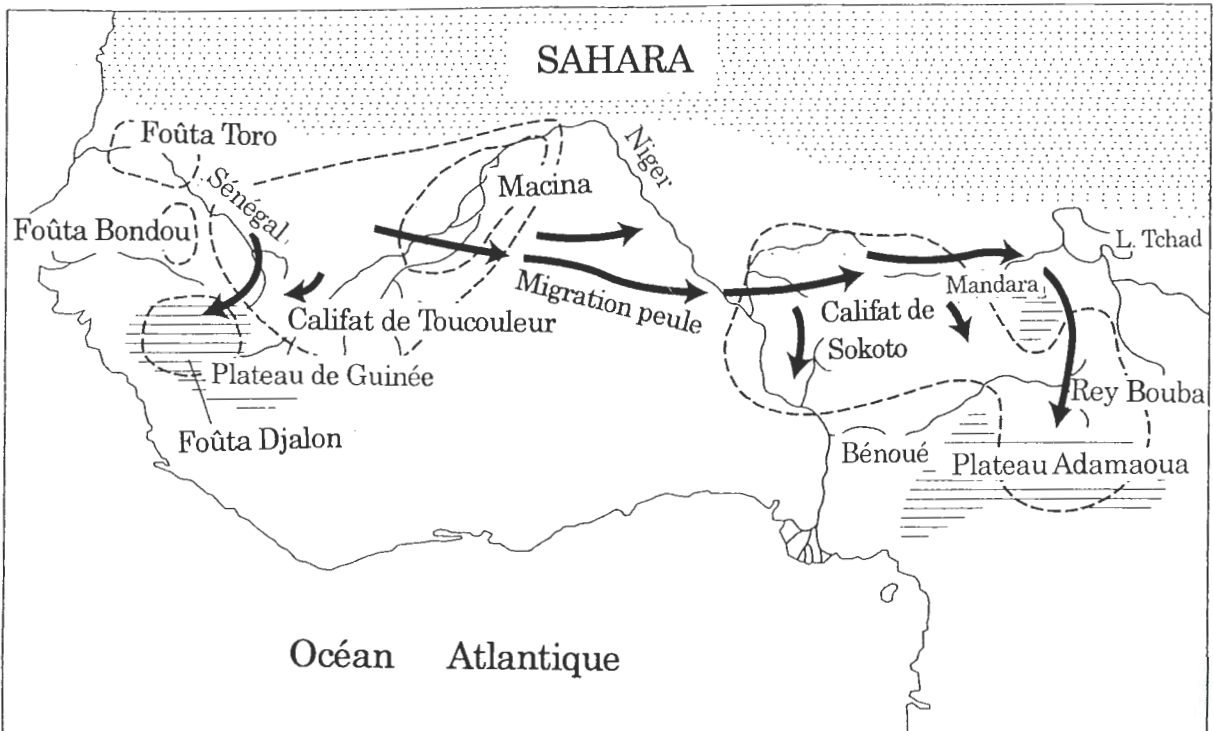
La capitale de l'empire du Mali aurait été suffisamment islamisée après les pèlerinages à la Mecque répétés par les rois du Mali lorsque ibn Battuta y rendit visite au 14ème siècle. Mais ibn Battuta séjourna au début dans le quartier des Blancs et s'indignant du manque d'hospitalité offerte aux voyageurs musulmans de la part du roi, cite de nombreuses coutumes bizarres peu islamiques qu'il y observa.

Or, cette structure dualiste des villes politiques pré *Jihad* a été bien étudiée et analysée par Guy Nicolas (1975), anthropologue français. C'est le cas du Royaume haussa de Maradis qui s'est installé au Niger actuel, fuyant le *Jihad* peul de Usman dan Fodio; il garde ainsi encore le caractère des états haussa pré *Jihad* . Selon Nicolas, la population haussa se distingue en deux groupes, dont l'un

est le groupe islamisé appelé "porteurs de robe" (*Yan riga*) et l'autre le groupe "païen" attaché aux croyances traditionnelles et marqué par le vêtement de cuir. Ce dernier que l'on appelle *Anna* est considéré comme un groupe autochtone établi sur place antérieurement à l'avènement des dynasties haussa, mais s'imposent certains rôles politico-religieux décisifs vis-à-vis des événements dynastiques comme le choix du nouveau roi³.

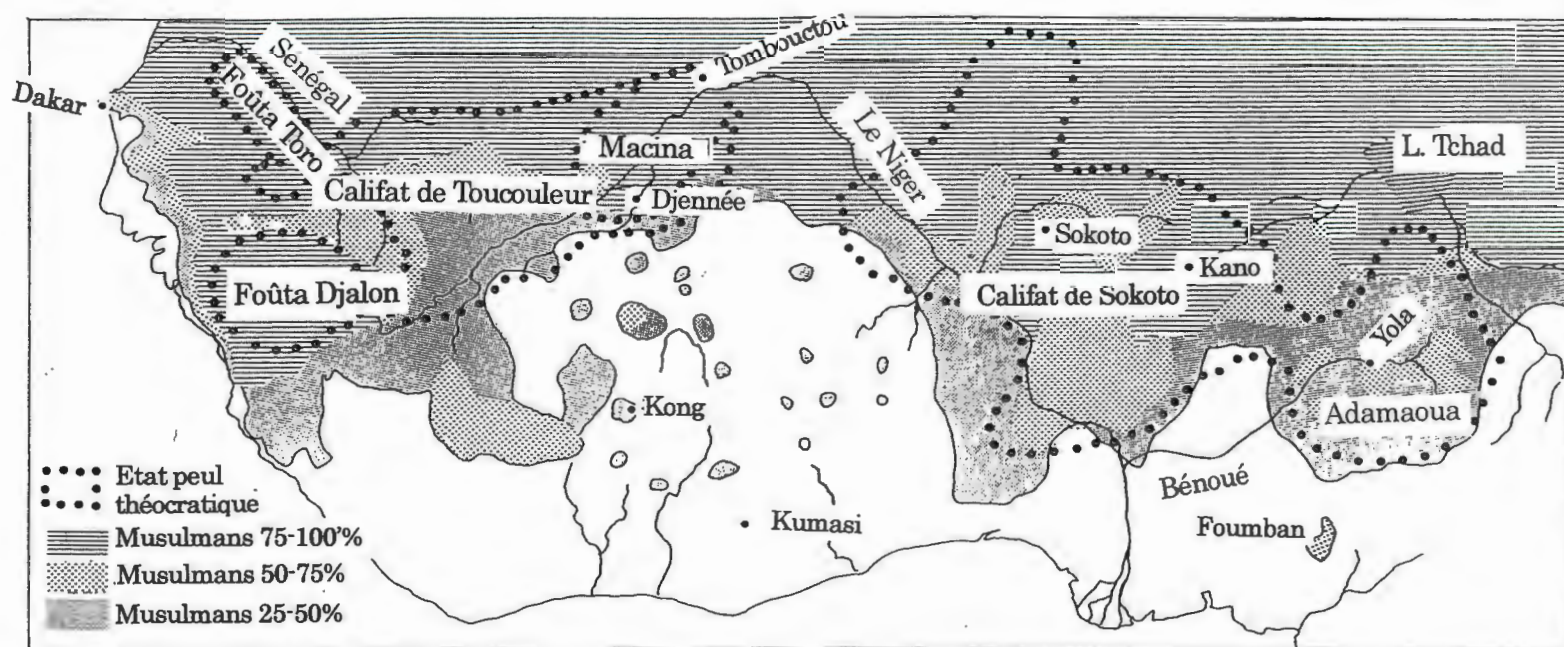
2.3. Le Jihad peul

Alors, aux 18ème et 19ème siècles un autre courant d'islamisation se déclenche, critiquant l'islam ainsi déformé. Ce fut le *Jihad* peul, grand mouvement de la réforme islamique transformé en formations d'Etats théocratiques, dont les principaux agents furent un peuple pastoral, les peuls et les savants islamiques originaires de ce peuple. Selon Trimingham, l'islam pacifique et tolérant fut remplacé par l'islam militant et exclusif, l'islam réformé et purifié devint largement dominant. Les Etats peuls théocratiques construits par le *Jihad* peul couvrirent en fait presque toute la zone sahélo-soudanienne de l'Afrique de l'Ouest parcouru par le peuple éleveur peul; de l'ouest



Carte 4. Migration peul et Etats peuls théocratiques au XIXème siècle.





Carte 5. Islamisation africaine et les Etats peuls théocratiques. Carte d'islamisation d'après Trimingham (1959).

vers l'est, les deux Foûta de Toro et Boundou du Sénégal, le Foûta Jallon guinéen, l'empire *Diina* Macina, l'empire Califat toucouleur, l'empire Califat Sokoto. Les peuls sont une ethnie nomade dont la distribution couvre presque toute la zone sahélo-soudanienne. Mais le pays d'origine peul se trouve dans l'Ouest de l'Afrique, *Futa toro* ou *malle*, ils ont commencé à émigrer à partir du 15^{ème} siècle vers l'est et leur migration a été bloquée au sud du lac Tchad au 17^{ème} siècle par l'existence d'autres groupes pastoraux que sont les arabes choas (Carte 4, 5).

Le Califat de Sokoto qui se situe à l'extrême est de la zone de distribution peul fut construit par le groupe peul d'avant-garde de leur migration. Bien que fortement manipulé par les régimes, colonial et de l'Etat indépendant, le Califat de Sokoto et ses Etats vassaux subsistent encore sous la tutelle de plusieurs Etats indépendants: le Nigeria, le Cameroun, le Tchad, le Niger et même le Burkina Faso et le Bénin. Surtout au Nord Cameroun, région très enclavée et difficilement "modernisée" tant économiquement que politiquement (Shimada 1984), ces Etats peul appelés "lamidats" ont gardé assez fort leur allure traditionnelle.

3. Le mouvement de la réforme islamique comme africanisation plus profonde de l'islam

3.1. Le remplacement du sujet principal de l'islamisation

Les deux courants d'islamisation eux-mêmes ont été sûrement sincères et y participèrent des ulémas ou clercs très érudits. Les villes de Djenné et de Tombouctou étaient bien connues comme centres de sciences islamiques, même des livres historiques comme *Tarikh es-Soudan* et *Tarikh el-Fettachy* furent rédigés. Presque tous les dirigeants du *jihad* peul comme Usman dan Fodio, Cheikh Ahmadou et Alhagî Oumar sont aussi connus comme hommes érudits et pieux; leurs personnages n'étaient pas uniquement des guerriers. Même le *jihad*, dans le *Fombina* (sud) région très animiste où l'émirat de l'Adamaoua vit le jour avec la participation des groupes peul pastoraux et insuffisamment islamisés au début, a été mené sous la direction d'un marabout très jeune d'à peine trente ans et orphelin, *Moodibbo* Adama (*moodibbo* est le titre respectueux d'une personne érudite islamique), contre les autorités traditionnelles de chefs peul (*Ardo'en*) (Shimada 1993).

Mais la manifestation d'islamisation a été diffé-

rente dans un cas et dans l'autre; l'un a été pacifique, mais accommodant, tandis que l'autre a été militant et exclusif. Cette différence résulte, à notre avis, de celle des principaux soutiens à l'islamisation: les commerçants plus ou moins étrangers et engagés dans le commerce trans-saharien, pour le premier, et le peuple éleveur, c'est-à-dire le peuple indigène et "producteur de la terre", pour le dernier. Pour ceci, il faut bien reconnaître les peuls comme peuple producteur de la terre africaine, alors qu'ils ont été très souvent considérés comme des étrangers sinon des envahisseurs à cause de leur mode de vie migratoire et de leur physionomie particulière.

Les commerçants peu attachés à la terre sont naturellement enclins à se retirer vis-à-vis des populations locales pour sauvegarder leur foi et leur pratiques et ils ont été considérés comme tels; même à Djenné jadis les commerçants ne furent pas admis à rester longtemps, selon *Tarikh es-Soudan*.

Les commerçants d'origines différentes avaient de plus la tendance de se grouper indépendamment autour de leurs propres mosquées au lieu de s'unir; donc une ville commerciale avait plusieurs mosquées comme al Bakri en marqua à propos de la ville de Ghana. Par contre, le peuple "producteur de la terre" n'eut d'autre choix que d'être militant pour être musulman. Surtout aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles les dynasties assez bien islamisées, mais au fond non islamiques, comme les royaumes haussa ont commencé à se revendiquer de l'islam au lieu de conserver leur réserve vis-à-vis des autorités islamiques.

Donc sous le changement superficiel de l'islam pacifique en islam militant existe un autre changement plus profond: le remplacement des principaux agents d'islamisation. Voici la dynamique la plus profonde que le *jihad* peul présente et que Trimmingham et Fisher n'ont pas bien réussi à saisir, car pour ceux-ci le mouvement réformiste fut celui du refus des éléments africains et de retour à l'islam originel et la dominance de l'élément des éleveurs dans le *jihad* fut plutôt l'indice de la conquête politique trahissant l'étendard religieux.

La réforme n'a pas été un simple retour à l'islam pur ou originel. Elle fut en même temps une africanisation de l'islam plus profond par laquelle le peuple producteur de la terre africaine a tenté de s'approprier l'islam en son propre nom contre les musulmans étrangers. Dans ce sens l'islam est devenu, avec le *jihad* peul, une religion africaine et non plus une religion étrangère, mais sans trahir le but de la réforme. A mon avis cette dynamique est très comparable à la réforme chrétienne



des 15^{ème} et 16^{ème} siècles en Europe, car celle-ci a été dans un sens une germanisation du christianisme; désormais la Bible traduite en allemand devint le texte authentique pour les protestants, et Luther et d'autres personnages religieux non latins sont devenus des autorités religieuses chrétiennes. Une réforme semblable a également surgi au Japon des 12^{ème}-14^{ème} siècles dans son histoire du bouddhisme.

3.2. *Le jihad peul contre l'autorité islamique traditionnelle*

Pour mieux comprendre la dynamique de l'islamisation africaine dont il s'agit, il faut reconnaître l'existence de trois ennemis du *jihad* peul: les Etats islamiques préexistants, qui étaient politiquement et militairement les plus forts; ensuite les populations païennes, moins fortes car leurs organisations politiques n'étaient pas très développées, souvent sans chef; et enfin, les autorités religieuses islamiques traditionnelles. Les luttes avec ces dernières n'ont pas été militairement importantes, mais idéologiquement très sérieuses.

Le *jihad* de Cheikh Ahmadou commença par critiquer l'islam de Djenné dominé par les descendants marocains (Bâ, A. H. et Daget, J. 1984). Le jeune Ahmadou ne put tolérer surtout la coexistence de tombeaux avec la mosquée et les démolit, reconstruisant une mosquée centrale toute simple. La grande mosquée actuelle a été reconstruite sur la place de l'ancienne grande mosquée d'après le modèle de celle-ci à l'époque coloniale française. En fait l'existence des anciens tombeaux, remarquable même aujourd'hui autour de la grande mosquée fut pour moi aussi étonnante, car je n'avais jamais vu pareil exemple au Cameroun. Je suppose que les mosquées traditionnelles pré *jihad* qui se distribuent en Afrique de l'Ouest sont fortement influencées par les tombeaux de saints sahariens appelé "*marabuutos*" typiques des oasis sahariens; les mosquées renommées comme la grande mosquée et la mosquée Sidi Yahya de Tombouctou et la grande mosquée d'Agadez sont toutes édifiées sur les tombeaux de saints. Les peuls refusèrent ce genre de mosquée et construisirent les mosquées simples et modestes, même au Mali. L'exemplaire le plus typique est la mosquée de Gurin dont l'origine est celle de *moodibbo* Adama, fondateur de l'Emirat de l'Adamaoua: c'était une mosquée de tiges de mils, mais tout récemment remplacée par une autre de style arabe.

Les luttes non seulement idéologiques mais aussi économiques que Cheikh Ahmadou n'a pas hésité d'engager contre les kountas ont été également parmi les issues les plus importantes de l'histoire de l'empire *Diina* de Macina⁴. Tribu maraboutique arabisée *qaadirite*, itinérante dans le désert autour de Tombouctou, les kountas jouissaient de l'autorité religieuse islamique la plus influente dans la région de la grande boucle du Niger; le chef des kountas, étant effectivement chef religieux de la région, traita même Usman dan Fodio comme son disciple (Steward 1976). Les kountas dominaient également le commerce dans le Sud du Sahara (Geneviève 1950, Steward 1976), particulièrement le commerce fluvial sur le Niger et bénéficiaient du commerce du tabac (Johnson 1976). Mais Cheikh Ahmadou leur interdit de pratiquer ce commerce en le considérant comme illicite, contraire à l'islam. Le *jihad* d'Usman dan Fodio avait des problèmes identiques surtout avec les *oulémas* du nouvel empire du Bornou reconstruit par Cheikh Kanémis originaire de Fez-zan, qui ont mis en question la légitimité du *jihad* mené contre les musulmans; de plus Usman dan Fodio et ses successeurs durent résister à l'autorité des kountas. D'ailleurs, contrairement aux rois des Etats islamiques pré *jihad* comme les rois du Mali, il n'y eut aucun pèlerin à La Mecque parmi les leaders du *jihad* peul sauf Al hadj Oumar.

Les dirigeants du *jihad* peul ont ainsi soigneusement écarté l'influence des autorités islamiques traditionnelles plus ou moins étrangères liées aux intérêts économiques du commerce trans-saharien et construit même les mosquées de leur propre style. La politique des Etats peuls théocratiques a été donc assez sélective, sinon contraignante vis-à-vis du commerce trans-saharien; la traite des esclaves surtout était si contrôlée que l'importation des armes à feu échangée généralement contre des esclaves y a été fort limitée. Par contre, le commerce intérieur et l'industrie domestique connut une forte promotion; surtout les industries de vêtements et de teinture, bases de la culture islamique répugnant au nu, furent remarquablement développées dans le territoire du Califat de Sokoto (Shimada 1992).

3.3. *La nouvelle ville islamique enracinée dans le milieu*

L'initiative de l'islamisation africaine est maintenant sous le contrôle du peuple éleveur et des clercs originaires de ce peuple. Or, le peuple éleveur étant le principal agent du *jihad*, l'islamisa-

tion a eu une expansion prosélyte et a largement élargi sa sphère d'islamisation même dans une zone éloignée des réseaux commerciaux trans-sahariens comme l'Adamaoua, où se situent actuellement le Nord Cameroun et une partie de l'est du Nigeria. Ainsi de nombreuses villes islamiques de type différent de celles qui fleurirent dans la zone sahélienne grâce au développement du commerce trans-saharien furent édifiées dans la savane soudanienne peu commerciale: Maroua, Garoua, N'Gaoundéré, Rey Bouba, etc.

La fonction commerciale a été donc très faible à Rey Bouba et les activités des commerçants étrangers, même haussas y ont été contrôlées. La mosquée a été construite par le fondateur de la dynastie auquel fut confié l'étendard blanc comme symbole de l'autorisation du *jihad* par *Moodibo* Adama, lui-même représentant d'Usman dan Fodio. Néanmoins, une ville extrêmement cosmopolite comptant une vingtaine de groupes ethniques pour la population de 2,500 habitants est née.

Et ces peuples d'ethnies différentes sont pour la plupart autochtones, ressortissants des peuples conquis par le *jihad* et amenés comme "esclaves" à la capitale. Mais ces "esclaves" (*maccube*) sont en fait les gens de la cour, soutiens prestigieux de la dynastie, et occupent le centre de ville. A la différence des peuples "païens" (*haabe*) d'origine qui habitent encore la province du lamidat, ils ont été considérés comme des musulmans. Ceci est très clair dans leur habillement luxueux de "boubous" amples bien contrasté avec celui du peuple "païen" de la culture traditionnelle des hommes "nus". Ce fut une politique par excellence à pratiquer pour l'islamisation des païens que de leur offrir des vêtements et de les habiller (Shimada 1992). Ils sont par contre fortement détribalisés à cause des mariages interethniques et polygamiques très fréquemment pratiqués et politiquement manipulés; surtout pour ceux qui habitent dans les quartiers fonctionnaires entourant le palais; leur identité consiste dans leur fonction royale plutôt que dans leur ethnicité.

Cette détribalisation est également avancée pour les peuls royaux en raison de la polygamie multiethnique presque institutionnalisée, car les nouveaux rois (*lamido*) ont été principalement choisis parmi les enfants de mère non peuls. Le peul en tant que tel est marginalisé. D'ailleurs, quand on s'adresse à un peul sédentarisé, on l'appelle *mall'm* (marabout ou maître du coran) ou *Al haji* ou *jawro* (chef de village peul; d'ailleurs, le village peul étant assez petit, le chef de village n'est pas très éloigné du chef de gran-

de famille); jamais *pullo* (peul). Cette appellation est limitée à un *mbororo*, peul nomade moins métissé, dont l'islamisation est assez superficielle et dont les ancêtres sont restés hors du *jihad*. Le *jihad* peul a donc été un mouvement très dialectique pour les peuls, dans le sens qu'il s'agissait d'un mouvement auto destructeur vis-à-vis des peuls en tant que groupe ethnique et de leur transformation en groupe islamique et super ethnique à la fois (Shimada 1993). Ce mouvement dialectique est bien incarné dans l'espace de la ville royale dont le centre est occupé par le roi le plus détribalisé parmi les peuls et par les serviteurs royaux les plus détribalisés parmi les peuples conquis (Schéma 1).

Bien que toutes les populations du lamidat de Rey Bouba ne soient pas islamisées, les gens de la cour "esclaves" deviennent ensuite les principaux agents d'islamisation dans les provinces éloignées de la capitale. Dans la brousse vivent également les peuls plus ou moins sédentarisés et érudits. Ainsi la ville islamique de Rey Bouba apparaît bien enracinée dans son milieu. A notre avis, avec le *jihad* peul le stade de l'islamisation africaine a changé d'une islamisation par points et lignes à celle par espace.

4. La typologie des villes islamiques en Afrique de l'Ouest

Enfin, nous présentons le tableau de la typologie des villes islamiques en Afrique de l'Ouest que nous avons élaboré à partir des réflexions ainsi exécutées (Tab. 3).

Les villes islamiques peuvent se distinguer tout d'abord en deux groupes: villes commerciales comme Tombouctou et Djenné (type W) et villes politiques (types X et Y).

Les villes commerciales se distinguent encore en deux sous-groupes. Le premier (type Wa) est pour les villes sahéliennes construites comme les villes de sièges pour le commerce trans-saharien; Djenné, Tombouctou, Awdaghust, Walata, Tadamekka, etc. Le deuxième (type Wb) est pour les villes soudano-guinéennes construites plus tard avec les activités des commerçants plus ou moins locaux comme les wangaras, les djoulas, les haussas, les kanouris, etc.; ce genre de villes n'ont pas été très développées, restant comme petites villes de marché; mais on peut citer certaines comme Bobo-Djoulaso, Kong, Admouri (Cameroun). Les villes commerciales sont des villes islamiques assez pures et exclusives.



Les villes politiques se distinguent également





Quartiers de *Hoore Yolnde*
(quartiers de fonctions royales)

- A Muusa Hurso
- B Dowmaayo
- C Sifakaare
- D AllaBeddi
- E Biibe Horbe I
- F Funden
- G Waynaaabe
- H Waawoobe
- I Jaga
- J Doogari'en
- K Bigawla Jabbo
- L Dammugal
- M Biibe Horbe II

-  Zones pour les *maccube* ethniques
-  Zones pour les *maccube* détribalisés classés dans les quartiers de fonctions (*Hoore yolnde*)

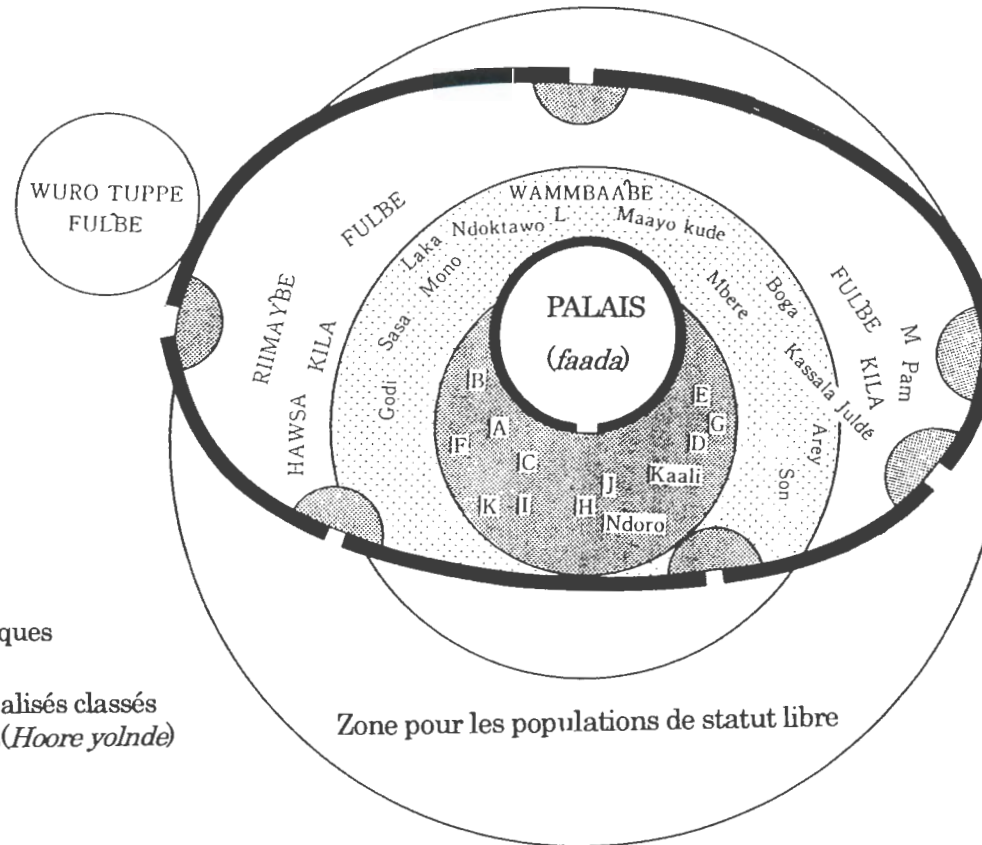


Schéma 1. Structure socio-politique de Rey Bouba.

Tab. 3. Typologie des villes islamiques en Afrique de l'Ouest.

Type de villes	Mode d'islam	Sous type de villes islamiques	Principaux agents d'islamisation
Villes de commerce	islam exclusif	villes sahéliennes : Tombouctou Awdaghust, Djenné (Type Wa)	commerçants et clercs arabo-berbères
	mais isolé	villes soudano guinéennes : Bobo-Djoulaso, Adoumouri, Kong (Type Wb)	commerçants et clercs sahéliens : wangara, djoula, haoussa, kanouri
Villes politiques	dualiste : islam / autres	capitales des États islamiques préjihad ou non peuls des Mali, Songhay, Haoussa, Kanem- Bornou et etc. (Type X)	commerçants et clercs plus ou moins étrangers
	centre prosélytisme islamique enraciné dans son milieu	capitales des États théocratique : Sokoto, Hamdalaay, Kano Zaria, Yola, Maroua, Garoua, Rey Bouba, N'gaoundéré (Type Y)	peuples de production et clercs d'origine locale, particulièrement éleveur

en deux sous-groupes de caractères contrastés: les villes capitales des anciens États islamiques pré *jihad* ou non peul (type X) et les villes capitales des États théocratiques peuls (type Y).

Les villes politiques de type X sont caractérisées par le dualisme entre le secteur musulman des commerçants et des clercs plus ou moins étrangers et le secteur local moins musulman, représenté par l'autorité locale politico-religieuse. Les villes politiques de type Y sont caractérisées par le centralisme islamique. Elles ressemblent aux villes commerciales de type W dans leur caractère exclusive, mais différent de celles-ci dans ce qu'elles ne sont pas isolées du milieu étant bien raciné dans celui-ci; au lieu d'être fermées vis-à-vis du milieu non islamique comme villes commerciales, elles ont fonctionné comme centre d'expansion islamique. La composition interne de la ville elle-même est très différente; les villes politiques de type Y sont bien structurées au tour du centre où se situent le palais et la mosquée centrale, mais les villes commerciales présentent une allure d'une sorte d'amas de plusieurs quartiers indépendants aux ruelles labyrinthiques et possèdent autant de mosquées.

Postface

Les débats échangés pendant plus de dix ans entre Robin Horton (1971, 1975a, b) et Humphrey Fisher (1973, 1985) ont été très stimulants pour les étudiants de l'islamisation africaine. Mais à notre avis, les discussions de Horton sont trop spéculatives et peu fondées, compte tenu des réalités religieuses africaines très variées. C'est une théorie très immanentiste pour la conversion. Selon Horton, la structure de la cosmologie africaine est celle de deux étages dont le premier, étant pour les esprits mineurs, est adapté au monde microcosmique de la vie communautaire locale, tandis que le second, pour l'être suprême, correspond au monde macrocosmique dépassant la vie communautaire, restant d'ailleurs en germes. Par conséquent, lorsque la situation socio-économique macrocosmique arrive, la deuxième structure de la cosmologie africaine devient dominante et prépare l'acceptation africaine des grandes religions, dont le centre théologique est l'être suprême. Donc, ni l'islamisation ni la christianisation africaines ne signifient leur acculturation; elles ne sont qu'une actualisation d'une partie de leur



propre cosmologie. Critiquant cette théorie très immanentiste, Fisher écrit: "L'impact des nouvelles religions peut avoir été plus grand qu'Horton ne l'admet" (Fisher 1973, p. 40). Fisher n'est pas non plus d'accord avec sa théorie très hypothétique sur la cosmologie africaine.

R. Horton (1975a, b) a pourtant contre critiqué le fait que Fisher considère la situation religieuse africaine préislamique ou pré chrétienne comme *tabula rasa* enregistrant automatiquement les influences culturelles externes. A notre avis, la théorie de Fisher est assez dynamique, son intention considérant que la conversion islamique en Afrique est un processus interactif entre les grandes religions et les religions africaines. Il n'a pas nié non plus l'initiative africaine pour la conversion, insistant sur l'existence de la volonté et sur la capacité africaines à faire leur propre christianisme et l'islam plus strict (Fisher 1973, p. 27). Mais Fisher n'est pas entré suffisamment profondément dans cette question, se satisfaisant d'une constatation empirique plutôt que d'une explication du processus d'islamisation.

Certes, il faut bien prendre en considération l'instance interne de la conversion africaine, mais différemment de Horton, dont la manière est trop spéculative pour saisir la dynamique réellement interne de l'islamisation. Nous l'avons essayé plutôt substantivement.

Notes

¹ La théorie de Trimmingham est résumée dans son article sommaire *The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones in Africa* comprise dans *Islam in Tropical Africa* (Lewis ed. 1980), mais dont les études détaillées sont dans ses deux ouvrages *History of Islam in West Africa* (Trimingham) et *Islam in West Africa*.

² Mais actuellement cette mosquée toute simple a été remplacée par une mosquée de style arabe.

³ Voir également Fuglestad (1978). Les travaux de Levzion (1968, 1973) comparant la mode d'islamisation des anciens empires du Ghana et du Mali avec celle des chefferies non peules du 19^{ème} siècle sont aussi très importants pour comprendre la manière d'islamisation des Etats non peul pré *Jihad*.

⁴ A propos de ces affaires entre les peuls du *Diina* et les kountas, j'ai commencé à les étudier avec Sidi Amar Ould Ely, regretté directeur du Centre Ahmed Baba, moi de la part du *Diina* et lui de la part des kountas. Mais lui étant tombé victime de la guerre civile, je ne peux citer que ses travaux inachevés (Sidi Amar 1985a, b, 1993).

Bibliographie

A. H. Bâ, J. Daget, *L'empire peul du Macina (1818-1853)*, Paris, Les Nouvelles Editions Africaines, 1984(1962).

- A. Es-Sa'di, *Tarikh es-Soudan* (éd. & tr. par O. Houdas), Paris, Maisonneuve, 1981.
- J. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VII^e au XVI^e siècle*, Paris, CNRS, 1975.
- H. F. Fisher, *Conversion Reconsidered: some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa*, in "Africa", vol. 43, n. 1, 1973.
- Id., *The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa*, in "Africa", vol. 55, n. 2, 1985.
- F. Fuglestad, *A Reconsideration of Hausa History before the Jihad*, in "Journal of African History", vol. 19, n. 3, 1978.
- J. Geneviève, *Les kountas et leurs activités commerciales*, in "Bulletin de l'IFAN", Dakar, 1950.
- R. Horton, *African Conversion*, in "Africa", vol. 41, n. 2, 1971.
- Id., *On the Rationality of Conversion*. Part I, in "Africa", vol. 45, n. 3, 1975a.
- Id., *On the Rationality of Conversion*, Part II, in "Africa", vol. 45, n. 4, 1975b.
- M. Johnson, *The Economic Foundation of an Islamic Theocracy. The Case of Masina*, in "Journal of African History", vol. 17, n. 4, 1976, pp. 481-493.
- M. Kâti, *Tarikh el-Fettach* (éd. & tr. par O. Houdas, M. Delafosse), Paris, Maisonneuve, 1981.
- N. Levzion, *Muslims and Chiefs in West Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Id., *Ancient Ghana and Mali*, New York-London, African Publishing Company, 1973.
- I. M. Lewis (eds.), *Islam in Tropical Africa*, IAL-Hutchinson University Library for Africa, 1980 (1969).
- G. Nicolas, *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une Société haussa*, Paris, Institut d'ethnologie, 1975.
- O. E. Sidi Amar, *Ahmed Al-Bekkaye, une grande figure de l'Histoire de la région de Tombouctou à l'orée de la Conquête Coloniale*, in "Sankore", n. 2, 1985a, pp. 24-38.
- Id., *Ahmad Al-Bakkay, une grande figure de l'Histoire de la région de Tombouctou à l'orée de la Conquête Coloniale (suite et fin)*, in "Sankore", n. 2, 1985b, pp. 1-15.
- Id., *Uthman ag Muhammad Inghalan al-Ansari al-Tahruri*, in "Sankore", n. 4, 1993, pp. 19-28.
- Y. Shimada, *Dynamique politique des Etats traditionnels sous l'Indirect Rule. Du pouvoir à l'autorité: étude de cas du Lamidat de Rey-Bouba*, in "Senri Ethnological Studies", n. 15, National Museum of Ethnology (Osaka), 1984, pp. 289-359.
- Id., *Cité cosmopolite du Soudan central: Rey Bouba, capitale d'un lamidat du Nord Cameroun*, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985.
- Id., *Formation de la civilisation "complexe". Islam et vêtements en Afrique sub-saharienne: étude de cas de l'Adamawa*, in "Senri Ethnological Studies", n. 31, National Museum of Ethnology (Osaka), 1992, pp. 373-422.
- Id., *Jihad as Dialectical Movement and Formation of Islamic Identity among the Fulbe*, in "Senri Ethnological Studies", n. 35, National Museum of Ethnology (Osaka), 1993, pp. 87-117.
- Id., *La Formation de l'Emirat de l'Adamawa par un marabout marginal*, in "African Urban Studies", n. 3, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 1993, pp. 121-175.
- Id., *Djenné morte. Le delta intérieur du Niger et les problèmes de sécheresse*, Spécial Publication n. 28, Research Center for Regional Geography, Hiroshima University, 1997.
- C. C. Stewart, *Southern Saharan Scholarship and the Bilad al-Sudan*, in "Journal of African History", vol. 17, n. 1, 1976.
- J. S. Trimmingham, *Islam in West Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
- Id., *A History of Islam in West Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- Id., *The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones in I. M. Lewis (ed.), Islam in Tropical Africa*, IAL-Hutchinson University Library for Africa, 1980 (1969).



Islâm e scuole coraniche fra “tradizioni” e cambiamenti: considerazioni a partire da un caso di studio nel Mali ¹

Premessa

Le scuole coraniche di tipo tradizionale (in arabo, *kuttâb* o *maktâb*), ricoprono da sempre un ruolo fondamentale presso le società islamizzate². L'insegnamento è in esse incentrato sulla recitazione mnemonica del Corano, per la tradizione musulmana *Verbo di Dio fatto Libro*, rivelato oralmente dall'Arcangelo Gabriele a Mohammad e successivamente raccolto e trasmesso dai compagni di questi, senza interruzione, fino ai giorni nostri³.

Nel tempo, differenze concernenti la grafia di alcune parole e la pronuncia di certe lettere hanno portato a sette maniere possibili e riconosciute di recitare il Corano, ciascuna delle quali ha successivamente preso il nome di colui che l'aveva trasmessa. A queste sette letture se ne aggiunsero in seguito delle altre, che però non furono mai riconosciute come autentiche (nel senso che furono giudicate non conformi alla tradizione).

L'origine delle scuole coraniche risale probabilmente alla circolazione di sapienti lettori di Corano i quali, attraverso le vie di comunicazione commerciale, cominciarono fin dai primi secoli dell'Egira⁴ a trasmettere in tutto il mondo islamizzato le diverse recitazioni; a cui si aggiunsero in seguito, con il passare del tempo, anche la scrittura e il commento del testo coranico stesso⁵.

L'insegnamento del Corano è, dunque, fin dall'origine, la marca distintiva dell'islâm e la base solida su cui si depositano le conoscenze ulteriori. Tuttavia, le scuole coraniche sono oggi in crisi; questo, nonostante l'essere strettamente legate al proprio territorio abbia conferito loro, nel tempo,

una capacità di resistenza e di indipendenza tale da renderle di fatto refrattarie a qualsiasi forma di modernizzazione o di cambiamento.

Benché la fisionomia delle scuole coraniche tradizionali sia simile un po' dappertutto, le funzioni, gli obiettivi e i modi stessi attraverso cui essi vengono espletati e perseguiti hanno fin dalle origini subito variazioni considerevoli a seconda dei contesti e delle differenti circostanze storiche, geografiche, economiche, politiche, culturali e sociali. Pertanto, notevoli sono le differenze prodottesi e sviluppatesi nel tempo, ad esempio, tra le istituzioni dell'Africa sub-sahariana e quelle del Maghreb, della penisola arabica e dell'Indonesia; ciò suggerisce, comprensibilmente, di evitare qualsiasi tipo di generalizzazione.

L'islâm, infatti, non è uguale dappertutto, ma piuttosto, come ben spiegava Jacques Jomier, esso è come un'acqua che prende il colore del terreno su cui scorre⁶. Non c'è un'autorità suprema nell'islâm e nemmeno esiste un magistero che sia garante di una qualche “ortodossia”. Benché esista un nucleo di fede comune a tutti i musulmani, in seno all'islâm esistono differenze sensibili sul piano dottrinale: l'*umma* islamica, ovvero la comunità musulmana tutta, ha conosciuto nel tempo una molteplicità di “scuole”, “suddivisioni” e “sette”⁷; quanto fa sì che molti studiosi parlino già da qualche tempo di islâm al plurale, o di pluralismi dell'islâm⁸.

In questo mio contributo parlerò dunque specificamente dell'islâm e delle scuole coraniche tradizionali dell'Africa occidentale sub-sahariana, e più precisamente di quelle della cittadina di Djenné, in Mali, cercando di metterne in evidenza



problemi e contraddizioni, soprattutto alla luce della decisione di inserire questa, nel 1988, sulla Lista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità dell'UNESCO; evento che ne ha implicitamente decretato la nascita come "opera d'arte", immettendola di fatto sul mercato internazionale del turismo culturale⁹.

1. Sulle tracce di Djenné

Djenné è una cittadina di circa 14.000 abitanti¹⁰, situata a poco meno di 650 chilometri a nord della capitale Bamako e posta nel delta interno formato dai fiumi Niger e Bani (Fig. 1).

Malgrado le esigenze dell'amministrazione coloniale francese l'abbiano in passato fortemente penalizzata a beneficio della città di Mopti, poco più a nord, e malgrado le diverse congiunture degli ultimi decenni legate alla siccità abbiano causato una forte migrazione della sua popolazione¹¹, Djenné rappresenta tuttora, benché in maniera molto più limitata, un crocevia importante per i commerci nella regione saheliana dell'Africa

occidentale. Questo l'ha portata fin dalla sua fondazione a caratterizzarsi per una composizione demografica estremamente eterogenea¹².

La struttura urbana di Djenné è piuttosto semplice. Come la maggior parte delle città musulmane, essa segue il principio della "ripartizione topografica dei mestieri"¹³, secondo uno schema che la raccoglie tutta attorno alla piazza del gran mercato del lunedì, ove sorge la monumentale moschea¹⁴ (Fig. 2).

Oggi, Djenné è celebre soprattutto dal punto di vista turistico sia per la sua moschea che per le sue abitazioni in terra, costruite entrambe secondo uno stile architettonico molto caratteristico, detto *sudanese*,¹⁵ che insieme all'antico sito archeologico della città le sono appunto valse l'iscrizione sulla Lista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità¹⁶.

Vi è però un altro lato di Djenné, meno conosciuto, che la rende da sempre altrettanto celebre: l'essere uno dei più importanti luoghi di riferimento di tutta l'Africa sub-sahariana per lo studio del Corano. Questa sua vocazione, benché tra notevoli contraddizioni e difficoltà, la pone oggi come esempio comunque significativo della rispo-

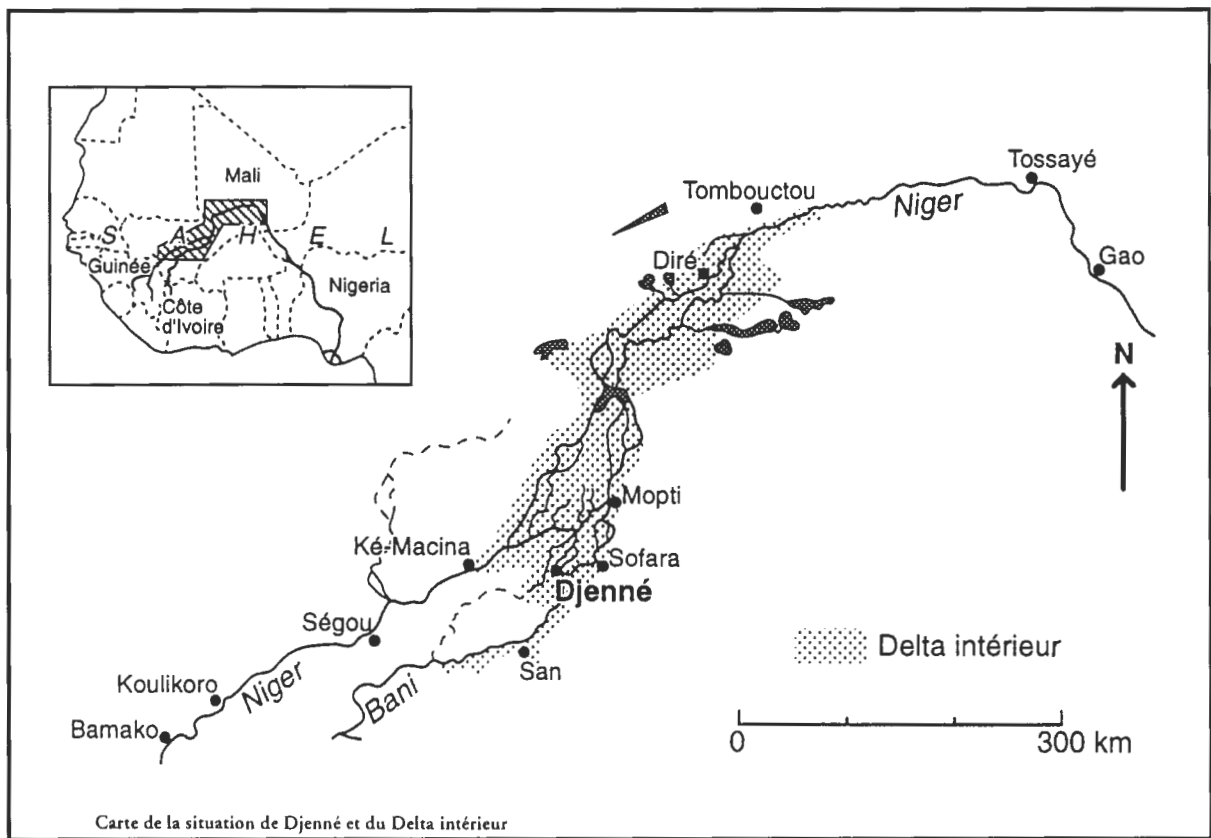


Fig. 1. A. Makaske, *Carte de la situation de Djenné et du Delta intérieur*, in R.M.A. Bedaux, J.D. van der Waals, *Djenné: une ville millénaire au Mali*, Leiden, Rijksmuseum voor Volkenkunde, 1994, p. 35.

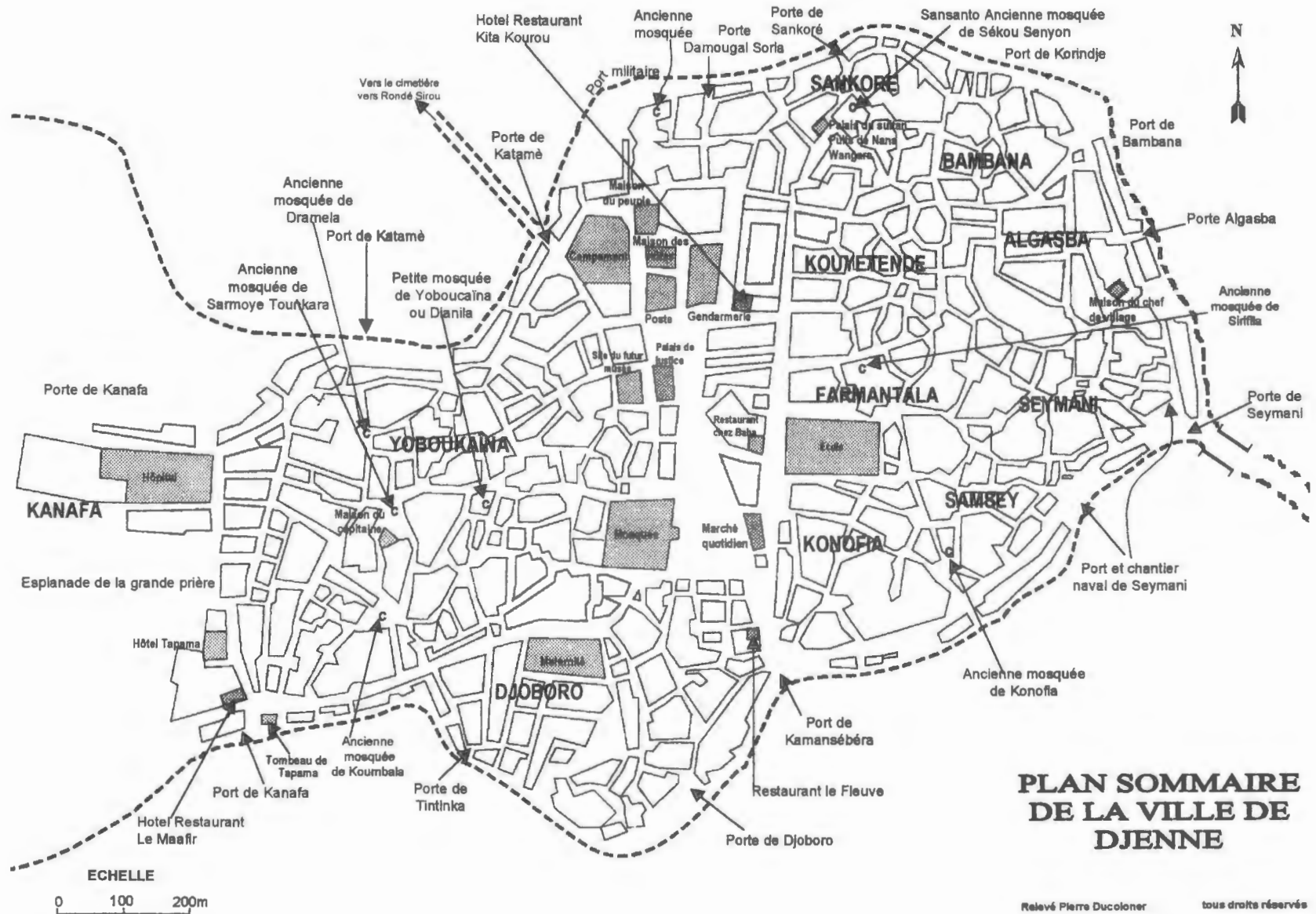


Fig. 2. Mappa di Djenné ricevuta dall'Associazione *Djenné Patrimoine*

sta di certe zone rurali del Mali alle politiche culturali e di lotta all'analfabetismo che il Paese cerca, spesso invano, di intraprendere da anni¹⁷.

2. Breve spaccato del mondo delle scuole coraniche tradizionali di Djenné¹⁸

In Mali, l'islâm si è perfettamente adattato ai substrati "culturali" delle società "tradizionali" preesistenti, valorizzandone quei principi di organizzazione e di funzionamento che subordinano il singolo alla collettività. In tali contesti, sebbene la figura materna occupi un posto rilevante, è il padre a ricoprire il ruolo principale, nel senso di offrire quell'orientamento educativo generale che il bambino ritroverà poi successivamente, se frequenterà la scuola coranica, nel proprio *marabout*¹⁹. A questi, infatti, spetta la formazione intellettuale e morale degli allievi²⁰. Un'autorità quasi illimitata, la sua, che lo legittima ad esercitare nei loro confronti anche forme più o meno pronunciate di "violenza" fisica o morale²¹.

Nel 1998 ho censito e preso in esame a Djenné 113 scuole coraniche di tipo tradizionale²². Nella maggior parte dei casi esse consistono nei vestiboli delle abitazioni degli stessi maestri, "autoctoni" o itineranti che siano²³ (Fig. 3).

Tali scuole offrono diversi tipi di insegnamento, articolati sostanzialmente su tre livelli: al primo è prevista la copiatura, l'apprendimento mnemonico e la recitazione del Corano, affrontati da ciascun allievo (a cominciare talvolta anche dall'età di quattro-cinque anni fino a quaranta e più) su una propria tavoletta di legno; al secondo livello è previsto l'insegnamento di tutte le discipline che derivano dal testo coranico²⁴; al terzo, la spiegazione del testo coranico stesso. Il tutto viene generalmente veicolato nelle rispettive lingue di origine dei maestri²⁵.

Sono però davvero pochi gli allievi che giungono a terminare il percorso completo di studi, poiché la necessità di lavorare per sé stessi, per le proprie famiglie e anche per il proprio maestro, sottrae loro moltissimo tempo. Comprensibilmente, sono le ragazze ad essere le più penalizzate. Esse studiano normalmente fino all'età di dodici-quindici anni, quel tanto che basta per apprendere qualche sura coranica che consenta loro almeno di pregare. Si consideri, poi, che solo gli allievi di Djenné possono permettersi generalmente di frequentare al tempo stesso anche la scuola statale, a tutt'oggi detta "scuola francese", poiché coloro che provengono dai villaggi limitrofi, figli di contadini o di allevatori, una volta terminata la

lezione rientrano presso le proprie famiglie per lavorare.

La precarietà della condizione degli allievi delle scuole coraniche è dunque particolarmente evidente soprattutto presso coloro che vengono affidati al maestro dalle stesse famiglie d'origine, persuase che abbandonare un proprio figlio "nelle mani di Dio" significhi farlo almeno diventare un "buon musulmano"²⁶. La condizione di povertà dei maestri, inoltre, fa sì che parallelamente alla pratica della questua (Fig. 4), soprattutto gli allievi più piccoli vengano anche prestati come mano d'opera a buon mercato.

Tuttavia, a questo proposito, è interessante rilevare come la percezione degli stessi circa il proprio maestro sia sempre molto positiva. Se ci sono quelli che gli rimproverano i maltrattamenti subiti, molti di più sono coloro che guardano a lui come a un modello, ad un tipo ideale a cui tendere. A turbarli, infatti, non è tanto che il maestro talvolta li picchi, li punisca o li obblighi a portare cibo o soldi per la scuola, quanto piuttosto il dover accettare la rottura del rapporto con le proprie famiglie, dalle quali sono in tanti a non ricevere più notizie da tempo. È proprio qui che s'inserisce il grave problema della mendicizia, alimentato da quegli allievi che abbandonano autonomamente la scuola coranica e che, trasferitisi nella capitale, finiscono inevitabilmente con l'esporsi al rischio di venir coinvolti nel giro della delinquenza²⁷.

Da ciò si può comprendere come non siano affatto pochi gli allievi delle scuole coraniche che si percepiscono come "perdenti" nei confronti dei coetanei che frequentano la scuola "francese", moderna e laica; particolarmente, questo, in riferimento ai valori appresi, ch'essi faticano molto a ritrovare all'esterno una volta lasciata la scuola coranica.

Per quanto concerne i maestri, la situazione socio-economica di Djenné orienta sempre più la loro funzione verso una forma di salariato basato su compensi corrisposti principalmente dagli stessi allievi, nonché sul lavoro dei campi e sull'allevamento di animali.

Questa situazione determina una certa stanzialità, che si riflette inevitabilmente anche sul livello delle loro competenze. Comunque sia, e non solo per far fronte a questo stato d'indigenza sempre più generalizzato, sono in molti coloro che parallelamente all'insegnamento svolgono attività retribuite non sempre conformi alla tradizione musulmana, come per esempio fare divinazioni o fabbricare amuleti e talismani apotropici o taumaturgici²⁸.

Da rilevare come a fronte di questo stato di



Fig. 3. Interni della scuola coranica "Modi Baba Afo": il maestro (Bareima Sidibé, detto Manfolo) sta assegnando all'allievo (in piedi) la pericope di Corano da studiare. Al fianco del maestro si noti uno dei suoi giovani allievi-assistenti (1998)





Fig. 4. La questua nel giorno del gran mercato del lunedì (1998)

cose sono sempre più numerosi, oggi, i maestri che cominciano a nutrire essi stessi una certa disillusione nei confronti della propria attività, vissuta come sempre più asfittica e desueta.

3. Le scuole coraniche tradizionali e la "patrimonializzazione" culturale dell'UNESCO

Il quadro appare ancora più drammatico se si constata che le scuole coraniche sono oggi, a Djenné, in un forte stato di abbandono morale e materiale da parte della stessa comunità di appartenenza; la quale, tolto qualche raro caso, non se ne fa più carico come un tempo. Inoltre, tutte le scuole coraniche tradizionali del Paese sono poste giuridicamente sotto la responsabilità dell'ex-Ministero degli Interni²⁹, e in quanto formalmente assimilate alle scuole di catechismo³⁰, non possono nemmeno usufruire di aiuti e sovvenzioni da parte dello Stato, costituzionalmente laico³¹.

Questo stato di cose pone evidentemente tutta una serie di problemi di ordine diverso. In primo luogo, problemi di ordine didattico, i quali richiedono che venga presa in seria considerazione l'esigenza, oggi piuttosto generalizzata soprattutto nella capitale, di formare e aggiornare i *marabouts*, inserendo il loro insegnamento all'interno di una progettualità più aperta alle esigenze attuali, integrata anche al tessuto educativo formale. In secondo luogo, problemi di ordine pedagogico (in senso forte), i quali necessitano che vengano rivisti e ridefiniti completamente i contenuti di un'educazione sempre più inadeguata alla realtà sociale moderna. In terzo ed ultimo luogo, problemi di ordine sociale ed economico, i quali attendono che venga ancora valutato seriamente l'impatto che una siffatta educazione può avere sulle nuove generazioni, innanzitutto da un punto di vista igienico-sanitario; in un contesto ove il senso dell'umiltà, dell'obbedienza, della gerarchia e dell'abbandono a Dio sono ancora trasmessi attraverso l'utilizzo di strumenti quali la questua e, anche se più raramente, attraverso maltrattamenti fisici e morali. Infatti, se per molti *marabouts* questo è l'unico modo per insegnare ai ragazzi, insieme alla religione, anche a sopravvivere, per un sempre più crescente numero di persone, e non solo a Djenné, ciò va invece solo a favorire l'aumento dei mendicanti e dei delinquenti di strada.

Nonostante questo, non si può però prescindere dagli aspetti comunque positivi dell'istituzione coranica. In Mali, infatti, le scuole coraniche hanno contribuito non solo all'espansione dell'islâm (persino durante il periodo coloniale)^{31 bis}, ma an-

che alla formazione di migliaia di intellettuali, di quadri e di persone che hanno poi avuto ruoli e poteri decisionali importanti nelle questioni politiche e sociali del Paese. Inoltre, l'insegnamento impartito è basato su mnemotecniche individuali che possono costituire una buona base per l'insegnamento formale, in quanto offrono a ciascun allievo la possibilità di progredire secondo le proprie capacità e i propri tempi di apprendimento.

Per quanto riguarda i *marabouts*, poi, nonostante nel corso delle mie ricerche io abbia rilevato da più parti, nei loro confronti, sentimenti di diffidenza e persino di timore, essi restano pur sempre interpreti di una parte importante dei valori della società maliana.

Alla luce di quanto detto finora, ciò che si evidenzia maggiormente è una situazione per cui, a Djenné, cittadina che figura nella più prestigiosa "vetrina" internazionale di beni culturali, soltanto un numero molto limitato di persone usufruisce dell'indotto determinato dalle collaborazioni con organizzazioni governative e non governative, sia maliane che straniere. L'impressione è che soprattutto di recente si stia affermando la tendenza a voler mantenere Djenné così com'è; soprattutto, questo, in rapporto alle esigenze delle componenti sociali maggiormente attente a valori di tipo religioso, cioè ai maestri e agli allievi delle scuole coraniche.

Può sembrare contraddittorio, ma vanno in questa direzione, ad esempio, tutti quei tentativi, sempre più frequenti, di proporre all'esterno un'immagine patinata e *naïve* dell'islâm locale, i quali, nella migliore delle ipotesi, porteranno le scuole coraniche a diventare una sorta di grottesco museo vivente ad uso e consumo dei turisti e di chi con questi si arricchisce³².

Già da qualche tempo Djenné è soltanto un'immagine sbiadita di quella che costituì, insieme a Tombouctou, il famoso centro di studi islamici di un tempo. Bastino qui solo alcuni esempi: molti, anche tra gli allievi più anziani, non hanno alcuna idea delle differenti tradizioni esistenti in seno all'islâm: per essi, la propria religione è un tutt'uno che si articola attorno alla sola figura del maestro, indipendentemente dalla sua provenienza o eventuale appartenenza a un determinato ordine mistico³³. Si consideri, poi, che non sono molti, oggi, i *marabouts* in grado di scrivere e leggere correttamente in arabo (al di là del testo coranico, evidentemente). Inoltre, dai paesi arabi giungono quasi esclusivamente esemplari di Corano e di opere apologetiche, e nemmeno l'ISESCO o l'ALECSO³⁴ avviano più da tempo programmi d'aiuto o di rilancio delle scuole coraniche. Per



quanto concerne la vita politica della città, l'*imam*³⁵ non viene più eletto dalla comunità religiosa ma viene scelto in seguito ad un accordo politico tra il Capo villaggio³⁶ e il Comandante di *Cercle*³⁷; il Comitato di villaggio, che un tempo dirimeva questioni legate alla religione, è oramai un organismo fantasma; le associazioni islamiche locali sono impantanate in continue *querelles* e persino la *zakât*, l'elemosina legale prescritta dal Corano, non viene oggi più praticata.

Ora, tutto questo può apparire incomprensibile se lo si rapporta al ruolo che l'*islâm* ha nel Paese. Il Mali, infatti, come si è detto, è costituzionalmente laico, ma il 90% della sua popolazione è di religione musulmana. Esso figura con più siti sulla Lista dell'UNESCO³⁸, usufruendo di aiuti da parte della cooperazione laica e cristiana occidentale, ma nel contempo ne riceve anche dalle organizzazioni islamiche e dai paesi arabi; è, infine, membro della Conferenza Islamica. Dal punto di vista giuridico, poi, i pellegrinaggi alla Mecca sono gestiti dal Ministero dell'Amministrazione Territoriale e lo stesso diritto maliano porta in diversi ambiti il sigillo della religione islamica³⁹.

In un contesto come il Mali, dunque, in cui soprattutto oggi ogni discorso pare articolarsi unicamente intorno all'*islâm*, è allora la decisione stessa di inserire Djenné sulla Lista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità che andrebbe completamente rivista; infatti, resta ancora da valutare con attenzione cosa debba o meno essere "protetto", in quanto l'assenza di una reale concertazione con gli abitanti ha portato negli ultimi anni al verificarsi di problemi molto delicati, soprattutto in merito a scelte di restaurazione e di conservazione della città, il più sovente imposte dall'Amministrazione centrale di comune accordo con le sole agenzie di cooperazione straniere interessate⁴⁰. Iniziative, queste, attuate in un contesto dagli equilibri molto delicati, animato da una comunità (musulmana), che in questi ultimi due anni è stata oggetto di un importante cambiamento di statuto giuridico che l'ha di fatto espropriata di alcune parti significative della città (vie, piazze, ecc.) a beneficio dello Stato. Più precisamente, ciò, dal giugno 1999, data in cui a Djenné si sono tenute le prime elezioni municipali nella storia del Paese⁴¹.

4. Nazionalizzazione del sacro e recupero (o invenzione?) delle tradizioni

Le contraddizioni emerse finora non sono riconducibili soltanto alla precaria situazione socio-

economica in cui si trova attualmente il Mali. A mio avviso, esse consentono piuttosto di intravedere, dietro il simulacro di una società laica, un vero e proprio tentativo di nazionalizzazione e quindi di appropriazione della religione (e del sapere religioso)^{41 bis} da parte dello Stato; il quale, attraverso surrettizie ma potenti infiltrazioni di profano nel sacro, intende diluire quest'ultimo per proporlo in versione "politicalmente corretta" sul mercato internazionale del turismo culturale⁴². Processo, questo, che figura tra le cause dei riformismi e dei nazionalismi, sia arabizzanti che anti-arabi, che si sono venuti costituendo in Mali in questi ultimi anni⁴³.

Lette in quest'ottica, assumono allora altro significato le continue iniziative culturali che il Mali va via via organizzando con il proposito di valorizzare, quando non addirittura inventare, copiose quantità di tradizioni "perdute". Fenomeno, questo, particolarmente evidente anche a Djenné, che da qualche tempo assiste a tutto un fiorire di "carovane della poesia", di "concorsi di *coiffure*", di "festivals di culture" più o meno autoctone, di "settimane della gioventù", di feste di "iniziazione alla caccia" e di capodanni del calendario occidentale⁴⁴. Elementi che al di là del loro indubitabile impatto positivo a livello turistico, sul piano della percezione dei musulmani più conformi alla tradizione coranica vengono al contrario vissuti in maniera decisamente problematica.

Questo stato di cose porta inevitabilmente il Governo maliano ad elaborare talvolta programmi d'azione e di sviluppo fortemente ambigui e contraddittori, i quali non fanno che continuare a porre il Paese in ripetuti stati d'*impasse* che impediscono, tra le altre, anche l'attuazione di un'efficace politica educativa⁴⁵.

Allo scopo di riformare l'insegnamento coranico, il Mali ha infatti incoraggiato da alcuni anni una serie di iniziative, quasi esclusivamente promosse da privati, volte a facilitare la nascita di istituti di formazione alternativi. In questo senso, ad esempio, si legga la rinascita delle *mederse*^{45 bis}, delle scuole franco-arabe e delle scuole coraniche dette "migliorate", le quali offrono molte delle discipline della scuola statale (compresa la lingua francese), attraverso l'insegnamento della lingua araba^{45 tris}. Nonostante gli importanti risultati ottenuti nella capitale, la contraddittorietà di queste istituzioni si è però palesata nel tempo, soprattutto nelle zone rurali, e questo per almeno due ragioni intimamente legate tra loro: per la difficoltà ad ottenere il riconoscimento formale (e quindi il finanziamento da parte dello Stato, essendo esse a statuto privato); e per il loro aumento disordinato

e incontrollato sul territorio. Ciò ha fatto sì che accanto ad istituzioni incapaci di proporsi efficacemente sul "mercato" dell'offerta formativa (a causa sia degli elevati costi di gestione che dell'impossibilità di assicurare un percorso di studi integrato al sistema formale), ve ne siano al contrario di numerose e floride i cui programmi e le cui politiche educative sono sempre più fortemente caratterizzate dall'orientamento politico-religioso del tale o talaltro privato o paese arabo che ne finanzia il progetto⁴⁶.

Ecco allora come quella che doveva costituire una risposta autorevole da parte dello Stato all'opzione della scuola coranica tradizionale, ha portato oggi ad una situazione di eterogeneità dei fini, ove la scuola coranica tradizionale ha acquistato un'incisività ancora maggiore: sul piano delle popolazioni rurali, che non si fidano di un'educazione pseudo-statale e ideologizzata travestita da coranica, e su quello degli allievi adulti più eruditi, i quali dopo aver trascorso molti anni di studio, magari anche all'estero, scelgono di vivere il resto della propria vita al seguito di un *marabout*, per diventarne anch'essi a tempo debito.

5. Conclusioni. Ridefinizione del ruolo dell'islâm e decentralizzazione

Benché abbia raggiunto l'Indipendenza nel 1960, è solo a partire dal 1992 che il Mali gode di un regime di governo democratico. Perciò è comprensibile che la piena realizzazione giuridica, politica, economica e sociale sia ancora un obiettivo da raggiungere pienamente. Inoltre, il Paese si estende su un territorio vastissimo che abbraccia popolazioni molto diverse tra loro, le cui rivendicazioni hanno per lungo tempo creato gravi problemi, alcuni soltanto da poco risolti⁴⁷. In questo senso, al Mali va certamente riconosciuta la forte volontà di assicurare, fin dall'inizio, la pace sociale sul suo territorio, disegnando uno scenario giuridico in cui fosse innanzitutto garantita la libertà di culto e la libera diffusione di tutte le religioni⁴⁸. Tuttavia, non si comprende come in questo scenario soltanto le scuole coraniche tradizionali paiano non avere avuto a tutt'oggi pieno diritto di cittadinanza. Infatti, come già detto in precedenza, esse sono considerate alla stregua delle scuole di catechismo e pertanto non possono usufruire di aiuti e sovvenzioni da parte dello Stato, nonostante l'elevato numero di allievi che ad esse soltanto si rivolgono⁴⁹.

Quanto detto, lascia dunque emergere piuttosto nettamente le difficoltà di un'Amministrazione

ne ancora troppo appesantita dagli strascichi del passato; un'Amministrazione in parte ancora dipendente dalla legislazione coloniale francese (come nel caso della regolamentazione delle scuole coraniche tradizionali), e che non di rado si espone alla tentazione di quello stesso centralismo, dirigismo e identitarismo che ha caratterizzato i passati totalitarismi che si sono succeduti nel Paese. Ancora oggi, infatti, in Mali, dai sindacati dei lavoratori alle associazioni islamiche, tutto è creato e gestito dal potere pubblico centrale, e la partecipazione degli stranieri alle iniziative associative e culturali è mal vista, scoraggiata e spesso esplicitamente impedita⁵⁰.

Tuttavia, in conclusione, occorre rilevare come a fronte di questa situazione sia oggi molto forte il desiderio da parte delle componenti più dinamiche del Paese di tendere verso un regime di governo decentralizzato. A giudicare dai primi segnali, questa opzione dovrebbe permettere una reale concertazione tra popolazione e Amministrazione, andando ad avere possibili importanti ripercussioni anche a livello di una più attiva e responsabile partecipazione di tutti alle iniziative di protezione e di messa in valore del proprio patrimonio culturale.

Probabilmente, attraverso questa via, anche il contenuto stesso dell'educazione sarà completamente rimesso in discussione; come ridiscusso, forse, sarà anche il futuro ruolo dell'islâm nella politica interna ed estera del Paese.

Note

¹ Il presente contributo costituisce la rielaborazione di un documento presentato a Ginevra nel 2001 intitolato: *Ecoles coraniques au sud du Sahara face à la "patrimonialisation" de l'UNESCO: problème ou ressource? L'exemple de Djenné (Mali)* in "Actes du VIIIème Congrès de l'Association pour la Recherche Interculturelle (ARIC)", Université de Genève, 24-28 septembre 2001 (9 pp. + 5): <http://www.unige.ch/fapse/SSE/groups/aric>. Cfr. anche: R.-C. GATTI, *Problèmes de 'patrimonialisation' dans le contexte islamique sub-saharien. Perceptions et réceptions de 'Djenné-Patrimoine Mondial de l'Humanité'*, Mémoire de DEA en Anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS, 2001.

² Cfr. C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, B. LEWIS, C. PELLAT, *Encyclopédie de l'Islam*, Tome V, 1979, Leyde-Paris, E.J. Brill-G.-P. Maisonneuve & Larose S.A., 1979, pp. 572/1-575/1. Cfr. anche: J. JOMIER, *Coup d'œil sur les institutions d'enseignement suivi d'une étude sur la pédagogie à l'Ecole Coranique*, in "Revue IBLA", Tunis, Institut des Belles Lettres Arabes, tome XII, 1949, pp. 319-346; A. S. TRITTON, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London, Luzac & co. Ltd., 1957; M. GABORIEAU, N. GRANDIN (éd.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Editions Arguments, 1997.

³ A questo proposito, credo giovi ricordare come benché i termini "musulmano" e "islâm" vengano comunemente tradot-



ti con espressioni che evocano sottomissione, rassegnazione e persino arrendevolezza, nel contesto coranico essi hanno in realtà tutt'altro significato. Come osserva Mohammed Arkoun, nell'islâm il credente non è rassegnato davanti a Dio; egli ha, al contrario, uno slancio d'amore verso di lui, a cui affida tutta la propria persona, che si realizza in un movimento di adesione a ciò che questi gli propone. Un movimento di elevazione, dunque, che si realizza all'interno di una relazione di obbedienza amorosa e riconoscente. Tale obbedienza, esemplificata e simbolizzata dal gesto di Abramo che accetta di sacrificare il proprio figlio in risposta alla domanda di Dio, costituisce in definitiva quell'atteggiamento religioso ideale che sta alla base di tutti e tre i monoteismi, e che fa di Abramo il padre di tutti i credenti, cfr. M. ARKOUN, *L'Islam. Approche critique*, Paris, J. Grancher, 1992 (1ed. 1989), pp. 34-36.

⁴ L'Egira, dall'arabo *hidjra*, è l'Era musulmana. Essa vede il suo inizio nell'estate del 622, momento in cui i fedeli di Mohammed lasciano La Mecca alla volta di Yathrib, che assumerà da quel momento il nome di Medina, dall'arabo *Madīnat al-Nabī*, "la città del Profeta".

⁵ Per "commento", in arabo *tafsir*, s'intende qui l'esegesi non nel senso dell'interpretazione e dell'ermeneutica (*ta'wīl*), bensì della semplice spiegazione del senso letterale del testo coranico.

⁶ J. JOMIER, *Per conoscere l'Islam* (tr. it.), Roma, Borla (I ed. 1988), 1996, v. p. 38.

⁷ Sul significato di "setta" come sinonimo di "scisma", "gruppo" o "famiglia spirituale" si veda: L. GARDET, *Gli uomini dell'Islam* (tr. it.), Milano, Jaca Book (I ed. 1977), 1981, v. pp. 173ss.

⁸ Cfr. GARDET, *op. cit.*, 1981 (in particolare si rinvia alla terza parte, intitolata: "Uno o più Islam?"); H. LAOUST, *Pluralismes dans l'Islam*, Paris, Geuthner, 1983; M. ARKOUN, *L'Islam et les islams*, in "Hérodote" (H. LAOUST éd.), "Géopolitique des islams: les islams périphériques", n. 35, 1984, pp. 19-34; S. MERVIN, *Histoire de l'Islam. Doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, 2000, v. p. 7 (in particolare si veda la tavola a p. 100). Cfr. anche: B. BOITVEAU, J. CESARI, *Géopolitique des islams*, Paris, Economica, 1997; D. HERVIEU-LÉGER, *Quelques paradoxes de la modernité religieuse*, "Futuribles", janvier 2001, n. 260, pp. 99-110; O. ROY, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002; K. FOUAD ALLAM, *L'Islam globale*, Milano, Rizzoli, 2002.

⁹ Cfr. il sito ufficiale dell'UNESCO: <http://www.unesco.org/whc/>. Per il documento che sta alla base della Lista si rinvia a: *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, UNESCO, Paris, 16 novembre 1972. Per una ricostruzione storica degli eventi internazionali che hanno portato alla Convenzione si rinvia a: S. TRICHEN, *On the construction of outstanding universal value. UNESCO's World Heritage Convention (Convention concerning the protection of the World Cultural and Natural Heritage, 1972) and the identification and assessment of cultural places for inclusion in the World Heritage List*, Thesis, Canberra, Australian National University, 1995. Per un'analisi delle problematiche legate alla messa in opera della Convenzione si rinvia a (disponibile anche sul sito dell'UNESCO): L. PRESSOUYRE, *La Convention du Patrimoine mondial, vingt ans après*, Paris, UNESCO, 1993. Per un aggiornamento circa le ultime acquisizioni sulla Lista o sulle notizie in genere riguardanti i diversi siti culturali si rinvia a: *Rivista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità* (<http://www.worldheritageview.org/>).

¹⁰ Il dato si riferisce al censimento nazionale effettuato in Mali nel 1998.

¹¹ Per un approfondimento di questi temi si rinvia a: E.J.A. HARTS-BROEKHUIS, G.J. TEMPELMAN, O. VERKOREN, *Investigation socio-économique de la ville de Djenné et ses environs. Rapport I*, Utrecht, Université d'Utrecht, 1980; Y. SHIMADA, *Djenné morte. Le delta intérieur du Niger et les problèmes de sécheresse*, Special Publi-

cation n. 28, Research Center for Regional Geography, Hiroshima University, March 1997.

¹² Secondo gli archeologi americani McIntosh, la fondazione di Djenné sarebbe avvenuta presumibilmente verso il 250 a.C. Per un approfondimento circa le origini storiche si rinvia a: R. J. MCINTOSH, K. S. MCINTOSH, *Les secrets de l'ancienne Djenné*, in "Topic", n. 144, 1982, pp. 20-31; Id., *Une civilisation urbaine pré-islamique au Sud du Sahara*, in "Afrique histoire", n. 7, 1983, pp. 27-31. Per notizie circa le origini mitiche si rinvia a: FA, 1D38-7, *Notice historique sur la ville de Djenné*, 1930 [dattiloscritto di C. MONTEIL], Archive National de Koulouba (Bamako); FA, 1D38-2, *Résumé historique de Djenné*, 1909 [manoscritto], Archive National de Koulouba (Bamako).

¹³ L. MASSIGNON, *Les corps de métiers et la cité islamique* (1920), in *Opera Minora*, Tome I, Beirut, Dar Al-Maaref, 1963, pp. 369-384, v. in particolare p. 371. A questo proposito si vedano anche: S. ABDULAK, P. PINON, *Maisons en pays islamiques. Modèles d'architecture climatique*, in "Architecture d'Aujourd'hui", n. 167, mai-juin 1973, pp. 6-15; J. MSEFER, *Villes islamiques. Cités d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Conseil International de la Langue Française-Institut International d'Architecture Méditerranéenne, 1993; J.-L. TRIAUD, *L'Islam en Afrique de l'Ouest: une histoire urbaine dans la longue durée*, in "Islam et Sociétés au Sud du Sahara", n. 16, 2002, pp. 67-84.

¹⁴ Si tratta anche dell'unica moschea di Djenné, ricostruita agli inizi del '900 su ordine di M. Bleu, allora comandante dell'esercito coloniale francese di stanza nella cittadina.

¹⁵ A tale riguardo si rinvia in particolare a: C. MONTEIL, *Monographie de Djenné. Cercle et ville*, Tulle, J. Mazeyrie, 1903; Id., *Une cité soudanaise. Djenné, métropole du delta central du Niger*, Londres-Paris, Institut International Africain-Éditions Anthropos (I ed. 1932), 1971; B. DIA, *Monographie: Djenné ville historique*, Bamako, SMERT, 1980; R. SNELDER, *The Great Mosque at Djenné. Its impact today as a model*, in "Mimar", n. 12, 1984, pp. 66-74; J.L. BOURGEOIS, C. PELOS, *Spectacular vernacular. The adobe tradition*, New York, Aperture, 1989; P. MAAS, *Djenné, living tradition*, in "Aramco World", vol. 44, n. 6, 1990, pp. 19-30; R.M.A. BEDAUX, J.D. VAN DER WAALS (éd.), *Djenné: une ville millénaire au Mali*, Leiden, Rijksmuseum voor Volkenkunde, 1994; P. MAAS, G. MOMMERSTEEG, *Djenné, il y a cent ans*, Amsterdam, Institut Royal des Tropiques, 1995; K.C. MAC DONALD, *Djenné: A Thousand Year-Old City in Mali*, in "African Archaeological Review", vol. 13, n. 2, June 1996, pp. 147-152; J. BRUNET-JAILLY (éd.), *Djenné, d'hier à demain*, Bamako, Editions Donniya, 1999.

¹⁶ Cfr. *Proposition d'Inscription présentée par la République du Mali. Ville de Djenné*, Division du Patrimoine Culturel - Section Sites et Monuments, Bamako, 26 février 1979; *Proposition d'Inscription sur la Liste du Patrimoine Mondial soumise par le Mali. Ville ancienne de Djenné*, Direction Nationale des Arts et de la Culture, Bamako, 16 novembre 1987.

¹⁷ A questo proposito, è significativo rilevare la grande attenzione che già da molto tempo i paesi arabi in generale rivolgono a questo problema. In tal senso, si veda ad esempio: *Séminaire régional d'experts sur les écoles coraniques et leur rôle dans la généralisation et la rénovation de l'éducation de base*, UNESCO-Commission nationale soudanaise pour l'éducation, la science et la culture. Rapport final, Khartoum, 20-24 janvier 1993. Per un'analisi del fenomeno della "ruralizzazione" come tentativo di adattare il sistema educativo alla realtà socio-economica del Paese si rinvia a: E. GAMBERONI, P. MARAZZINI, *La simbiosi tra scuola e natura nell'educazione maliana*, in "Ambiente Società Territorio - Geografia nelle Scuole", n. 1, 2001, pp. 27-31.

¹⁸ Per quanto concerne la realtà di Djenné si rinvia anche a: G. MOMMERSTEEG, *Learning the Word of God*, in "Aramco World", vol. 42, n. 5, september-october 1991, pp. 3-10. Per quanto riguar-



da il Mali si rinvia a: ISESCO, *Culture et civilisation islamiques. Le Mali*, Rabat, ISESCO, 1988; B. SANANKOUA, L. BRENNER (sous la direction de), *L'enseignement islamique au Mali*, Bamako, Editions Jamana, 1991; A. KAWAS, *L'évolution de l'enseignement moderne arabo-islamique en Afrique francophone. Les medersas de la République du Mali (cas de Bamako 1980-1994). Rôle social, mode de fonctionnement et contenu d'enseignement*, Thèse de doctorat, Université Paris VII-Denis Diderot, 1996. Per quanto riguarda l'Africa occidentale in genere si rinvia a: I. WILKS, *The transmission of Islamic learning in the western Sudan*, in J. GOODY (Ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 162-197; S. CISSÉ, *L'enseignement islamique en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 1992; P. EASTON, M. PEACH, *The practical applications of Koranic learning in West Africa*, Tallahassee, Florida State University, 1997; C. FORTIER, *Mémorisation et audition: l'enseignement coranique chez les maures de Mauritanie*, in "Islam et Sociétés au Sud du Sahara", n. 11, 1997, pp. 85-105; R. Seeseman, "Where East Meets West": *The Development of Qur'anic Education in Darfur*, in "Islam et Sociétés au Sud du Sahara", n. 13, 1999, pp. 41-61; L. BRENNER, *Controlling Knowledge: Religion, Power, and Schooling in a West African Muslim society*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

¹⁹ Forma francesizzata di un termine arabo dall'etimologia incerta. Per alcuni il termine deriverebbe dall'arabo *morabet* o *al-murabit*, dal nome della dinastia arabo-berbera degli Almoravidi (XI-XII sec.); per altri, invece, esso sarebbe una deformazione del termine arabo *marbut*, che significa "uomo votato alla vita ascetica". A Djenné, con il termine *marabout* viene comunemente designato sia colui che è dedito all'insegnamento del Corano, sia colui il quale si serve di tali conoscenze per curare o per fabbricare amuleti e talismani apotropaici.

Tale termine ha evidentemente delle corrispondenze nelle lingue locali. Per esempio, esso diviene *seriñ* presso i Wolof, *ceerno* presso i Toucouleur e i Peul, *moodi* presso i Soninké, *mori* presso i Bambara, *karamoko* presso i Mandé, *amuweew* presso i Diola, etc., cfr. D. FASSIN, *Pouvoir et maladie en Afrique, Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, PUF, 1992, v. in particolare p. 73.

²⁰ A Djenné, gli allievi vengono comunemente chiamati *talibés* (dall'arabo *talib* "studente" o *tâlibur* "colui che domanda la scienza") o *garibous* (dall'arabo *garib* "straniero", "mendicante", "persona che viene da fuori"), a seconda che si tratti di allievi dediti solo allo studio o anche alla questua.

²¹ Sulla problematica autorità-autoritarismo, benché relativamente ad altro contesto, molto interessante è lo studio di A. HAMMOUDI, *Master and Disciple. The Cultural Foundation of Moroccan Authoritarianism*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1997.

²² Cfr. R.-C. GATTI, *Les écoles coraniques de Djenné: problèmes et perspectives*, in "Djenné Patrimoine Informations", n. 9, juillet 2000, pp. 19-36: <http://www.djenne-patrimoine.asso.fr>; Id., *Le scuole coraniche di Djenné. Problemi e prospettive*, in "La Porta d'Oriente", anno I, n. 2, agosto 2000, pp. 88-100 (tr. it. dei passaggi più significativi dell'articolo precedente); Id., *I Cercatori di Dio*, in "Archeologia Africana. Saggi Occasionali", n. 6, 2000, pp. 23-38.

²³ Dal 1998 ad oggi la situazione è rimasta pressoché la stessa.

²⁴ Esse comprendono, tra le altre, discipline quali la grammatica, la storia, il diritto, ecc.

²⁵ Le lingue parlate a Djenné sono molte e tutte relative alle diverse aree geografico-culturali di provenienza (peul, bambara, dogon, songhoi, sonrai, ecc.). Su questo punto si rinvia a: A. BARRY, *Etude du plurilinguisme au Mali: le cas de Djenné*, in J. KAWADA (sous la direction de), *Boucle du Niger. Approches multidisciplinaires*, vol. 2, Tokyo, Institut de Recherche sur les Langues et Cultures d'Asie et d'Afrique, 1990, pp. 183-207.

²⁶ A questo riguardo, diversi *marabouts* di Djenné mi hanno riferito un *hadith* che ho trovato citato a più riprese anche da Louis Massignon, e che lui stesso ricorda così: "Quand l'homme meurt, son œuvre s'interrompt, et ne lui survit qu'en trois choses: l'aumône perpétuelle [...], la science qui profite aux autres, et un fils pieux qui prie pour lui", L. MASSIGNON, *Documents sur plusieurs waqfs musulmans, principalement sur le waqf Tamimi à Hébron et sur le waqf Tlemcénien Abû Madyân à Jérusalem* (1951), in *Opera Minora*, Tome III, Beirut, Dar Al-Maaref, 1963, pp. 181-232, v. in particolare p. 182.

²⁷ Il problema della mendicizia è da molti anni al centro dell'attenzione degli stessi studiosi maliani. In questo senso, si vedano ad esempio, benché datati, i contributi di: D. SIDIBÉ, *Talibés, mendicité, école coranique au Mali*, in "Sunjata", juillet 1979, pp. 14-15; D. B. SANANKOUA, *Les écoles coraniques au Mali. Problèmes actuels*, in "Revue Canadienne des Etudes Africaines", vol. 19, n. 2, 1985, pp. 359-369.

²⁸ Su questo punto si rinvia a: G. MOMMERSTEEG, "He has smitten her to the heart with love". *The Fabrication of an Islamic Love-amulet in West Africa*, in "Anthropos", 83, 1988, pp. 501-510; Id., *Allah's Words as Amulet*, in "Etnofoor", III, 1, 1990, pp. 63-76; Id., *Le domaine du marabout. Maîtres coraniques et spécialistes magico-religieux à Djenné (Mali)*, Thèse de doctorat (résumé en français), Université d'Utrecht, 1996. Per un discorso più generale si veda anche: FASSIN, *op. cit.*, 1992.

²⁹ Attuale Ministero dell'Amministrazione Territoriale e della Sicurezza.

³⁰ Cfr. l'*Arrêté territorial* n. 174 D.I.-2 du 10 Décembre 1957. Cfr. anche: *Décret* du 18 Octobre 1904; *Décret* du 14 Février 1922; *Arrêté général* du 26 Mars 1922; *Arrêté général* n. 3568F. du 7 Octobre 1943; *Arrêté général* n. 2541 du 20 Août 1945.

³¹ Cfr. l'art. 25 della Costituzione Maliana.

^{31 bis} Cfr. FA 1G 114, *Rapport sur les écoles des marabouts*, 25 Août 1894 [manoscritto], Archive National de Koulouba (Bamako); Id., *Rapport sur les écoles musulmanes*, 30 juillet 1903 [manoscritto], Archive National de Koulouba (Bamako).

³² Questa situazione è ulteriormente aggravata da quella sorta di "cecità metodologica" nei confronti dell'islâm caratteristica di non pochi ricercatori i quali, nella loro nostalgica ricerca di un'Africa "basica", sono sistematicamente portati ad escludere la variabile islâm dal contesto studiato, cfr. J. DAKHLIA, *Le terrain de la vérité*, in "Enquête", 1-1995, pp. 141-152, v. in particolare p. 144. Cfr. anche: J.-L. ANSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001, v. in particolare p. 180.

³³ Altrimenti detto, impropriamente, "confraternita" (la struttura relazionale è infatti verticale e non orizzontale). A Djenné ho potuto verificare come sia tuttavia decisamente discriminante l'essere o meno originari della città, così come l'appartenere ad associazioni islamiche operanti fuori dall'"ortoprassi" locale.

³⁴ ISESCO, "Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization" (Organizzazione Islamica per la Scienza, l'Educazione e la Cultura); ALECSO, "Arab League Education, Culture and Scientific Organization" (Organizzazione Araba per l'Educazione, la Cultura e le Scienze).

³⁵ Il capo religioso di ogni singola comunità musulmana.

³⁶ Figura tradizionale che ancora oggi, nonostante l'esistenza di un sindaco, ricopre una certa importanza.

³⁷ Il Comandante di *Cercle* è il responsabile del territorio che comprende Djenné ed i villaggi circostanti. Si tratta di una figura che è retaggio dell'amministrazione coloniale francese.

³⁸ Nello specifico, oltre a Djenné vi figurano Tombouctou e la falesia di Bandiagara. È attualmente in esame la possibilità che alla lista vengano aggiunte anche le tombe Askia (dinastia del XVI sec.) di Gao.

³⁹ Il Codice del Matrimonio e della Tutela Familiare, per esem-



pio, fa riferimento al diritto musulmano, il quale viene a tutt'oggi applicato dal giudice ogni qual volta il legislatore rinvia al Costume delle parti.

⁴⁰ La maggior parte dei problemi sono derivati dalle difficoltà di attuazione delle indicazioni formulate nella *Charte Internationale sur la Conservation et la Restauration des Monuments et des Sites (Charte de Venise)*, IIème Congrès International des Architectes et des Techniciens des Monuments Historiques, Venise, 1964. A tale riguardo è fondamentale il rinvio alla *Conférence de Nara sur l'Authenticité: compte rendu*, UNESCO-ICCROM-ICOMOS, Nara, 1994.

⁴¹ Ho potuto constatare come anche in Egitto vi siano non pochi problemi in merito all'inserimento della città vecchia del Cairo sulla Lista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità: P. SANDERS, *Making Cairo Medieval*, "Conférence à l'IISMM", Paris, le 7 mars 2001; I. VINSON, *La notion d'authenticité dans le contexte international. Le cas du Vieux Caire*, "Séminaire EHESS 2000-2001 de B. DERLON", Paris, le 5 avril 2001.

^{41 bis} Cfr. M. ZEGHAL, *Oulémas, islamistes et usages du savoir religieux*, "Le Monde", 16 Octobre 2001, p. 18; Id., *Le gouvernement de la cité. Un islam sous tension?*, in "Pouvoirs", *Islam et démocratie*, n. 104, 2003, pp. 55-69.

⁴² Per questa lettura faccio riferimento a: M. ZEGHAL, *Comment conceptualiser les rapports entre politique et religion?*, in *Religion et politique en Islam contemporain: islamismes, réformismes et institutions religieuses*, "Conférence complémentaire de l'EHESS 2000-2001", Paris, le 12 décembre 2000; *Marchés des biens religieux et résurgence religieuse*, in *Religion et politique en Islam contemporain: islamismes, réformismes et institutions religieuses*, "Conférence complémentaire de l'EHESS 2000-2001", Paris, le 23 janvier 2001. Per un'analisi di questa problematica in altri contesti islamici si rinvia sempre a: M. ZEGHAL, *Etat et marché des biens religieux. Les voies égyptienne et tunisienne*, in "Critique Internationale", n. 5, automne 1999, pp. 75-95.

⁴³ Cfr. AMSELLE, *op. cit.*, 2001. In particolare, si rinvia alle parti relative al movimento panafricano musulmano anti-arabo denominato *N'ko*.

⁴⁴ A questo proposito, è sufficiente consultare i siti *internet* del Ministero della Cultura del Mali (<http://www.culture.gov.ml/>), del Ministero della Cultura e del Turismo (<http://www.tourisme.gov.ml/>), o della stessa Associazione locale denominata *Djenné Patrimoine* (<http://www.djenne-patrimoine.asso.fr>). Si veda anche: *Maaya, la culture et le tourisme au service de développement social et humain durable*, Ministère de la Culture et du Tourisme, Bamako, 1999.

⁴⁵ Su quest'ultimo punto sono estremamente eloquenti gli orientamenti del recente piano d'azione elaborato dal Ministero della Cultura: *Plan d'action 2000-2002*, Ministère de la Culture du Mali, Bamako 20 mars 2000.

^{45 bis} Queste furono già istituite dall'amministrazione coloniale francese, anche a Djenné; cfr. FA IG 11 [lettera manoscritta di un professore della medersa di Djenné indirizzata al Comandante di Cercle di Djenné], 1er Décembre 1906, Archive National de Koulouba (Bamako).

^{45 ter} Cfr. il *Décret* n. 112/PG-RM du 30 Avril 1985.

⁴⁶ Sul ruolo politico degli intellettuali nei luoghi di formazione islamici, benché riferito ad altro contesto, si veda: M. ZEGHAL, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996.

⁴⁷ Si pensi per esempio alla cruenta rivolta dei Tuareg degli anni '90.

⁴⁸ Cfr. l'art. 4 della Costituzione Maliana e la Legge n. 86/AN-RM del 21 luglio 1961.

⁴⁹ Si consideri che soltanto a Djenné gli allievi delle scuole coraniche costituiscono circa un quarto degli abitanti.

⁵⁰ Cfr. J. BRUNET-JAILLY, *Demain: Djenné!*, in BRUNET-JAILLY, *op. cit.*, 1999, pp. 171-189.

Simboli e strumenti dell'evangelizzazione latinoamericana nei secoli XV-XVII

Oltre 100 anni separano la stesura della *Relación acerca de las antigüedades de los indios* dalle istruzioni urbanistiche dettate per la fondazione delle *reducciones* gesuitiche paraguaiane: dal 1493 al 1610, la storia di tutto un secolo – per il Nuovo Mondo il secolo della conquista e della colonizzazione – scorre sul filo degli eventi e della loro narrazione, dalla concretezza degli accadimenti alla polivalenza degli scritti che in qualche maniera ne rendono ragione, o al contrario ne anticipano normativamente lo svolgersi. Così, fa parte del primo gruppo la citata relazione di Ramón Pané, il frate gerolimita aggregato al secondo viaggio di Colombo; dell'altro gruppo, le istruzioni urbanistiche dettate dal provinciale dei gesuiti paraguayani, Diego de Torres Bollo, iniziatore ufficiale dell'esperienza missionaria più celebre di tutta la storia dell'evangelizzazione latinoamericana.

Ma pure, in un intervallo temporale tanto ampio e ricco di spunti per la cronaca e la storiografia, un motivo ritorna con particolare insistenza: elemento di continuità sul quale è possibile fondare una griglia interpretativa dei fatti e, appunto, della loro lettura storiografica. La storia missionaria, così come per tanti versi la storia *tout court*, trova molti conforti nel funzionamento dell'organizzazione sociale locale: da questa dipende la diffusione del credo cattolico; da questa vengono determinate le strategie che gli evangelizzatori attuano tenendo conto del contesto umano autoctono, che in ultima analisi rappresenta proprio l'oggetto della loro attività. Ciò non significa, ovviamente, che i popoli latinoamericani abbiano offerto ai missionari facili e, soprattutto, disinteressate conversioni di massa; significa piuttosto che, nei casi

in cui la violenza della conquista non ha smantellato le strutture sociali esistenti, la risposta locale all'*input* cristiano risulta come un processo dialettico nel quale anche la società indigena gioca un ruolo attivo, da parziale protagonista, nell'orientare gli sviluppi della successiva storia coloniale (Gruzinski 1994).

La relazione di Ramón Pané è stata forse l'effetto letterario della strage di La Navidad, il risultato di un evento inatteso che aveva smentito i toni idilliaci della prima descrizione di Colombo; ma pur sviluppando in qualche modo temi apologetici o comunque funzionali alla colonizzazione materiale delle terre scoperte, essa sottolinea chiaramente come gli Europei dovessero necessariamente plasmare i propri metodi sull'organizzazione sociale esistente, privilegiando quale canale di comunicazione le locali strutture di potere. Così, quando dice di aver ricavato le informazioni soprattutto dai notabili, "con cui ha avuto a che fare più che con gli altri" (Pané 1992, p. 28), Pané non fa altro che esprimere una legittima necessità di ordine diplomatico, poiché la relazione politica instaurata con i popoli caraibici viene garantita dalla mediazione delle classi dirigenti indigene: "Noi restammo con quel cacicco Guarionex per quasi due anni – continua il frate –, sempre insegnandogli la nostra santa fede e le usanze dei cristiani. All'inizio dimostrò buona volontà e ci indusse a sperar che avrebbe fatto quanto noi volevamo e di voler essere cristiano, dicendo che gli insegnassimo il Padre Nostro, l'Ave Maria e il Credo e tutte le altre preghiere e cose che sono proprie di un cristiano" (*Ibid.*, pp. 50-51). Se poi, dopo averle apprese e comunicate a molti della



sua casa, il cacicco rifiuterà le pratiche cattoliche, ciò avverrà soltanto a causa "di altri notabili di quella terra, i quali lo redarguivano perché voleva obbedire alla legge dei cristiani, quando i cristiani erano cattivi e con la forza si erano impadroniti delle loro terre" (*Ibid.*, p. 51).

Casi come questi del voltafaccia di Guarionex riconducono alla norma l'apparente contraddizione di molte delle vicende coloniali narrate; il caso è illuminante circa il ruolo giocato dagli sciamani indigeni, coattivamente esonerati dalle loro funzioni religiose a causa dell'intromissione dei missionari cattolici. Si tratta di una delle premesse, forse la più significativa, di quel sincretismo religioso al di sotto del quale si cela la resistenza che produrrà il secolare risorgere di movimenti millenaristici americani tesi a ribaltare il potere coloniale. In termini ancor più concreti, di quell'idolatria che Serge Gruzinski definisce quale momento di totale rappresentazione della realtà indigena, di traduzione a 360 gradi di un mondo duramente colpito ma mai totalmente distrutto dal massivo attacco europeo (Gruzinski 1994). Il quadro tracciato dall'etnostoria è reso poi ancor più complesso dal fatto che la società indigena è già fortemente differenziata al proprio interno al momento della "scoperta" europea; difficile quindi pensare di trovare regole e classificazioni che consentano di chiarire una volta per tutte le problematiche storiografiche a mano a mano sollevate dalla ricerca, proprio perché tale società non propone mai comportamenti codificati che fungano da punto stabile di riferimento.

È la dinamica intrinseca ai gruppi indigeni, la loro sostanziale immissione in un nuovo mercato del lavoro, che fornisce a Pané, di fronte al tradimento del cacicco Guaironex, possibilità nuove di allacciare relazioni sociali, "dove migliori frutti avremmo potuto raccogliere, insegnando agli indiani e rendendoli edotti sulle cose della santa fede" (Pané 1992, p. 51). Gli indios cui accenna il frate vengono raggiunti ancora grazie al preventivo contatto con "un altro importante cacicco, che ci dimostrava buon volere dicendo che desiderava esser cristiano" (*Ibid.*): ulteriore conferma della percorribilità di un canale istituzionale che fosse radicato nel corpo sociale locale.

La stessa modalità, fin troppo scontata per essere ribadita, ricorre quando sono passati oltre cento anni dalle prime esperienze missionarie nell'America centrale; all'inizio del secolo barocco, spetta ormai ai gesuiti del Paraguay il ruolo di protagonisti dell'evangelizzazione ispanoamericana, favoriti dagli approcci cinquecenteschi di altri ordini religiosi¹. La Compagnia rappresenta in

questo senso la versione controriformistica dell'evangelizzazione: non tanto perché esprime tendenze politicamente reazionarie, quanto perché si fa partecipe di un'organizzazione missionaria ispirata alla riorganizzazione assolutistica del papato. I venti che hanno indotto gli stati europei a darsi una versione moderna, a erodere il più possibile i retaggi strutturali dell'età passata, sono gli stessi che soffiano sulla Chiesa di Roma, fortemente alimentati da una riforma che finirà per risultare determinante anche per le strategie coloniali del papato stesso (Codignola, Pizzorusso 1993).

Sono appunto i Padri a esprimere al meglio il nuovo paradigma tra questi, le figure mitiche di Diego de Torres Bollo e Roque González, protagonisti sul territorio della regolamentazione urbanistica che condurrà alla nascita delle prime *reducciones* dei *Guaranies*, il sacro esperimento tanto osannato da Muratori e Voltaire. Pure Torres, nelle due istruzioni del 1609 e del 1610, dimostrerà di tenere in debito conto la realtà locale, di non ignorare i segnali che parte del segmento indio – trattasi nello specifico delle *élites* indigene – rivolge ai conquistatori; se è vero appunto ciò che suggerisce l'etnostoria di Gruzinski, tali gruppi privilegiati, indotti dal susseguirsi di eventi per la maggior parte traumatici, adeguano il proprio ruolo alla nuova situazione, allo scopo di guadagnare altri privilegi che li compensino della perdita dei vecchi². L'organizzazione territoriale decisa da padre Torres è poi una sorta di compromesso che non mortifica la tradizione india, tutelando contemporaneamente le esigenze gestionali della Compagnia; poiché per il gesuita si tratta di rendere meno traumatico il passaggio dalle precedenti forme abitative alle nuove delle *reducciones*, egli individua una soluzione capace di preservare la dimensione comunitaria primitiva del *cacicazgo*, che a sua volta consente ai vecchi capi locali di mantenere parte del loro potere carismatico rispetto ai gruppi loro affidati nella nuova dimensione cristiana (Barbarani 1994).

Quando viene fondata la missione del Paraguay la Compagnia di Gesù ha già acquisito una forza istituzionale notevole, testimoniata tra le altre cose dalla crescita numerica della compagine peruviana (Flores Galindo 1991, p. 75), dalla quale provengono le energie e l'organizzazione decisive per l'ampliamento territoriale nell'America meridionale. Proprio in Perù, fin dal secolo precedente si verifica una forte ripresa delle campagne di estirpazione, con l'attività di Francisco de' Avila e Pablo José de Arriaga, i rappresentanti più significativi della Provincia gesuitica andina, indotta con ogni probabilità dal riaffiorare di quei movimenti

eterodossi – il citato millenarismo – la cui spinta deriva dal nucleo più arcaico e refrattario delle società indigene (Duviols 1977).

1. Scrittura e azione: una dialettica missionaria?

Percorso con grande successo dai primi missionari francescani in Messico (Cipolloni 1994), lo studio del passato locale attraversa anche la storia del movimento gesuitico, sebbene di questo la componente prettamente etno-antropologica, di ricerca sul campo, risulti parzialmente offuscata dalla costruzione di un'impalcatura filosofica tesa a giustificare e legittimare politicamente le scelte operative della Compagnia. Vagamente filosofica risulta comunque la teorizzazione di uno tra i gesuiti più conosciuti, quel José de Acosta che fonderà la celebre tripartizione antropologica (basata su tre gradi progressivi di civiltà) delle popolazioni amerindie; l'idea si fonda su di un criterio di identificazione civiltà/etnia, "distinzione temporale/spirituale che attribuisce al politico il necessario corrispettivo istituzionale della religione" (Bernand, Gruzinski 1995, p. 82), che infine deduce la possibilità di civilizzare e convertire sulla base della funzionalità del relativo corpo sociale. Idea applicata molto opportunamente su di un oggetto adatto allo scopo; proprio perché gli eventi scatenati dalla conquista, dall'avvicendamento dei poteri dominanti alla progressiva revisione delle realtà religiose locali, dalle crisi demografica al graduale inurbamento delle masse indigene, contribuiranno a fare del mondo latino-americano un campo di sperimentazione estremamente differenziato. La realtà coloniale risulta quindi estremamente fluida: "Non c'è una radicale dicotomia tra la parte spagnola e la parte indigena, c'è piuttosto una gamma amplissima di interazioni, di prestiti, di ridefinizioni continue che il mondo indigeno è obbligato a praticare per poter sopravvivere nel nuovo contesto" (Annino 1996).

Prestare una particolare attenzione a tale realtà, significa quindi, sostanzialmente, cogliere i punti di attrito essenziali per riconoscere i sintomi di disaggregazione strutturale a prescindere dalla conquista; significa, contemporaneamente, articolare l'interpretazione dei fatti coloniali a partire dalla storia precolombiana, pensando per esempio che forti conflittualità interne avevano pregiudicato le unità imperiali azteca e inca ancor prima dell'arrivo degli Europei. Significa quindi, con particolare riguardo ai fenomeni religiosi, indagare le dinamiche intrinseche di civiltà che di fronte all'intrusione di nuove forme di sacro, apparen-

te incompatibili con le proprie, hanno rielaborato soluzioni capaci di imprimere un'ulteriore accelerazione alla dialettica di processi storici di per sé già tumultuosi.

Di tale ambizioso progetto possono parzialmente testimoniare le fonti letterarie europee, sempre meglio note sia quantitativamente sia qualitativamente, dal momento che pare crescere l'aspirazione a esplorarne con nuovo spirito critico settori altre volte praticati secondo un modello storiografico troppo esclusivo; quello che individuava nello sfruttamento coloniale e nella strumentalità degli scritti europei l'unico aspetto della conquista. Sebbene tale modello colga il cuore della questione, svelando con estrema precisione il funzionamento di un grande processo di previcariazione materiale e intellettuale, esso finisce per banalizzare le dinamiche dei fenomeni, semplificando all'eccesso le dinamiche interne delle società conquistatrici e di quelle conquistate; rispetto invece all'indagine sulle fonti scritte, ignorandone nel contempo le funzioni per così dire interne, quelle cioè che derivavano da necessità del tutto indipendenti dagli sviluppi coloniali.

A questo proposito i diversi scritti degli evangelizzatori (e non soltanto di quelli), senza ovviamente volerne negare il forte orientamento "politico", giustificatorio rispetto all'iniquità della conquista, possono anche fornire altre indicazioni di grande valore storiografico: in primo luogo, quali strumenti operativi riguardo all'attività missionaria; in secondo luogo, riguardo alle necessità di ordine interno, quali supporti propagandistici funzionali al mantenimento dell'integrità della stessa struttura missionaria. Da una parte rivelano quindi l'applicazione di griglie metodologiche, che muovono dal campo interpretativo a quello operativo, attraverso avanzamenti, recessioni, slittamenti, ma sempre con una forte connotazione pratica, di intervento sul campo (Azoulai 1993); dall'altra, evidenziano l'esistenza di un circuito letterario interno che, descrivendo l'epopea del proselitismo, innesca un processo di adesione umana alla causa ecumenica (Prosperi 1996, pp. 549-684; Roscioni 2001).

Anche – e soprattutto – svelando di quegli scritti il significato fortemente propagandistico, il valore intensamente orientato alla divulgazione di un'immagine coloniale funzionale al caso, la civiltà dei vincitori viene così a proporsi con suggerimenti e stimoli storiografici nuovi; tutto ciò che poteva essere considerato semplice ideologia e quindi scarsamente significativo ai fini di una rappresentazione quantitativa del reale, si propone pertanto quale strumento fortemente operativo,



risposta a stimoli esterni che chiarisce sul grado di sviluppo dei rapporti sociali e sulla praticabilità di un percorso da essi tracciato. In questo senso, risulta prioritario fondare una classificazione articolata delle fonti scritte, così da definirne le singole funzioni e contemporaneamente individuarne le interrelazioni: elementi, questi, che determinano la nascita di un'area culturale che presiede al funzionamento di tutto il sistema missionario e di ritorno, ovviamente, ne viene alimentato.

2. La scoperta della religiosità indigena

La stessa credibilità storiografica deve essere attribuita a quel lavoro di scavo etnologico che per molti missionari rappresentò l'attività prioritaria, funzionale alla scoperta del passato indigeno: la sua ricostruzione poteva garantire ancora una volta strumenti operativi necessari all'evangelizzazione e informazioni utili alla riproduzione della missione stessa. Per i frati il passato delle comunità amerindie riemerge in primis attraverso le più rilevanti forme sociali di espressione: la lingua, gli usi e i costumi, l'apparato rituale. Non a caso, della descrizione capillare di tali forme sono improntate le cronache missionarie, a complemento di tutta quella produzione scritta orientata all'azione: dalla letteratura ad uso liturgico (catechismi, libri di preghiera, manuali di confessione, ecc.), a quella più genericamente tesa a codificare la comunicazione, come le grammatiche e i dizionari, capaci di classificare la grande varietà delle lingue autoctone e di decodificarne i messaggi fondamentali.

Lo studio etnologico, la ricerca sulle fonti indigene, la produzione di un corpus cronachistico fondato su tali premesse operative, sono operazioni fondamentali per comprendere una realtà tanto diversificata e, soprattutto, tanto differente rispetto alle attese dei conquistatori; si pensi, a questo proposito, alla sorprendente – e più volte ricordata – bivalenza dei sacerdoti indigeni, che avevano costituito nel passato locale un vero e proprio gruppo dominante, facente parte dell'*élite* cui era demandata la gestione del potere. Tanto per citare un caso concreto, il cosiddetto *brujo* (stregone incaico) poteva infatti indifferentemente esercitare buone o cattive funzioni a seconda dei casi, denunciando quindi una possibile multipla filiazione istituzionale (Gareis 1993); e ciò che più colpisce, la stregoneria veniva severamente perseguita dallo stato incaico (De Egaña, pp. 259-260) (come peraltro accadeva con tutte le forme di devianza dall'ortodossia³), a dimostrazione di

come l'idolatria amerindia apparsa all'evangelizzatore europeo fosse una realtà già vecchia, capace di superare ostacoli esterni e percorrere fasi proprie di evoluzione, potenzialmente pronta ad affrontare nuovi confronti con l'ortodossia.

La dinamicità di tale fenomeno è confermata dal timore dei missionari, che avevano osservato la persistenza dei riti privati a fronte della presunta sparizione di quelli pubblici: di fronte alla repressione cattolica l'idolatria si ritira infatti nella dimensione privata, decisamente meno vulnerabile rispetto all'area sulla quale convergono il controllo e il condizionamento delle autorità politiche e religiose dei conquistatori (Gruzinski 1994, pp. 185-233). Oltre a tale ragione sembra esistere poi anche una di ordine interno, che consente di cogliere ed evidenziare le differenziazioni presenti all'interno delle società indigene; se infatti le *élites* locali, mantenuta in qualche misura una posizione privilegiata anche dopo la conquista europea, finiscono per prestare una certa collaborazione con i poteri europei, le masse permangono in una situazione di inferiorità, assistendo alla modificazione formale della gerarchia europea senza benefici sostanziali. A questo proposito è illuminante una disposizione del I concilio di Lima (1545), che "chiede la designazione di due *alguaciles* indiani per ciascun villaggio [...] per controllare la vita quotidiana nelle parrocchie, individuare i concubini e i refrattari alle cerimonie cristiane, tenere conto delle nascite e dei decessi" (Azoulai 1993, p. 138): veri e propri funzionari amministrativi, garantiti da uno statuto privilegiato e normalmente invisibili, pertanto, al resto della popolazione indigena⁴, perché garanti di un nuovo ordine, estraneo alla tradizione locale.

Oltre che da fonti molto più conosciute, la marcata cetualizzazione del mondo preispanico viene poi confermata indirettamente dalle strategie di estirpazione messe in atto dagli evangelizzatori peruviani, dove più dei francescani saranno i domenicani a rendersi protagonisti dell'attività di evangelizzazione. Il vicario generale del Cuzco, Luis de Morales, stante l'assenza del vescovo fray Vicente de Valverde, noto a tutti quale protagonista della mitica detronizzazione di Atahualpa in supporto al *conquistador* Francisco Pizarro, nel 1541 dirige al re Carlo V un lungo memoriale con cui individua nell'idolatria il maggior ostacolo alla propagazione della fede, proponendo di coinvolgere i dignitari inca al fine di sopprimere la religione autoctona (Duviols 1977, pp. 93-94). Opinione diffusa degli estirpatori era infatti che l'idolatria dipendesse soprattutto dall'ignoranza degli indios; rimuoverla avrebbe significato quindi con-

vincerli degli inganni del demonio, sostituendo di conseguenza i rituali e la simbologia locale con quelli cattolici: nulla di più naturale che anche in tale prospettiva fosse proprio il canale delle classi dirigenti autoctone il più idoneo a veicolare tali intenzioni verso le masse indigene.

3. Dalla fonte scritta alla storia sociale del territorio coloniale

Il frettoloso accostamento tra realtà messicana e realtà peruviana, che spesso consente di richiamare i due ambiti storico-geografici più noti, è appunto un semplice passaggio di comodo, necessario a sviluppare nel breve spazio del presente contributo una premessa che sia sufficientemente chiara almeno dal punto di vista dell'impostazione metodologica. È noto, oltre alla citata diversa presenza degli ordini francescano e domenicano (i più conosciuti fino all'arrivo dei gesuiti alla metà del Cinquecento) nelle due aree indicate, che esistevano differenze profonde tanto a livello preispanico – la più clamorosa, rimarcata da molte fonti letterarie la cui veridicità è comunque molto dubbia, quella riguardante l'assenza dei sacrifici umani nel Perù incaico, al contrario del Messico azteco dove pare che gli stessi venissero abbondantemente praticati –, quanto a livello di sviluppi successivi, visto che poi anche le soluzioni adottate dagli evangelizzatori risulteranno in buona parte differenti (Bravo Guerreira 1993, p. 15).

Né risulta possibile confidare nell'uniformità del contingente europeo, viste le molte fonti che sembrano sgretolare la visione monolitica secondo la quale i rappresentanti del clero sarebbero sempre stati schierati in difesa dell'ortodossia religiosa rispetto agli attentati della parte civile. È necessario infatti andare oltre all'arcinoto contrasto Las Casas-proprietari terrieri (Las Casas 1981), evitando soprattutto di riconoscervi il riassunto di tutta la storia cinquecentesca; non tanto per negare la violenza della conquista, che sono le cifre dello spopolamento a confermare spontaneamente, quanto per evidenziare più correttamente le dinamiche del fenomeno. È la regina, per citare un caso emblematico, che sottolinea la cattiva amministrazione da parte del frate Hernando de Luque, compagno di Pizarro ed Almagro, nominando il domenicano Reginaldo de Pedraza *protector de los indios*, appellativo che sarà poi attribuito tra gli altri (e del tutto a proposito) allo stesso Las Casas. In una lettera scritta a Toledo il 26 luglio 1529 la sovrana spagnola collega appunto lo spopolamento ai maltrattamenti subiti dagli indi-

geni e incarica il citato Pedraza di far quanto in suo potere affinché tali maltrattamenti vengano ridotti (cit. da García Icazbalceta 1858-1866, vol. I, p. 91).

Molte altre sono poi le lettere che confermano l'intervento diretto della monarchia ispanica al fine di favorire l'evangelizzazione, con l'aggiunta di frequenti ammonizioni anche al clero inadempiente⁵; si tratta di lettere strettamente burocratiche, stilate ogni qual volta veniva assegnato un incarico religioso ufficiale, proprio perché la corona era tenuta a rispettare tutte le disposizioni stabilite dal *Padronado Real*, che imponeva un coinvolgimento diretto e totale dell'autorità civile negli affari spirituali. Le disposizioni della corona, per quanto rappresentino un *corpus* dalle forti valenze burocratiche e diplomatiche, devono essere comunque assunte quali elementi di confronto, perché sono quelle che scandiscono il ritmo, almeno per una buona parte del secolo, degli avanzamenti territoriali: la questione del popolamento, per esempio, che si gioca sul dualismo popolamento misto/popolamento puro, mettendo in campo anche il problema dell'ispanizzazione dell'indio, solleva tutta una serie di problematiche, alle quali i diversi ordini fanno comunque riferimento nel determinare le proprie scelte operative.

È chiaro che ciò può accadere ad un livello più alto rispetto a quello dell'operatività immediata, dove i fattori chiave sono prevalentemente altri, determinanti proprio rispetto a quei materiali dell'evangelizzazione: ma è altrettanto chiaro che in un contesto come quello cattolico, dove l'ortodossia sostanziale resta comunque un fattore imprescindibile di riferimento, i simboli "alti" scelti per regolare le strategie non possono essere del tutto ignorati, salvo sconfinare nel pericoloso terreno dell'eresia. In una lettera scritta nel 1555 alla sede apostolica, i frati di San Francesco di Quito chiedono chiarimenti circa il comportamento da tenere in situazioni controverse al fine di accelerare l'evangelizzazione che, a loro dire, non sembra progredire molto rapidamente: i dubbi riguardano questioni relative alle eredità e soprattutto al sacramento del battesimo, che rappresenta uno dei momenti forti dell'attività francescana nel Nuovo Mondo. I frati domenicani di Quito chiedono alla Santa Sede l'approvazione per battezzare i figli di donne indigene e di spagnoli (Archivio Segreto Vaticano (ASV), A.A. ARM. I-XVIII, 5402), manifestando una preoccupazione formale che contrasta con l'atteggiamento molto più disinvolto dei francescani, protagonisti di un millenarismo le cui radici affondavano molto indietro nel



tempo⁶, che avevano condotto campagne di conversione proprie sulla base di una forma di rito battesimale collettivo (e quindi abbreviato)⁷, per ovviare alla carenza cronica di sacerdoti.

Le contemporanee controversie sul tema pro-vocheranno in seguito l'emissione di una specifica enciclica da parte del pontefice Paolo III nel 1537, la *Altitudo divini consilii*, a dimostrazione più o meno parziale che l'operatività immediata non poteva sempre e comunque prescindere dai grandi dibattiti teologici, e certamente doveva dipendere pure dai grossi contrasti coloniali; contrasti che dividevano non soltanto potere civile e spirituale, clero regolare e clero secolare, ma perfino ordini e, perché no, rappresentanti dello stesso ordine: basti pensare a questo proposito alla diversa opinione che avevano Domingo de Betanzos e Bartolomé de Las Casas, entrambi domenicani, in merito alla natura degli indios. Di certo la feroce polemica sull'imposizione battesimale fa luce su di un fenomeno, l'evangelizzazione, che procede per sobbalzi, regionalmente, attraverso difficoltà di ogni genere, non soltanto per il difficile e forse conflittuale rapporto con le popolazioni autoctone, ma pure per problematiche interne, di ordine dottrinale e materiale.

Il ritorno ai prestiti, ai sincretismi, alle alleanze transitorie, è quindi assolutamente obbligato. Ci aiuta in questo senso anche un'interessante missiva del 23 dicembre 1553, scritta a papa Giulio II da un gruppo di cacicchi peruviani⁸: nella lettera i notabili chiedono di poter ricevere il battesimo che attendono da lungo tempo, per dare seguito ad una più efficace diffusione della parola di Dio. Al di là della richiesta apparentemente insolita, ma comprensibile proprio alla luce di quella dialettica sociale di cui le *élites* locali si rendono protagonisti al pari dei *conquistadores*, l'elemento più importante sembra essere la duplice paternità del documento, visto che i frati domenicani, due dei quali in particolare, Diego de Robles e Juan de Sancta Cruz, vi vengono esplicitamente citati nell'epilogo quali testimoni, con l'avallo del notaio apostolico Alonso Dominguez. Abilmente costruita attorno alla richiesta di un aumentato sforzo di evangelizzazione, la cui necessità è peraltro giustificata grazie ad una descrizione negativa della situazione religiosa della regione, la lettera rappresenta in breve l'incontro di interessi contingenti che uniscono più o meno transitoriamente operatori religiosi cristiani e capi civili indigeni, in una commistione strutturale che è finalizzata alla duplice richiesta al pontefice: di riconoscimento istituzionale attraverso l'attribuzione del battesimo per i cacicchi; di nuove risorse umane e materiali

per i frati domenicani. Mentre tutto confluisce molto opportunamente verso una denuncia quanto mai esplicita del comportamento sempre poco ortodosso di alcuni colonizzatori, che non rispettano le regole stabilite dalla corona e vivono esclusivamente in funzione dell'arricchimento personale immediato.

Volendo proporre infine un breve ma significativo confronto, diacronicamente estraneo alle coordinate temporali del presente contributo, si potrebbe recuperare una missiva ancor più rappresentativa della collaborazione concreta appena segnalata. Si tratta, appunto, di una lettera inviata dalla municipalità della missione guarani di San Luigi Gonzaga al governatore di Buenos Aires, nel momento in cui, dopo la cessione al Portogallo di sette *reducciones* spagnole a Sud-est dell'Uruguay, le missioni stesse stavano per essere chiuse e la Compagnia di Gesù praticamente allontanata dalla realtà americana [cit. da Loew e Meslin (a cura di) 1981]. Se nella comunicazione epistolare la voce che parla direttamente è quella dei cacicchi indigeni, l'architettura della missiva è concepita dai padri gesuiti, che vedevano ovviamente nella salvezza delle missioni la loro stessa immediata sopravvivenza. Quei gesuiti che nello scorcio del XVI secolo e al principio del successivo sembravano aver superato il grosso ostacolo dell'indeterminatezza territoriale, dando nuovo impulso all'attività di estirpazione e, soprattutto, realizzando quel raggruppamento di popolazione che consentì di sviluppare una più efficace forma di evangelizzazione, nella quale le più forti contraddizioni sociali ed etniche potevano essere controllate grazie alla concentrazione dei poteri antagonisti all'interno di un territorio ben delimitato politicamente e spiritualmente.

Note

¹ In Paraguay il merito di aver aperto la strada dell'evangelizzazione spetta all'ordine francescano, che agli inizi del secolo XVII cederà le proprie missioni ai gesuiti (Necker 1990). Qualche accenno in merito si può trovare in: A. ARMANI, *Città di Dio e città del Sole. Lo "Stato" gesuita dei Guarani (1609-1768)*, Roma, Studium, 1977 e in numerosi saggi che non cito per brevità.

² Oltre ai più volte citati studi etnostorici di Serge Gruzinski, è opportuno consultare quale modello esemplificativo: D. SACCHI, *mappe dal Nuovo Mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna (secoli XVI-XVII)*, Milano, Franco Angeli, 1996.

³ Delle molte testimonianze riportate negli scritti di impianto europeo, si può citare la variante meticcica prodotta da Garcilaso de la Vega (el Inca), *Commentari Reali degli Incas*, a cura di F. SABA SARDI, Milano, Rusconi, 1982.

⁴ In una lettera del 14 novembre 1521, scritta cioè poco dopo la definitiva caduta di Tenochtitlan ad opera di Cortés, il licenciado Alonso Zuazo, governatore di Cuba, segnala a fray Luis de Figueroa, priore di Mejordada, che nelle nuove terre conquistate "tra questi popoli, queste città e villaggi e luoghi, ci sono alcune persone principali ed altre meno principali, che pagano dei tributi: tali tributi e rendite si pagano in giorni prefissati", GARCÍA ICZBALCETA, 1858-1866, vol. I, p. 366.

⁵ Il 19 luglio 1534 Carlo V scrive ad esempio al governatore del Perù affinché egli (e i suoi ufficiali) favorisca Gaspar López, chierico presbitero della diocesi di Plasencia, incaricato di evangelizzare la regione peruviana di Ayamucho (cfr. *Ibid.*, p.10). O ancora, il 22 agosto 1534, lo stesso Carlo V porge analoga raccomandazione alle autorità locali in favore di Juan de Aramos, della diocesi di Siviglia, inviato più genericamente nella nuova provincia del Perù ad evangelizzare gli indios di quella terra (cfr. *Ibid.*, pp. 36-37). Stupisce soltanto un po' di più, invece, la comunicazione del 28 settembre 1534 con la quale il sovrano invita il vescovo Tomás de Berlanga a controllare l'onestà dei chierici in Perù, il cui comportamento aveva evidentemente sollevato qualche polemica (*Ibid.*, pp. 62-63).

⁶ Il tema, di risonanza vastissima in epoca coloniale, ha poi assunto una grande importanza storiografica nel corso del secolo XX. A questo riguardo si vedano, tra gli altri Phelan 1972; Prosperì 1976.

⁷ Inevitabile, e non soltanto a questo proposito, la consultazione di un testo che ha tracciato un nuovo cammino nella storia dell'evangelizzazione del Nuovo Mondo; cfr. Ricard 1986.

⁸ Il titolo della missiva è: *Lettera venuta dall'India a papa Giulio III*, in: Archivio Segreto Vaticano (ASV), A.A. ARM. I-XVIII, 5403.

Bibliografia

A. Annino, *Il Lungo Seicento in Ispanoamerica*, dattiloscritto per il modulo didattico interdisciplinare "I volti dell'America Latina: dalla eterogeneità alla ricerca di una identità", Università degli Studi ROMA TRE, Facoltà di Lettere e Filosofia, 6 marzo-10 aprile 1996.

P. De Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, pp. 191-277 in: *Biblioteca de Autores Españoles ...*, CCIX. *Cronicas peruanas de interes indigena*, Madrid, Atlas, 1968.

M. Azoulay, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.

F. Barbarani, *Organizzazione del territorio e sviluppo urbanistico nelle missioni gesuitiche del Paraguay (1609-1641)*, in G. Rosso Del Brenna (a cura di), *La costruzione di un Nuovo Mondo. Territorio, città, architettura tra Europa e America Latina dal XVI al XVIII secolo* (Atti del Convegno Internazionale di studi tenutosi a Genova nel 1993), Genova, Sagep, 1994, pp. 159-171.

C. Bernard, S. Gruzinski, *Dell'idolatria. Un'archeologia delle scienze religiose*, Torino, Einaudi, 1995.

M. C. Bravo Guerreira, *Evangelización y sincretismo religioso en los*

Andes, in "Revista Complutense de Historia de América", *Editorial Complutense*, n. 19, 1993, pp. 15-29.

M. Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica (México), 1988.

B. de Las Casas, *La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo*, Milano, Feltrinelli, 1981.

F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven-London, Yale University Press, 1994.

M. Cipolloni, *Tra memoria apostolica e racconto profetico. Il compromesso etnografico francescano e le cosas della Nuova Spagna (1524-1621)*, Roma, Bulzoni, 1994.

L. Codignola, G. Pizzorusso, *Luoghi, metodi e fonti dell'espansione missionaria tra Medioevo ed età Moderna. L'affermarsi della centralità romana*, in S. Pittaluga (a cura), *Relazioni di viaggio e conoscenza del Mondo fra Medioevo e Umanesimo*, Genova, D.A.R.F.I.C.L.E.T., 1993, pp. 379-397.

P. Duviols, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, UNAM (México), 1977.

De Egaña (a cura), *Monumenta Peruana*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1966.

A. Flores Galindo, *Perù: identità e utopia. Cercando un inca*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.

J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, vol. I, Librería de J.M.Andrade (México), 1858-1866.

I. Gareis, *Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas*, in "Revista de Indias", n. 198, 1993, pp. 583-613.

S. Gruzinski, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi, 1994.

M. Meslin, J. Loew (a cura di), *Autobiografia della Chiesa. Dagli Atti degli Apostoli al testamento di Paolo VI*, Firenze, Sansoni, 1981.

A. Miroglio, "Conoscere, descrivere, produrre": dalla società locale alla geostoria missionaria, in "Geotema", 1997, 2, pp. 91-106.

L. Necker, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, 1990.

R. Pané, *Relazione sulle antichità degli indiani*, Palermo, Sellerio, 1992.

J. Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1972.

A. Prosperì, *America e Apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo*, in "Critica storica", Firenze, 1976, pp. 1-61.

Id., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

R. Ricard, *La "conquista espiritual" de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE (México), 1986.

G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001.



Evangelizzazione e organizzazione dello spazio: il caso della Polinesia orientale

L'evangelizzazione della Polinesia, iniziata in maniera sistematica alla fine del secolo XVIII sulla scia del nuovo mito della "Nouvelle Cythère" di Bougainville e delle notizie relative ad altre splendide isole incontrate da navigatori europei nel Grande Oceano¹, rappresenta una delle fasi più discusse della storia della diffusione del cristianesimo nel mondo. Essa infatti, pur registrando notevoli successi dovuti anche come si vedrà a situazioni locali favorevoli, diede origine dopo alcuni anni a una serie di polemiche connesse innanzitutto ai contrasti intervenuti tra le diverse confessioni religiose e tra queste e i governi dei rispettivi paesi di provenienza, ossia Francia e Inghilterra, entrambe inizialmente poco interessate ad occupare isole che sembravano di scarso interesse economico e strategico, per di più così lontane e difficili da raggiungere². Il dibattito era destinato ad accentuarsi nel corso del secolo XIX, assumendo non solo toni prettamente politici – in vista di una spartizione degli arcipelaghi del Pacifico tra le grandi potenze – ma anche risvolti scientifici e culturali, nel senso che da più parti si cominciò a contestare all'attività dei missionari una serie di effetti attribuiti alla introduzione – se non proprio alla imposizione – di un nuovo credo religioso e di nuovi modi di vita in un sistema culturale fragile come quello esistente nelle isole polinesiane. La questione coinvolse pertanto religiosi, politici, navigatori, commercianti, uomini di cultura, ognuno dei quali portatore di una propria "verità", più o meno influenzata anche dall'atmosfera mitica e incantata di questo straordinario mondo insulare, o meglio di ciò che di tale atmosfera poteva ancora essere percepito, nonostante i mutamenti intervenuti a seguito del sopravvenire della civiltà europea. Alla fine dell'Ottocento infatti l'isola dell'utopia "creata" dai primi esplo-

ratori, che avevano fatto di Tahiti un luogo "où tous les rêves sont permis, où l'imagination peut faire régner le désir, l'amour, la poésie, le partage, la liberté"³, restava più che altro come gioco letterario, nel quale trovava però ampio spazio la denuncia dei gravissimi problemi di sopravvivenza comuni all'intero mondo insulare del Pacifico⁴.

A quasi due secoli di distanza da quegli eventi torna utile riesaminare le conseguenze di questo incontro tra culture tanto diverse, incontro avvenuto anche per merito dei missionari in maniera meno cruenta, ma non meno incisiva, che in altre parti del mondo. Una serie di studi è stata condotta infatti in merito a quella prima fase di evangelizzazione delle isole polinesiane, solo in un secondo tempo sottoposte ad una vera e propria colonizzazione⁵. La mancanza di contemporaneità tra gli eventi appena indicati, oltre a costituire quasi una anomalia nel processo di espansione della civiltà europea nel mondo, legittima l'autorità presto assunta dai religiosi tra gli abitanti di alcune unità insulari e la formazione in qualche caso delle tanto discusse "teocrazie" missionarie, sorta di regimi autoritari politico-religiosi, legati spesso alla straordinaria personalità di alcuni tra i missionari intervenuti⁶. Contribuirono a sostenere questa forma di governo anche l'estrema dispersione delle isole in quell'immenso spazio oceanico e pertanto il senso di reale isolamento dal resto del mondo percepito dai religiosi soprattutto nei primi anni del loro apostolato, e inoltre una serie di circostanze relative a particolari situazioni dinastiche esistenti in alcune isole, oltre alla apparente disponibilità delle popolazioni indigene ad accogliere un nuovo credo religioso e un sistema di vita molto diverso da quello tradizionalmente praticato.

La complessità delle questioni appena accennate rende impossibile in questa sede affrontare in tutti i suoi aspetti l'argomento in esame. Sarà pertanto necessario limitarsi a ricordare in estrema sintesi le modalità di evangelizzazione e di formazione delle sopradette teocrazie, facendo più specificamente riferimento a quelle istituite nell'arcipelago della Società, nelle isole Wallis e Futuna e nelle Gambier – ma gli effetti prodotti furono analoghi a quelli ottenuti anche alle isole Cook, alle Hawaii e alle Tonga – e gli avvenimenti che ne caratterizzarono il rapido sviluppo e il declino già nella seconda metà del secolo XIX, per fermare poi l'attenzione sulle modificazioni dello spazio intervenute in quegli ambienti insulari interessati nel giro di pochi anni da una serie di trasformazioni profonde e irreversibili. Inevitabile limitazione per un'indagine di questo tipo, come per qualunque altra relativa agli arcipelaghi del Pacifico, è l'impossibilità di servirsi di fonti autoctone. I ma'ohi della Polinesia infatti, la cui vita quotidiana fu sottoposta a mutamenti di cui forse essi non compresero né il senso, né tanto meno le motivazioni, furono muti testimoni di una storia scritta solo dagli europei. Portatori di una cultura esclusivamente orale, essi non lasciarono testimonianza diretta degli avvenimenti intervenuti dopo l'arrivo delle prime navi europee, ma soprattutto non lasciarono quasi alcuna traccia del loro patrimonio culturale⁷ conservato per lo più attraverso la penna degli stessi missionari o di quanti, partecipando al processo di esplorazione, di conversione e di conquista di questi nuovi mondi, furono sin dall'inizio consapevoli delle inevitabili conseguenze di quanto stava accadendo⁸. A fonti occidentali bisognerà pertanto ricorrere per esaminare il tema in questione, per il quale risultano essenziali proprio le relazioni di alcuni missionari, oggi considerate le principali fonti etnografiche per lo studio delle società polinesiane⁹.

I primi ad assumersi il compito di evangelizzare le comunità degli arcipelaghi sparsi nell'enorme spazio oceanico e in particolare la popolazione delle isole della Società, più di altre note in Inghilterra dopo le notizie riportate in patria da Bligh, da Wallis e soprattutto da Cook, furono i protestanti della London Missionary Society, giunti a Tahiti nel 1797. Più tardi, nel 1810, i metodisti della Wesleyan Missionary Society intervennero nelle isole Tonga e Cook, mentre nel 1819 i presbiteriani della American Board of Commissioners for Foreign Missions di Boston si installarono alle Hawaii. Missionari cattolici francesi si sarebbero fermati invece nelle isole Wallis e Futuna e nelle Gambier intorno agli anni '30 del secolo XIX,

ossia dopo la costituzione della Congregazione dei Picpusiani (più propriamente "Congregazione dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria e dell'Adorazione Perpetua") e della Società di Maria e dopo l'istituzione di una prefettura apostolica nel Pacifico da parte di Propaganda Fide¹⁰. Nel giro di pochi anni l'opera di proselitismo sapientemente indirizzata avrebbe portato i protestanti a controllare le isole della Società e le Australi, i cattolici soprattutto le Marchesi e le Tuamotu-Gambier. Il processo di colonizzazione messo in atto sia dalla Francia che dall'Inghilterra avvenne invece, come si diceva, per lo più nella seconda metà dell'Ottocento, dando modo pertanto ai missionari di stabilire nell'attesa e per qualche decennio un rapporto privilegiato con i polinesiani, dimostratisi nei loro confronti più disponibili di quanto fossero apparsi nei primi approcci con gli europei.

In realtà non fu solo l'indole della popolazione o le pur notevoli capacità e il carisma di alcuni missionari a consentire in queste isole la diffusione del cristianesimo e la formazione di regimi teocratici. Molti altri elementi pare siano intervenuti ad agevolare il compito dei religiosi. Basterà qui ricordare due circostanze molto importanti per il successo del loro intervento, ossia innanzi tutto la situazione di estrema instabilità politica già in atto nella maggior parte delle isole polinesiane ancora prima dell'arrivo degli europei, aggravatasi a seguito dell'introduzione delle armi da fuoco, che accesero nuovi contrasti tra i capi di varie piccole comunità, ognuno desideroso di conquistare il potere assoluto anche sfruttando l'appoggio dei nuovi arrivati. A questo si aggiunga l'inesistenza nella cultura polinesiana di una netta distinzione tra la sfera religiosa e quella politica e sociale, sicché anche la crisi religiosa in atto a Tahiti al momento della scoperta, crisi dovuta all'introduzione dalla vicina Ra'iatea del nuovo culto di 'Oro, dio della guerra e della fertilità, ebbe ripercussioni sull'intera struttura sociale e sulla corsa al potere supremo da parte dei capi locali, tutti appartenenti alla classe superiore, quella degli *ari'i*, e discendenti secondo precise genealogie da qualche divinità, di cui condividevano poteri e prerogative¹¹.

Questa situazione di estrema incertezza politica, comune peraltro a molti dei vari arcipelaghi del Pacifico, spiega l'importanza attribuita dai missionari ai rapporti con i capi locali e ad una loro rapida conversione al cristianesimo, premessa indispensabile per il successo dell'opera di proselitismo nei confronti dell'intera comunità. In cambio della disponibilità e dell'apertura ottenuta dopo i primi sospetti, ai religiosi vennero però



richiesti sostegno e collaborazione nella lotta tra le diverse fazioni in campo e nell'esercizio di un potere forte, finché non si mise in atto quella forma di governo di cui si è detto, in cui i missionari godettero di una certa autorità. Si realizzò in sostanza una sorta di mutuo appoggio, un'alleanza oggi considerata "généralement positive, mais non dépourvue d'ambiguïté"¹², nel senso che i religiosi pare siano stati non di rado pedine inconsapevoli di sovrani di un mondo in disfacimento¹³. Già alla luce di queste precisazioni è evidente che molte delle responsabilità attribuite ai missionari vadano in qualche modo riviste, così come è stato sensibilmente ridimensionato il loro ascendente sui sovrani del luogo, più indipendenti nell'esercizio del potere di quanto non apparisse all'esterno. Non si può negare peraltro che le nuove leggi sollecitate a Tahiti e altrove dai religiosi fossero fortemente influenzate dalla morale cristiana e ispirate ai sistemi giuridici europei, risultando particolarmente efficaci in una società come si è detto naturalmente abituata alla reciproca influenza e alle continue interferenze tra le sfere religiosa, politica e sociale¹⁴. Da non sottovalutare inoltre il ruolo avuto dai missionari nel regolamentare il commercio con gli europei, guardati spesso con sospetto da chi si era assunto il compito non solo di evangelizzare, ma anche di educare alla civiltà, al rispetto delle leggi, all'ordine e alla moralità popolazioni già traumatizzate da rapporti non sempre edificanti con gli stranieri.

I successi dell'opera missionaria non furono tuttavia facili né immediati, né sempre duraturi, per una serie di motivi e di incomprensioni che non è possibile esaminare in dettaglio e che portano oggi a considerare i rapporti intervenuti all'epoca tra le due culture sostanzialmente basati, come si è detto, su un rapporto ambiguo, un "malinteso", un doppio dialogo tra personaggi che credendo di comprendersi rimasero in realtà a lungo distanti l'uno dall'altro¹⁵. I missionari convinti di portare la salvezza e la civiltà, i ma'ohi in attesa di vantaggi materiali immediati, restarono per anni delusi gli uni di una conversione spesso effimera, gli altri di un cambiamento non sempre comprensibile e soprattutto privo degli effetti sperati. Ciò nonostante le teocrazie missionarie produssero risultati di notevole portata nella società e nella cultura polinesiana, verificabili anche attraverso una diversa organizzazione dello spazio, strumento ulteriore per controllare nuovi regimi e diversi ritmi di vita¹⁶.

Tra i primi interventi messi in atto sia dai protestanti che dai cattolici fu di grande effetto e visibilità la costruzione di "stazioni" missionarie di

chiara impronta europea, sia nelle forme architettoniche, sia nei materiali impiegati¹⁷. Composte inizialmente dalla chiesa, dalla scuola e dalla casa per il missionario, queste unità minime furono presto ampliate con l'aggiunta di altri edifici religiosi (cappelle, oratori, seminari, cimiteri), di edifici civili e non di rado anche privati, adatti ai nuovi nuclei familiari fortemente voluti dai missionari, ma sconosciuti alla cultura locale originaria. Nei cantieri che sorsero pertanto un po' ovunque – nel solo arcipelago della Società se ne contarono almeno 16 solo negli anni compresi tra il 1811 e il 1822¹⁸ – furono impiegate le popolazioni del luogo, che vennero così abituate a un tipo di lavoro del tutto inusuale, giudicato infatti da qualche osservatore europeo come una violenza inaccettabile¹⁹. In più di una occasione peraltro i missionari reagirono alle accuse, difendendo questo tipo di iniziative dirette anche a modificare il lento ritmo di vita cui i polinesiani erano abituati che, se costituiva un aspetto peculiare di quella società, li rendeva a loro avviso troppo spesso vittime dell'ozio e del vizio²⁰.

Nel giro di pochi anni Tahiti, Mo'orea, Huahine, Raiatea, e poi Mangareva nelle Gambier – la "Rome du Pacifique"²¹ – e inoltre Wallis e Futuna e molte altre isole polinesiane portarono così segni concreti della presenza europea, segni utilizzati dai missionari anche per proclamare e rendere evidente agli occhi di tutti la superiorità del cristianesimo su qualsiasi altro culto locale. Risposero ad esempio a questo intento sia la decisione spesso adottata di edificare le nuove chiese negli spazi prima occupati dai *marae*, i templi del vecchio culto²², e persino con le stesse pietre per questi utilizzate, sia le dimensioni a volte anche eccessive degli edifici religiosi, dimensioni peraltro volute non di rado dal sovrano locale, che di tale grandiosità si serviva per affermare il proprio potere e quello del suo Dio²³.

Lo spazio insulare – che, tradizionalmente diviso in distretti di varia grandezza, veniva concesso solo in uso, restando di proprietà del sovrano e dei capi locali secondo un rigido ordine gerarchico²⁴ – risultò pertanto contrassegnato dalla distribuzione delle stazioni missionarie. Sulla localizzazione di queste ultime tuttavia pesarono spesso delle logiche squisitamente politiche, nel senso che anche la scelta del sito più adatto per le nuove installazioni pare sia dipesa non di rado dalla volontà del sovrano e dagli equilibri territoriali in gioco piuttosto che da esigenze pratiche, come la vicinanza al fronte marittimo o ai terreni da coltivare, o ancora la presenza di agglomerazioni già esistenti. Gli effetti sulla distribuzione della popo-

lazione furono comunque notevoli, visto che in mancanza di centri di una certa consistenza demografica se ne agevolò la formazione di nuovi intorno ai luoghi di culto e intorno alla scuola. È il caso degli abitati di Fare, Mahapu e Maeva nell'isola di Huahine, una delle prime a ricevere i religiosi della L. M. S., e del centro di Pape'ete a Tahiti, località quasi deserta prima che vi giungesse P. Croock nel 1820²⁵. Per contro, zone distanti dalla scuola e dalla chiesa potevano essere soggette a fenomeni di spopolamento come avvenne sulla costa occidentale dell'isola Wallis e in quella sudorientale di Futuna. Va peraltro tenuto presente che il concetto di centro urbano era del tutto estraneo alla cultura *ma'ohi*, anche a seguito di un tipo di vita regolato in base alle possibilità e ai cicli produttivi del territorio. Le abitazioni, grandi capanne aperte, con pareti basse, costruite utilizzando il legno dell'albero del pane e per il tetto le foglie di palma di cocco, che potevano ospitare anche parecchie decine di persone con una promiscuità fortemente criticata dai missionari, venivano infatti erette laddove il terreno era coltivabile, ossia secondo i casi nelle strette fasce litorali o nelle valli interne incassate tra i monti, oppure nei pressi dei laghi e dei corsi d'acqua, che fornivano pesce in abbondanza. Tutto questo comportava non solo una certa dispersione dell'abitato, ma anche la sua precarietà, visto che in caso di necessità il sito prescelto veniva abbandonato e le case spostate altrove²⁶.

Questo tipo di vita mutò sensibilmente sin dagli anni '20 del secolo XIX ma soprattutto per le classi di più alto rango, i capi e gli *ari'i* insieme alle loro "corti", che trovarono conveniente adeguarsi alle direttive dei nuovi pastori ed emulare così le forme abitative tipiche della civiltà europea, di cui sentivano proclamare la superiorità. Le classi inferiori invece, anche nelle isole come Tahiti più frequentate dagli europei, mantennero per lo più la tradizionale dispersione delle abitazioni e la struttura leggera al posto di quella in pietra²⁷, magari all'interno adattata al criterio della separazione dei sessi e al nuovo senso del pudore voluto e predicato dai missionari sia cattolici che protestanti²⁸.

La disposizione irregolare e fantasiosa di tali abitazioni, quasi in simbiosi con la natura, si mantenne a lungo, nonostante gli sforzi dei missionari nell'educare all'ordine e nel convincere i polinesiani ad organizzare lo spazio abitato secondo criteri di regolarità. "Nos efforts en ce sens furent vains", confessa infatti il reverendo Ellis a proposito della fondazione della stazione di Fare. "Ils ne voyaient aucun avantage à faire les routes droites, à construire des maisons de la même forme, sur le

même plan et à des intervalles réguliers. Chacun suivait sa fantaisie"²⁹. Laddove si mantenne pertanto una certa dispersione dell'abitato si ebbe anche una maggiore disseminazione degli edifici religiosi, particolarmente evidente ad esempio nelle isole Gambier³⁰.

Per quanto dirette dunque a migliorare le condizioni di vita di quelle popolazioni, secondo una logica tutta europea, le iniziative dei missionari non furono né facili, né sempre di successo, a dimostrazione che la cultura polinesiana non si arrese senza operare una certa resistenza alle innovazioni, soprattutto a quelle di cui non appariva evidente un immediato vantaggio. È il caso ad esempio di alcune tecniche agricole e soprattutto di nuove coltivazioni, come quella del cotone e della canna da zucchero, che impiantate a Tahiti nelle limitate fasce litoranee ebbero scarso successo anche perché richiedevano maggior lavoro, tempo e attenzione di quanto i polinesiani fossero abituati a concedere alle tradizionali attività agricole³¹. Pare infatti che non si possano far risalire all'operato dei missionari le modificazioni del paesaggio agrario intervenute soprattutto nell'arcipelago delle Marchesi e nelle isole della Società, modificazioni riconducibili piuttosto all'intervento militare e politico delle potenze europee nel corso della seconda metà dell'Ottocento, alle espropriazioni o alle confische di terreni allora giustificate con la pubblica utilità, alla successiva decisione di fare di questi arcipelaghi delle basi di appoggio e di rifornimento per la navigazione mercantile: eventi spesso paventati dai missionari, trovatisi più di una volta dalla parte dei polinesiani. La questione fondiaria, che attraverso il diritto di uso non aveva mai rappresentato per la cultura *ma'hoi* un problema vitale, avrebbe assunto in questa seconda fase sempre maggiore importanza, imponendosi con tutte le sue ambiguità nei rapporti tra amministratori e popolazioni locali, questi ultimi destinati a vivere da "esclusi" sul loro stesso territorio³².

Esprimere un giudizio definitivo sull'operato dei missionari e dei regimi teocratici, ai quali in maniera così sommaria si è fatto riferimento in questa sede, sembra ancora difficile, anche se l'analisi storica ha offerto in questo senso notevoli contributi. Sul piano dell'organizzazione dello spazio nelle isole maggiormente interessate dall'intervento europeo sarà ancora utile interrogare le testimonianze tanto dei religiosi che dei missionari dell'epoca, per un approfondimento che valga a contribuire pure ad una maggiore conoscenza e comprensione delle radici culturali di questo straordinario mondo insulare.



Note

¹ Nella seconda metà del Settecento le impressioni e i dati contenuti nei diari di viaggio di Cook e di Bougainville segnarono la fine di un mito antico, quello del continente australe, e la nascita di uno nuovo, quello dell'isola di Tahiti, anche questo destinato per le sue tante implicazioni a suscitare tra gli studiosi polemiche e fantasie: J. Biard-Millerioux, *Deux suppléments littéraires aux voyages de Bougainville et de Cook. Le mythe tahitien chez Diderot et Givaudoux*, in "Rochefort et la mer", 4, "Grand voyage de découverte du XVII^e siècle à nos jours", Saintonge Québec, 1988, pp. 111-122. Sul tema v. anche H. Jacquier, *Le mirage et l'exotisme tahitiens dans la littérature*, in "Bulletin de la Société des études océaniques", 7, 1944, n. 72, pp. 3-27; n. 73, pp. 50-76; n. 74, pp. 91-116; J. Gautier, *Tahiti dans la littérature française à la fin du XVIII^e siècle*, in "Journal de la Société des Océanistes", 3, 1947, pp. 43-56; Id., *Apogée et déclin du mirage tahitien en Angleterre et en France (1766-1802)*, loc. cit., 7, 1951, pp. 270-73; C. Buchet, *La découverte de Tahiti*, Paris, France-Empire, 1993; J. J. Scemla (sous la direction de), *Le voyage en Polynésie. Anthologie des voyageurs occidentaux de Cook à Segalen*, Paris, Laffont, 1994; Id., *Une contrée de l'imaginaire. Du mythe au discours littéraire*, in *Le voyage en Polynésie*, cit., pp. 1115-1125.

² La Francia impegnata a risolvere le difficili fasi rivoluzionarie della propria storia e le guerre napoleoniche tarderà particolarmente ad interessarsi delle isole del Pacifico, lasciando all'Inghilterra questo primato, ma interverrà poi alla metà del secolo occupando le Marchesi e proclamando il protettorato su Tahiti (1842). Seguiranno in queste isole tristi anni di guerra, che insieme a nuove epidemie provocheranno forti perdite nella popolazione, nonostante l'opera meritoria di soccorso e di difesa degli indigeni compiuta dai missionari. Alla fine del secolo tutto l'arcipelago della Società sarà annesso alla Francia.

³ J. J. Scemla, *Une contrée de l'imaginaire*, cit., p. 1117.

⁴ Vi contribuirono tra gli altri Robert Stevenson, Victor Segalen e Jack London, che a queste isole avrebbero legato gran parte della loro fama. Sul tema v. H. Jacquier, *Le mirage*, cit.; J. Gautier, *Tahiti*, cit.; J. Chesneaux, N. Maclellan, *La France dans le Pacifique. De Bougainville à Maururoa*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 34-50; A. Quella-Villéger, *L'amère splendeur de la solitude*, in *Polynésie. Les archipels du rêve* (sous la direction de A. Quella-Villéger), Paris, Omnibus, 1996, pp. 1-18; M. Dini, R. Righetti, *Le isole dell'Eden. Ieri e oggi tra mito e realtà nei Mari del Sud*, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 95-120. Di particolare interesse l'accorata testimonianza di Segalen nel diario del viaggio compiuto nel 1903 nelle isole polinesiane: S. Ballo Alagna, *Per una riscoperta della Polinesia: il Journal des Îles di Victor Segalen (1878-1919)*, in "Atti del Convegno Internazionale Profumi di terre lontane. L'Europa e le 'cose nuove'" (Portogruaro, 24-26 settembre 2001), in corso di stampa.

⁵ Sul tema v. A. Babadzan, *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Îles Australes (Polynésie française)*, Paris, ORSTOM, 1982; J. F. Baré, *Le malentendu Pacifique. Des premières rencontres entre Polynésiens et Anglais et de ce qui s'ensuivit avec les français jusqu'à nos jours*, Paris, Hachette, 1985; H. Vernier, *Au vent des Cyclones. Missions protestantes et église évangélique à Tahiti et en Polynésie française*, Rouen, A.G.R., 1986; J. F. Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, ORSTOM, 1987; C. Laux, *Les théocraties missionnaires en Polynésie aux XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000.

⁶ L'originalità di un fenomeno di evangelizzazione che precede quello di colonizzazione ha suggerito un confronto fra le teocrazie polinesiane e le più celebri "riduzioni" del Paraguay. C. Laux, *Les réductions du Paraguay, modèles pour les théocraties missionnaires du Pacifique?*, in "Transversalités", 71, 1999, pp. 183-204; Id., *Les théocraties missionnaires*, cit., p. 24.

⁷ Le vestigia di antichi luoghi di culto e alcuni oggetti religiosi sono state tuttavia utilizzate per indagini etnologiche e archeologiche. Documenti e lettere scritti e firmati da capi polinesiani, di scarsa importanza quanto a contenuto, servono invece più che altro a documentare i progressi ottenuti dai missionari nell'insegnamento della tecnica di scrittura, che in molti casi ha consentito la conservazione della lingua originale.

⁸ "Se l'incremento della scienza e dell'erudizione presso singoli individui deve prodursi a scapito della felicità di intere nazioni, allora davvero sarebbe stato meglio, tanto per gli scopritori quanto per la gente che venne scoperta, che agli irrequieti europei il Mare del Sud fosse rimasto sconosciuto per sempre!". Così Georg Forster, compagno di viaggio di James Cook durante la sua seconda spedizione nel Pacifico, nel 1772 (G. Forster, *Viaggio intorno al mondo*, Bari, Laterza, 1991, pp. 82-83). Le sue considerazioni non hanno perso di attualità, sicché alla luce di tutti gli avvenimenti legati all'intervento europeo nel Pacifico esse vengono spesso riproposte, favorendo tuttavia un processo alla storia probabilmente non sempre corretto.

⁹ Ci riferiamo in particolare alle relazioni del reverendo William Ellis, *A la recherche de la Polynésie d'autrefois*, Paris, Musée de l'Homme, 1972, di Padre Honoré Laval, provicario apostolico delle isole Gambier, *Mangaréva, l'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Paris, Libr. Orient. Paul Geuthner, 1938 e *Mémoires pour servir à l'histoire de Mangaréva, ère chrétienne, 1834-1871*, Paris, Musée de l'Homme, 1968, ma anche alla testimonianza lasciata dal comandante di vascello, cartografo e idrografo, Edmond De Bovis, *Etat de la société Tahitienne à l'arrivée des européens*, Papeete, Société des Etudes Océaniques, 1978, opere alle quali queste brevi note sono maggiormente debitorie, e inoltre al testo di Teuira Henry, *Tahiti aux temps anciens*, Paris, Musée de l'Homme, 1951, che contiene gran parte degli studi del reverendo Orsmond, considerato "le grand ethnographe de Tahiti" (A. Babadzan, *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1993, p. 19). Una delle fonti più importanti per tutti gli aspetti della cultura polinesiana viene inoltre considerata l'opera di Jacques Antoine Moerenhout, uomo politico e commerciante, *Voyages aux îles du Grand Océan*, Paris, Bertrand, 1837. A queste testimonianze è necessario pertanto fare appello più che a quelle di altri osservatori, navigatori, commercianti o uomini di governo, presenze spesso meno significative – anche a causa della brevità della loro permanenza nelle isole – nel processo di conoscenza e di interpretazione della cultura polinesiana e del suo profondo cambiamento.

¹⁰ Sulle missioni cattoliche in Polinesia, R. M. Wiltgen, *The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania. 1825 to 1850*, Hong Kong, Australian National University Press, 1981. V. anche P. H. Laval, *Mémoires*, cit.; F. Angleviel, *Les missions à Wallis et Futuna au XIX^e siècle*, Bordeaux, CRET, 1994.

¹¹ Nella rigida stratificazione sociale esistente a Tahiti e in altre isole polinesiane la classe degli *ari'i* era composta dai capi di maggiore o di minore importanza, titolari cioè del potere supremo su interi distretti, le unità territoriali di base, o solo su parte di essi. Subordinati agli *ari'i* erano i *va'atira*, che condividevano alcune prerogative della classe precedente e potevano anche avere la proprietà di terre e titoli ereditari. I *manahune* invece non avevano alcun diritto ed erano interamente sottomessi agli esponenti delle altre due classi dal punto di vista economico, politico e sociale. Sul tema v. A. Babadzan, *Les dépouilles des dieux*, cit., pp. 11-13.

¹² C. Laux, *Les théocraties missionnaires*, cit., p. 89.

¹³ Si vedano ad esempio le vicende della dinastia dei Pomaré a Tahiti in J. J. Scemla, *Le voyage en Polynésie*, cit., pp. 1203-08.

¹⁴ Si parla perciò più di sincretismo tra le due culture, che di vera sopraffazione dell'una sull'altra. In merito v. soprattutto J. F. Baré, *Le malentendu Pacifique*, cit.

¹⁵ Come sottolinea J. F. Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, cit., p. 26, "les 'contrats' passés avec leurs interlocuteurs occidentaux par les *Ma'ohi* seront truqués, pour la raison première qu'ils ne sont pas écrits dans la même langue".

¹⁶ Si parla persino di "riappropriazione" dello spazio polinesiano da parte dei religiosi della L. M. S., che ribattezzarono molte località con nomi inglesi e a volte con i nomi di alcuni confratelli. A Tahiti ad esempio Papeete venne chiamata Wilks Harbour, Matavai ebbe il nome di Waugh Town e così via. C. Laux, *Les théocraties missionnaires*, cit., p. 145.

¹⁷ Basalto e corallo erano i materiali più in uso. Certamente più affidabili e più resistenti della tradizionale palma di cocco o del legno dell'albero del pane, entrambi presentavano però notevoli difficoltà per il taglio e per il trasporto.

¹⁸ J. F. Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, cit., p. 128.

¹⁹ In questo senso v. J. A. Moerenhout, *Voyages*, cit.

²⁰ In realtà il ruolo del lavoro nella vita dei polinesiani fu considerato in maniera diversa dai missionari protestanti rispetto ai cattolici. Le loro differenti valutazioni avrebbero influito sensibilmente sulla vita economica e sociale delle isole. I primi infatti perorarono la trasformazione della società polinesiana ponendo le basi per una economia di mercato, promuovendo cioè lo sviluppo di attività dirette non alla sola sopravvivenza, ma anche al commercio e alla esportazione. I cattolici invece coltivarono una visione dell'economia più vicina a quella di sussistenza, affidando pertanto al lavoro manuale la finalità non tanto di creare un profitto, quanto di elevare le condizioni morali e materiali della popolazione. Questa mentalità contribuì a renderli piuttosto contrari agli scambi commerciali delle isole con l'Europa, sollecitando una serie di provvedimenti – particolarmente famosi e discussi quelli voluti da P. Laval nelle isole Gambier, roccaforte del cattolicesimo – diretti a ridimensionare o a contrastare le pretese degli stranieri. Situazioni di questo tipo avrebbero alimentato da parte europea i sospetti nutriti nei confronti dei regimi teocratici, premessa per l'inevitabile declino dell'autorità dei missionari. Le reazioni infatti non si fecero attendere e i problemi per le teocrazie missionarie istituite negli arcipelaghi polinesiani e in particolare per quella voluta e retta con straordinaria autorità da padre Laval – dipinto dai suoi detrattori come un vero tiranno – si moltiplicarono, accelerando nella seconda metà del secolo XIX l'intervento diretto della Francia e il regime di protettorato.

²¹ A. Babadzan, *Naissance d'une tradition*, cit., p. 9.

²² Nella cultura *ma'ohi*, così come in quella introdotta dai missionari, la presenza del tempio per il culto e del suo pastore erano elementi indispensabili per individuare una unità territoriale e considerare pertanto un distretto come tale. Sull'uso e il significato dei *marae* nella cultura tradizionale, T. Henry, *Tahiti aux temps anciens*, cit., pp. 126-160.

²³ A questa motivazione pare si sia ispirato ad esempio Pomaré II, re di Tahiti, che pretese la costruzione di una cappella, inaugurata nel 1819, conosciuta come Cappella Missionaria Reale, nella quale si potessero accogliere ben sei mila persone. W. Ellis, *A la recherche*, cit., pp. 447-49.

²⁴ "La propriété tahitienne a pour caractères particuliers d'être héréditaire et indivisible parmi les membres d'une même famille; elle pouvait être aliénée par la guerre, ou par des dons volontaires, ou enfin par la confiscation, c'est-à-dire en de cas qui se présentaient rarement et qui étaient plutôt des accidents que des coutumes. Ils n'avaient point pour habitude

de changer ou de vendre les propriétés. Aussi les Européens ne trouvent-ils [...] que très difficilement à faire des acquisitions territoriales" E. De Bovis, *Etat de la société Tahitienne*, cit., p. 34. La proprietà fondiaria così controllata dai capi non costituiva un problema per i membri della società locale, che ne avevano in parte il diritto di uso e che godevano anche della redistribuzione del *surplus* agricolo. Sul tema v. anche J. F. Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, cit., pp. 59, 134.

²⁵ J. F. Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, cit., p. 34.

²⁶ La mobilità della popolazione, dovuta pure a spostamenti tra un'isola e l'altra, rappresentò uno dei principali ostacoli per procedere, anche dopo l'istituzione dello stato civile (1880), a valutazioni attendibili dei mutamenti demografici intervenuti nel corso del secolo XIX. Non è pertanto facilmente ricostruibile il forte calo attribuito soprattutto alle guerre e alle frequenti epidemie che decimarono in particolare modo i nativi delle isole più frequentate dagli europei, come Tahiti e le Marchesi. E. De Bovis, *Etat de la société tahitienne*, cit., p. 26; P. Y. Toullelan, *Tahiti colonial (1860-1914)*, Paris, Publ. de la Sorbonne, 1984; J. L. Rallu, *Situation démographique de la Polynésie française*, in "Population", 35, 1980, 2, pp. 385-415. Frutto di una marginalizzazione una volta tanto positiva fu invece la situazione demografica delle isole Wallis e Futuna, le uniche nel Pacifico a registrare nello stesso periodo un aumento fino al 50% della popolazione. F. Angleviel, *Les missions*, cit., p. 199. La minaccia di estinzione della razza polinesiana, più volte ventilata, è stata ormai smentita dai dati relativi al secolo XX, che rivelano una decisa inversione di tendenza. M. R. Clairin, *La population de la Polynésie française*, in "Population", 27, 1972, 4-5, pp. 703-727. In merito, A. Vallega (*L'Australia e l'Oceania*, Torino, Utet, 1985, p. 139) rileva che dagli anni '50 alla seconda metà degli anni '70 le popolazioni polinesiane sono cresciute con un tasso medio annuo del 2,6%.

²⁷ In pratica le diverse strutture abitative riproposero la distanza sociale già esistente e insuperabile nella cultura polinesiana. Osservatori europei riferiscono infatti che i capi, fieri di adeguarsi allo stile europeo, si sarebbero sentiti disonorati se anche per difficoltà di costruzione le loro case non fossero apparse più importanti rispetto a quelle delle classi sociali inferiori. W. Ellis, *A la recherche*, cit., p. 434. Alle forme abitative pare siano stati più attenti i missionari protestanti, ispirati ad una morale borghese che faceva dell'abitazione stabile il simbolo della civiltà, piuttosto che i cattolici, più indulgenti nei confronti delle capanne tradizionali, ma portati a promuovere una vita comunitaria del tipo a loro meglio noto, quella cioè da trascorrere nei conventi o nei seminari, che infatti si moltiplicarono divenendo particolarmente numerosi nelle isole Gambier. F. Vallaux, *Mangareva et les Gambier*, pp. 64-68.

²⁸ "Nous donnâmes à chaque famille le conseil de construire sa propre maison et de la rendre confortable; nous proposâmes aux chefs de faire des chambres à coucher séparées par des cloisons dans leurs maisons actuelles, en attendant d'en construire d'autres. Et même, dans ces futures maisons, nous leur suggérâmes de réduire le nombre des occupants et de prévoir des chambres séparées pour ceux qui habiteraient" W. Ellis, *A la recherche*, cit., p. 429).

²⁹ W. Ellis, *A la recherche*, cit., p. 436.

³⁰ F. Vallaux, *Mangareva*, cit., pp. 64-69.

³¹ Abituati ad un'alimentazione di base costituita dai frutti di piante semispontanee, come noci di cocco, banane, ananas e soprattutto i frutti dell'albero del pane, o addirittura spontanee, come noci, mango e vari tipi di radici commestibili, i polinesiani si limitavano in genere a coltivare nelle valli umide il *taro*, la patata dolce e l'igname, preferendo dedicarsi alla pesca piuttosto che all'agricoltura.

³² J. F. Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, cit., p. 315.



Una via di pellegrinaggio negli “Itinerari culturali” del Consiglio d’Europa: i Cammini di Santiago de Compostela

Anche se non avessi trovato la spada,
alla fine del pellegrinaggio lungo il Cammino di Santiago
avrei comunque scoperto me stesso.
(Paulo Coelho, *Il Cammino di Santiago*, 2001)

Nel 1987 veniva varato in sede di Consiglio d’Europa un programma destinato agli “Itinerari culturali europei”. I suoi principali obiettivi erano tre:

- rendere più visibile e apprezzabile e far vivere agli Europei la loro comune identità culturale;
- tutelare e valorizzare il patrimonio culturale europeo come fattore di miglioramento del quadro di vita e fonte di sviluppo sociale, economico e culturale;
- offrire nuove opportunità di impiego del tempo libero, assegnando un ruolo di rilievo al turismo culturale e alle pratiche connesse.

Veniva altresì precisato che: “Per itinerario culturale europeo si intende un percorso che copre uno o più paesi o regioni e che si organizza attorno a temi il cui interesse storico, artistico o sociale sia chiaramente europeo, o in funzione del tracciato geografico dell’itinerario o in rapporto alla natura e/o alla portata del suo contenuto e del suo significato”; inoltre veniva sottolineato che: “La qualificazione di ‘europeo’ data ad un itinerario implica un significato e una dimensione culturale che non siano strettamente locali. L’itinerario deve articolarsi su un numero di punti forti, luoghi particolarmente ricchi di storia e rappresentativi dell’identità culturale europea”¹.

Come primo itinerario culturale il Consiglio d’Europa propose i Cammini di Santiago de Compostela². La scelta, nella logica del programma, di questa grande via di pellegrinaggio appare interessante pensando innanzitutto al valore da essa assunto nell’Europa cristiana medioevale³.

Verso la tomba di S. Giacomo a Santiago de Compostela affluirono, infatti, a partire dal IX

secolo, flussi crescenti di pellegrini provenienti dai più svariati paesi europei e di ogni età e condizione sociale⁴. I loro spostamenti seguivano alcuni percorsi fondamentali, segnati da disagi ed insidie⁵.

Dalla Francia conducevano a Santiago de Compostela quattro vie, che convergevano a ventaglio e raccoglievano anche i pellegrini di altri paesi (fig. 1).

La più meridionale era la “via tolosana”, che partiva da Arles, transitava per Montpellier, Tolosa e il passo di Somport e terminava a Puente la Reina, in territorio spagnolo. La “via podense” iniziava a le Puy, attraversava le montagne di Aubrac e a Ostabat si congiungeva alle due vie più settentrionali, dirigendosi quindi verso il passo di Roncisvalle. La “via lemovicense”, così chiamata dal centro di Limoges, cominciava a Vézelay e proseguiva verso Périgueux e la Réole. La “via turonense”, che prendeva nome dal centro di Tours, toccava Parigi, Orléans, Tours, Poitiers e Bordeaux.

Tutte le vie confluivano a Puente la Reina, dando luogo a un itinerario unificato, coincidente con il Cammino di Santiago vero e proprio (o “cammino francese”)⁶. Esso percorreva la Navarra, la Rioja, la Castiglia, il León ed entrava in Galizia per il valico del Cebreiro; interessava città come Pamplona, Logroño, Burgos, León, Astorga.

Questo schema viario di base era in realtà integrato con numerose altre strade, nonché con rotte marittime: gli itinerari per Santiago de Compostela formavano una rete fitta e complessa⁷. Lungo tali itinerari, che infrangevano le barriere politi-



Fig. 1. I principali cammini europei per Santiago de Compostela (secc. XI-XVI)
(Fonte: Mascanzoni, 2000).



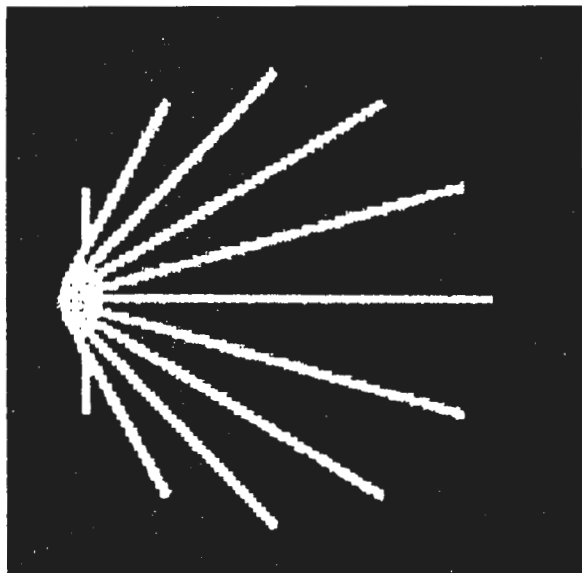


Fig. 2. Il logo dell'itinerario
(Fonte: <http://www.coe.int>).

che e consentivano il superamento delle distanze, si svilupparono flussi di pellegrini accomunati dalla devozione a S. Giacomo.

Il fenomeno del pellegrinaggio compostellano, pur avendo conosciuto variazioni nei secoli successivi al Medioevo, non si è interrotto nel tempo e dunque si è caratterizzato per la sua continuità⁸. Esso ha avuto poi implicazioni di ordine culturale, economico, politico, sociale: ne sono esempio l'approntamento di edifici e strutture per il transito, la sosta, il culto o l'espansione di centri abitati lungo le vie⁹.

La pluralità dei percorsi orientati alla meta finale è bene espressa dal logo che contraddistingue l'itinerario culturale europeo dei Cammini di Santiago de Compostela e che evoca altresì l'immagine della conchiglia, simbolo del pellegrinaggio compostellano, e quella dei movimenti verso l'Occidente (fig. 2).

L'itinerario è costituito dall'insieme delle vie dei pellegrini; per rivitalizzarle il Consiglio d'Europa persegue alcuni obiettivi di fondo:

- identificare i cammini sul territorio europeo;
- dotarli di una segnaletica comune;
- coordinare un programma di cooperazione culturale con collaborazioni a scala nazionale, regionale e locale.

In questa prospettiva sono previsti diversi interventi, come quelli volti a salvaguardare i percorsi e il loro ambiente, a restaurare il patrimonio architettonico ad essi collegato, a predisporre iniziative di animazione culturale¹⁰. Nella stessa direzio-

ne si collocano eventuali progetti relativi a viaggi, studi e ricerche in vari campi (dalla storia alla letteratura alla musica), azioni educative¹¹.

Che attorno a questo itinerario possano coagularsi diversi soggetti, formando una rete, è suggerito dall'esistenza e dal dinamismo di centri di ricerca e di associazioni compostellane¹².

D'altra parte, va considerato che il numero di pellegrini a Santiago de Compostela risulta in crescita negli ultimi anni e che le motivazioni a compiere il viaggio sono, oltre che di tipo spirituale, anche culturale¹³. L'itinerario europeo, nella sua progressiva realizzazione, rappresenterebbe in tal modo uno stimolo per lo sviluppo di ulteriori flussi di visitatori.

Note

¹ Il 1987 segna l'atto di nascita del programma riguardante gli "Itinerari culturali europei"; va però rilevato che già nel 1964 un gruppo di lavoro del Consiglio d'Europa, presentando un rapporto intitolato "Il riconoscimento collettivo dei luoghi di alto valore culturale in Europa e del loro inserimento nella cultura del tempo libero", evidenziava come ciò fosse realizzabile attraverso il viaggio e il turismo culturale. I contenuti del programma degli "Itinerari culturali europei", i suoi precedenti e gli sviluppi successivi, quali l'identificazione dei temi, i criteri di formulazione dei progetti, la costituzione in rete dei promotori delle iniziative - specificati nella Risoluzione (98)4 del Comitato dei Ministri -, sono sintetizzati all'interno del sito del Consiglio d'Europa <http://www.coe.int> (cfr. le opzioni in lingua http://www.coe.int/T/E/Cultural_Co-operation/Heritage/European_Cultural_Routes e http://www.coe.int/T/F/Cooperation_culturelle/Patrimoine/Itinéraires_culturels_européens).

² La decisione faceva seguito alla Raccomandazione 987 (24 gennaio 1984) dell'Assemblea parlamentare ed alle discussioni svoltesi durante la II Conferenza Europea dei Ministri responsabili del Patrimonio Architettonico (Granada, 1985). Attualmente gli itinerari culturali sono una ventina e rientrano in tre aree tematiche: i popoli, le migrazioni, la diffusione delle grandi correnti filosofiche, religiose, artistiche, scientifiche, tecniche e commerciali. È pure da notare che, dopo il Consiglio d'Europa, nel 1993, l'Unesco dichiarerà il Cammino di Santiago "Patrimonio dell'Umanità".

³ La bibliografia sul pellegrinaggio a Santiago de Compostela, di carattere interdisciplinare, è vastissima: da quando lo rilevava Caucci von Saucken (1994) gli studi si sono ulteriormente moltiplicati; per la segnalazione di quelli principali cfr. Caucci von Saucken, 2000, n. 1 e Stopani, 2001, n. 2. In questa sede sono stati riportati i lavori più direttamente utilizzati.

⁴ Sulle circostanze del rinvenimento delle reliquie dell'Apostolo e l'origine del culto cfr., ad esempio, Mascanzoni, 2000, pp. 14-24. Diversi aspetti del pellegrinaggio compostellano, come il suo inquadramento nel fenomeno del pellegrinaggio cristiano, la figura del pellegrino di Santiago, lo sviluppo del centro urbano connesso al culto del Santo, sono esaminati nei saggi contenuti in Caucci von Saucken, 1998, pp. 15-168.

⁵ I percorsi sono quelli elencati e specificati nel quinto libro del *Liber Sancti Jacobi* o *Codex Calixtinus* (per la lettera introduttiva attribuita a papa Callisto II), redatto a Santiago a metà del XII secolo. Nello stesso libro, che contiene la cosiddetta "Gui-

da del Pellegrino di Santiago", sono fra l'altro descritti i luoghi di ospitalità, i punti difficili dell'itinerario, i rischi del pellegrino (Caucci von Saucken, 1989).

⁶ La "via tolosana" nel tempo conoscerà una variante per Ostabat, ricordandosi alle altre vie: al passo di Somport sarà preferito quello meno impervio di Roncisvalle, ricco anche di tradizioni caroline.

⁷ Oltre alla fig. 1, cfr. la carta d'insieme e quelle relative ai differenti paesi, con l'esame delle vie seguite dai pellegrini, nei vari contributi in Caucci von Saucken, 1998, pp. 169-368; inoltre Ruiz de la Peña, 1999 e Stopani, 2001.

⁸ I cambiamenti fino ai nostri giorni, come entità e composizione dei flussi, e le loro motivazioni sono illustrati, ad esempio, in Plötz, 1998, pp. 30 ss. e in Caucci von Saucken, 2000, pp. 70-72.

⁹ Su quest'ultimo aspetto in particolare cfr. le relazioni in AA.VV., 1994, pp. 129-314 e Ruiz de la Peña, 1999, p. 211.

¹⁰ Ciò significa, ad esempio, ripristino di tracciati, con piste pedonali e ciclabili, e riapertura di ospizi, rifugi, centri di accoglienza. Indicazioni sulle attività intraprese, soprattutto in rapporto all'identificazione degli itinerari e allo studio del pellegrinaggio, sono contenute nel sito dell'Istituto Europeo degli Itinerari Culturali <http://www.culture-routes.lu>; l'Istituto è un'associazione senza fini di lucro, creata nel 1997 congiuntamente dal Consiglio d'Europa e dal Lussemburgo, che opera nel settore dei programmi relativi agli "Itinerari culturali" (esame delle nuove proposte, assistenza tecnica, diffusione dell'informazione, ecc.).

¹¹ È interessante osservare che a questo itinerario culturale europeo si è ispirata una recente proposta tesa a riscoprire gli antichi cammini devozionali nel Friuli-Venezia Giulia (Donato, Tamburlini, 2002).

¹² Ad esempio, numerose sono le Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago attive in Spagna, nell'Unione europea e in altri paesi (<http://www.jacobeo.net>); ad esse talvolta si devono pubblicazioni che raccolgono esperienze di pellegrinaggio (de la Campa, 1999). Più di trenta Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago sono poi riunite nella Federación de Asociaciones Españolas de Amigos del Camino de Santiago, che ha lo scopo di diffondere il pellegrinaggio, analizzare il fenomeno, recuperare i sentieri e che cura la rivista "Peregrino" (<http://www.caminosantiago.org>).

¹³ Le statistiche riportate nel sito citato dell'Istituto Europeo degli Itinerari Culturali (cfr. n. 10) segnalano che il numero dei pellegrini, se si escludono le punte eccezionali degli anni santi compostellani del 1993 e del 1999, è passato da poco meno di 2.500 nel 1985/86 a quasi 61.500 nel 2001. V. inoltre Donato, 2001, pp. 364-365 e Lucarno, 2002, p. 108.

Bibliografia

- AA.VV., *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico (Actas de las XX Semana de Estudios Medievales de Estella. 26-30 de julio de 1993)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1994.
- J. Bourdarias, M. Wasielewski, *Guide européenne des chemins de Compostelle*, Paris, Fayard, 1996.
- P. Caucci von Saucken (a cura di), *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Calixtinus, secolo XII*, Milano, Jaca Book, 1989.
- P.G. Caucci von Saucken, *Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia jacobea*, in AA.VV., *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico...*, cit., pp. 19-57.
- P. Caucci von Saucken (a cura di), *Santiago. L'Europa del pellegrinaggio*, Milano, Jaca Book, 1998 (2ª ed.).
- P. Caucci von Saucken (a cura di), *Il mondo dei pellegrinaggi. Roma, Santiago, Gerusalemme*, Milano, Jaca Book - Roma, Palombi, 1999.
- P. Caucci von Saucken, *Il cammino di Santiago de Compostela*, in M. Mengozzi (a cura di), *Pellegrini e luoghi santi dall'antichità al Medioevo*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2000, pp. 51-72.
- H. de la Campa, *De Granada a Santiago. Una ruta jacobea andaluza*, Granada, Grupo Editorial Universitario, 1999.
- C. Donato, *Suggerimenti cartografici per un turismo religioso-culturale dei nostri giorni attraverso la riscoperta degli antichi cammini della devozione nella Regione Friuli-Venezia Giulia*, in G. Scanu (a cura di), *Cultura cartografica e culture del territorio. Atti del Convegno Nazionale*, in "Boll. Ass. Ital. Cartografia", nn. 111-113, Genova, Brigati, 2001, pp. 359-386.
- C. Donato, G. Tamburlini (a cura di), *La Via Romea Orientale. Itinerari per un turismo culturale e religioso in Friuli-Venezia Giulia*, Pordenone, Tipografia Sartor, s.d. (ma 2002).
- G. Lucarno, *Nuovo ruolo territoriale per gli edifici ecclesiastici extra-urbani lungo il cammino di Santiago de Compostela*, in P. Persi (a cura di), *Beni Culturali Territoriali Regionali. Siti, ville e sedi rurali di residenza, culto, lavoro tra ricerca e didattica. Atti del Convegno di Studi (Urbino, 27-29 settembre 2001)*, Fano, Grapho 5, 2002, vol. II, pp. 105-112.
- L. Mascanzoni, *San Giacomo: il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato (sec. XI-XV)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2000.
- R. Plötz, *Peregrinatio ad limina Sancti Jacobi*, in P. Caucci von Saucken (a cura di), *Santiago...*, cit., pp. 17-37.
- J.I. Ruiz de la Peña, *Gli itinerari europei del pellegrinaggio di Santiago*, in P. Caucci von Saucken (a cura di), *Il mondo dei pellegrinaggi...*, cit., pp. 187-212.
- R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo. Gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella*, Firenze, Le Lettere, 1991.
- R. Stopani, *Il "cammino" italiano per Santiago de Compostela. Le fonti itinerarie di età medievale*, Firenze, Le Lettere, 2001.



L'isola di Mauritius: un mosaico multietnico dalle molte religioni

1. Premessa

Le religioni occupano uno spazio sempre più rilevante nel quadro geopolitico mondiale. Basta passare in rassegna le aree di crisi nel mondo per verificare come il “fattore religione” sia uno dei principali agenti di conflitto. Tra le aree geografiche, per il vero poco numerose, in cui convivono più gruppi sociali professanti religioni o culti diversi in un quadro di reciproco rispetto emerge il caso della repubblica di Mauritius. Geograficamente prossima all’Africa¹ ma abitata in maggioranza da asiatici essa testimonia un singolare e non facile incontro tra genti e culture. La pacifica convivenza fra i suoi abitanti, va ricercata in diversi fattori, primo fra tutti il fatto che la religione più professata e diffusa è l’induismo di cui uno dei principi fondamentali è lo spirito di profonda tolleranza e di universalità.

2. Mauritius, un’isola dalle molte identità

2.1. *Evoluzione e morfologia della popolazione*

Mauritius è definita l’isola più cosmopolita del mondo in funzione della composizione estremamente complessa della popolazione e ciò è tanto più sorprendente se si considera la ridotta estensione della sua superficie.

La popolazione era all’origine costituita da alcune migliaia di europei² a cui si aggiunsero poi un numero considerevole di schiavi importati dalle coste dell’Africa Orientale e dal Madagascar impiegati nelle piantagioni di canna da zucchero.

Il profilo socio-culturale odierno di Mauritius si deve in parte agli effetti della politica coloniale britannica, che dopo aver abolito la schiavitù nel 1835 incentivò l’immigrazione di manodopera proveniente da India e Cina per le fiorenti attività produttive avviate dai Francesi nel secolo precedente.

La popolazione creola rappresenta oggi circa un terzo degli abitanti. L’arrivo di quasi mezzo milione di Indiani in un arco di tre quarti di secolo ha cambiato completamente la morfologia della popolazione: da una maggioranza creola a una maggioranza indiana.

Mauritius è oggi un “cocktail” multietnico formato da creoli, musulmani arabi, indiani, meticci, cinesi e bianchi francofoni e anglofoni; le differenze culturali e religiose consentono agli abitanti di convivere in un clima di rispetto generale e di grande armonia. Le differenze razziali (almeno ufficialmente) non esistono.

Mauritius ha una popolazione che viene stimata intorno a 1.100.000 abitanti (United Nations Development Programme, 2000) con una tra le più alte densità di popolazione del mondo (600 abitanti circa per kmq).

È una popolazione giovane, il 35% della quale ha infatti meno di 18 anni e la cosiddetta terza età costituisce solo l’8% (UNDP, 2001). Essa è quindi una popolazione destinata ancora a crescere anche se non con tassi elevati come quelli di altri paesi africani; l’UNDP ha valutato una crescita pari allo 0,8%, cosicché nel 2015 vi saranno poco più di 1.200.000 abitanti.

Le varie etnie presenti nell’isola sono riconducibili a tre grandi gruppi: gli indo-maurizia-



Foto 1. Particolare della moschea di Jummah a Port Louis.



ni³ (67%) che discendono dai braccianti indiani portati nell'isola per la coltivazione della canna da zucchero (Varani, 2001); i sino-mauriziani⁴ (3%) in prevalenza cinesi giunti nell'isola con un contratto di apprendistato molti dei quali oggi sono piccoli imprenditori nel commercio; e infine una popolazione multietnica (30%) di europei e creoli⁵. Il gruppo più importante degli europei è costituito da francesi (2% della popolazione totale), che hanno ancora una influenza molto forte sulla vita economica e sociale dell'isola, poiché hanno da sempre dominato l'industria dello zucchero, il commercio a grande scala e il settore del turismo⁶.

Un altro piccolo gruppo etnico è costituito dai Chagos, localmente chiamati *ilois*, provenienti dalle isole Chagos (che sono parte del territorio britannico dell'Oceano Indiano) e insediatisi a Mauritius tra il 1965 e il 1973 perché sfrattati dalle loro case quando gli Inglesi cedettero agli Americani l'isola Diego Garcia come base militare⁷ (Fig. 1).

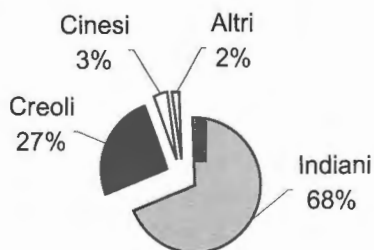


Fig. 1. Le principali etnie presenti a Mauritius (valori percentuali).

La lingua ufficiale è l'inglese, molto usato in ambito governativo ed economico, però il francese è parlato ovunque soprattutto nei circoli culturali ed è molto usato su giornali e riviste. Ogni etnia europea, indiana o cinese, conserva il proprio idioma nella vita privata. L'idioma che accomuna tutti è il creolo, che può essere definito una deformazione del francese, arricchito da apporti afro-malgasci ed è comune, con qualche variante, anche agli abitanti delle isole vicine Rodrigues e Réunion.

Il mosaico delle principali parlate, in ordine di popolarità, è formato da creolo, bhojpuri, francese, tamil, urdu, telegu, marathi, hakka, inglese, mandarino e cantonese⁸.

2.2. Aspetti sociali e Indice di Sviluppo Umano

Ottenuta l'indipendenza nel 1968, i Mauriziani si sono adoperati per dare all'isola uno sviluppo di

sostanza partendo dal sociale per poi giungere ad un piccolo miracolo economico compiutosi negli anni '80 ma iniziato nel 1970 con la creazione di una "zona franca", la *Export Processing Zone*, per diversificare l'economia divenuta troppo dipendente dall'industria dello zucchero (Varani, 2001). Ne è derivata una certa autonomia finanziaria, che ha assicurato considerevoli investimenti stranieri per la creazione di industrie manifatturiere nel comparto dell'abbigliamento e di grandi complessi alberghieri per il settore del turismo, che è oggi una delle voci più importanti dell'economia, essendo Mauritius divenuta uno dei poli di attrazione del turismo internazionale lungo tutto l'arco dell'anno.

Il successo di tale politica ha fatto sì che la disoccupazione sia oggi contenuta su tassi minimi e il tasso di inflazione si sia drasticamente ridotto dal 42% del 1980 al 10% del 1999. Al benessere economico è seguito un miglioramento delle condizioni sociali che peraltro sono sempre state più che dignitose se confrontate con altri piccoli Stati insulari (Varani, 2001) o addirittura tra le migliori se confrontate con altri Stati africani.

Per meglio comprendere lo sviluppo di Mauritius nel suo complesso è interessante prendere in considerazione l'Indice di Sviluppo Umano⁹ dalla metà degli anni '70 ad oggi (Fig. 2). Dallo 0,628 del 1975 è salito allo 0,765 del 1999 ponendo Mauritius al 63° posto nella graduatoria mondiale elaborata dall'UNDP. I gruppi di parametri che determinano tale indice (demografici, socio-culturali, socio-sanitari, economici) sottolineano un notevole miglioramento della qualità della vita nel suo complesso. La speranza di vita alla nascita è di circa 71 anni (nel 1968 era di 62,2 anni), valore che in molti Paesi africani è molto al di sotto. Le condizioni sanitarie ed il grado di istruzione sono a livelli che si avvicinano a quelli dei Paesi più sviluppati. Nel settore sanitario il governo ha sostenuto la priorità della lotta contro la malaria determinandone la scomparsa¹⁰. Ne consegue un servizio sanitario pubblico di buon livello e gratuito sia per i residenti che per i turisti¹¹.

L'attuale Governo ha potenziato lo sviluppo e i finanziamenti per l'istruzione (il 4,6% sul PIL), l'85% della popolazione è alfabetizzata, l'istruzione non è obbligatoria ma è gratuita sia per la scuola elementare che per quella secondaria (il 63% della popolazione ha frequentato le scuole secondarie superiori). Sono quasi 300 le scuole primarie e più di 120 quelle secondarie, oltre alle quali sono attive scuole di specializzazione tecnologica e artigianale. In questo contesto ha grande importanza l'Istituto *Mahatma Gandhi* di istruzione se-

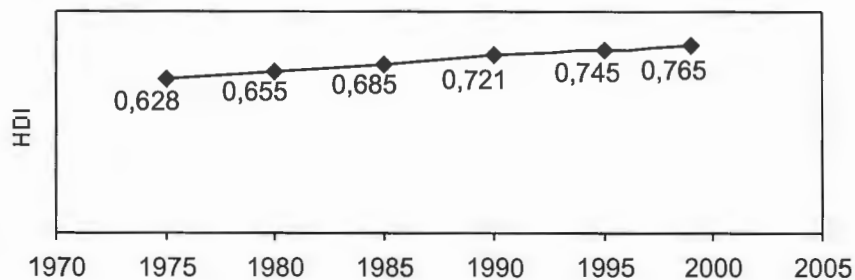


Fig. 2. Evoluzione dell'Indice di Sviluppo Umano (fonte UNDP, annate varie).

condaria e superiore fondato a Moka nel 1970, con lo scopo di salvaguardare e promuovere il patrimonio culturale indiano. Migliaia di studenti frequentano l'Università a Le Réduit.

Poiché predomina la religione induista la donna non è relegata a condizioni di forte inferiorità o segregazione come spesso accade nei Paesi islamici e questo risulta da alcuni elementi come il diritto al voto introdotto già nel 1956, la possibilità che le donne possano essere elette in parlamento dal 1976 e oggi circa il 10% delle donne ha incarichi politici.

3. Le varie comunità religiose

Le grandi tradizioni religiose dell'Occidente e dell'Oriente trovano a Mauritius un terreno ferti-

le soprattutto dal 1968 con la completa libertà di religione. Nuove sette o gruppi sono nati nell'ambito delle principali religioni: secondo un censimento delle confessioni mauriziane alla fine degli anni Ottanta erano più di 90 i movimenti spirituali rappresentati. I più diffusi sono i culti e le religioni indiane che sono praticati dalla metà della popolazione¹²; seguono il Cristianesimo (31%), l'Islamismo (16%) e il Buddismo (3%). Altre minoranze aderiscono a movimenti sincretisti o ad altre sette (Fig. 3).

A Mauritius l'Induismo si suddivide in due grandi correnti: quella ortodossa (sanatanisti), la più seguita, che crede nella triade divina di Brahma, Shiva e Vishnù e la corrente vedica (Ayra Samji), che è rigorosamente monoteista. Nell'ambito dei sanatanisti il gruppo locale dei *tamils* ha una propria religione che si è sviluppata a partire



Foto 2. Un tempio Tamil sulla costa orientale.





Foto 3. Festa del Cavadee: la passeggiata sulle braci ardenti fra turismo e tradizione.

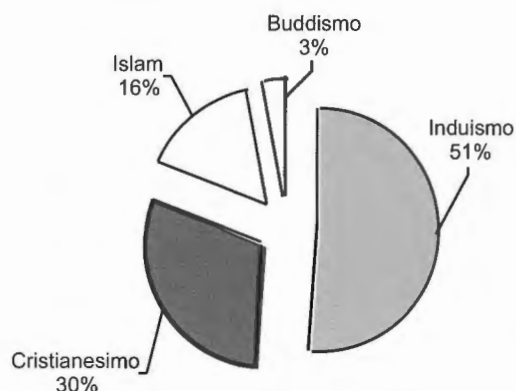


Fig. 3. Le religioni praticate a Mauritius.

dal 1771 quando i Francesi permisero la costruzione di un tempio tamil a Port Louis. I *tamils* hanno forme spettacolari di culto in onore delle differenti divinità (cfr. par. 3.2). Le stesse case dei Mauriziani di fede induista sono facilmente riconoscibili dalla bandiera rossa e bianca posta sul tetto o a una finestra della loro casa e da un piccolo tempio, simile ad una nostra edicola o pilone, costruito nel giardino o nel cortile.

La religione cattolica è stata la prima a diffondersi nell'isola, seguita dalla chiesa anglicana, di pari passo con le colonizzazioni: portoghese, olandese, francese e inglese. L'istituzione progressiva della gerarchia cattolica fu quasi esclusivamente dovuta ai membri di varie congregazioni religiose: lazaristi, benedettini, spiritani e gesuiti. Su tutti è prevalsa la figura di Padre Jacques Désiré Laval, missionario della Congregazione dello Spirito Santo, conosciuto come "il santo dell'isola", che esercitò il suo apostolato tra il 1841 e il 1864, consacrando soprattutto all'evangelizzazione degli antichi schiavi (cfr. par. 3.1). Questi, convertitisi quasi in massa, costituirono la base della comunità cattolica mauriziana, che col passare degli anni divenne a maggioranza creola, poiché di fatto la popolazione di origine indiana è rimasta fedele all'induismo. Secondo l'ultimo censimento ufficiale (1992) i cristiani sono circa 345.000 di cui 260.000 cattolici.

La religione musulmana, portata a Mauritius dai lavoratori provenienti dall'India del Nord e dal Pakistan, è la terza religione praticata nell'isola e la maggior parte dei musulmani (circa il 95%) sono sunniti suddivisi in tre gruppi: anafiti (circa 150.000), i *meimons* (circa 3.000), aristocratici che hanno la responsabilità della più grande moschea di *Jumma* a Port Louis (cfr. par. 3.1) e i *sunni surtis* (circa 5.000). I musulmani sciiti anche se poco numerosi sono suddivisi in vari grup-

pi: il più importante è quello dei *cocknies* (da *Cockin* nel Sud-est dell'India) giunti da Moka a Mauritius come maestri d'ascia per costruire imbarcazioni. Le religioni cinesi sono in pratica scomparse da quando la maggioranza dei sino-mauriziani è diventata cattolica e le minoranze praticano in primo luogo il Buddismo (circa 3.000) e poi il Confucianesimo.

Questa realtà di pace religiosa sembra fare eco a una decisione presa dagli Inglesi al momento della cessione dell'isola da parte dei Francesi nel 1810 che recita: "Gli abitanti conserveranno la loro religione, le loro leggi e i loro costumi" e a una frase celebre del primo Presidente della Repubblica di Mauritius, Sir Seewoosagur Ramgoolam: "A Mauritius, non si toccano la religione e la canna da zucchero".

3.1. I luoghi di culto

Le diverse comunità hanno conservato i riti, anche molto antichi, che accompagnano le rispettive fedi religiose. Lo testimonia l'alto numero di luoghi di culto che sorgono sull'isola: chiese cristiane, templi e *shivalas*¹³ indù, moschee musulmane, *hovils* dei tamil, pagode cinesi. In complesso sono stati registrati 270 templi indù, 173 chiese cattoliche, 110 moschee e tre pagode.

I templi indù sanatanisti sono molto ricchi di decorazioni e raffigurazioni delle divinità, mentre quelli *Arya Samji* sono spogli perché dedicati esclusivamente alla preghiera e alla meditazione. Il più grande tempio induista sanatanista risalente al 1857 è il *Maheswornat*, di Triolet, importante villaggio agricolo molto popoloso, a nord della capitale Port Louis. A Sainte-Croix, un sobborgo di Port Louis, è stato edificato un altro importante tempio induista, il *Sockolingah Meenatchee Ammen*. Il più frequentato luogo sacro induista è un complesso di diversi *shivalas* costruiti intorno al sacro lago vulcanico di *Grand Bassin* nella zona sud occidentale dell'isola che la fede popolare ritiene collegato per vie sotterranee al Gange; esso è meta di pellegrinaggio durante la più importante festa indù, il *Maha Shivaratree* (cfr. par. 3.2)

Tra gli edifici cristiani più importanti spiccano la cattedrale cattolica di *St. Louis*, la cattedrale anglicana di *St. James* e la chiesa dedicata a *Père Laval*, situate a Port Louis che appare indubbiamente una città dai mille volti, dalle molte atmosfere: un misto di India, Africa e Hong Kong, con un tocco di Islam e uno di vecchia Europa¹⁴.

La bianca moschea di *Jumma*, costruita intorno al 1850, è il più importante monumento della





Foto 4. La place d'Armes a Port Louis.

comunità musulmana dell'isola ed è ubicata al centro dei quartieri cinesi. Per la sua costruzione vennero impiegati materiali e mano d'opera specializzata provenienti dall'India e fu ulteriormente ampliata nel 1895¹⁵.

Nella capitale sono evidenti gli effetti dell'immigrazione cinese: numerose pagode sono sorte in vari punti della città, gli astrologi cinesi sono concentrati nella zona centrale. La pagoda di maggiori dimensioni è situata ai piedi della collina Signal a Port Louis. *Lam Soon* è un'altra pagoda sorta vicino al Campo di Marte¹⁶. Più antico è il tempio *Kwan Tee*, nella parte occidentale della città, dedicato alla divinità guerriera omonima che combatte per la giustizia.

3.2. *Mauritius terreno d'incontro di culture e religioni*

Questa ricchezza di tradizioni e di usi e costumi così diversi genera, tra l'altro, un ricco calendario di feste e manifestazioni che sono sempre aperte a tutti. La tolleranza reciproca fa sì che le varie

comunità partecipino a feste e celebrazioni anche di altre comunità religiose.

Come si è detto, essendo l'induismo la religione principale la maggior parte di queste feste segue i riti d'origine indiana. L'osservazione di riti e norme rituali è una via per vincere il *karma* e concludere il ciclo delle reincarnazioni¹⁷. Diffuso è il pellegrinaggio verso un luogo sacro e la risalita del corso dei fiumi, indicante il cammino verso le sorgenti di vita.

Tra le cerimonie quella più importante è il *Cavadee Thaipoozam*, che si svolge ogni anno tra gennaio e febbraio in quasi tutti i templi induisti sparsi per l'isola. È una festa nazionale e consiste nel portare il *cavadee*¹⁸ dalla riva di un fiume fino ad un tempio per esaudire un voto in onore di Subramanya (il secondogenito del Dio *Shiva*), fare penitenza e purificarsi¹⁹.

Un'altra importante festa è il *Maha Shivaratree* che si svolge in febbraio in onore del Dio *Shiva*. Dopo una notte di veglia, un'immensa processione di fedeli vestiti di bianco, carichi di archi ricoperti di fiori (*kanvar*), si reca presso le sponde del



Foto 5. La Cattedrale di St. Louis a Port Louis.



lago sacro *Grand Bassin* (*Ganga-Talao*): per quattro giorni sulle rive del lago si accampano oltre 400 mila persone che fanno la fila per bagnarsi e compiere una *puja* (offrono in sacrificio del cibo). Di ritorno dal lago i pellegrini a piedi che portano nelle proprie abitazioni un po' di acqua sacra, ricevono frutta e bevande da parte della gente che incontrano.

Il *Divali* o Festa della Luce è la più lieta delle feste indù e viene celebrata in ottobre per commemorare la vittoria di *Rama* (la settima reincarnazione di *Vishnu*) su *Ravana* ed anche la distruzione da parte di *Krishna* del demonio *Navakasuran*; è il trionfo delle forze del Bene su quelle del Male. Un tripudio di luci, accese in tutte le abitazioni e nei luoghi sacri, è anche un rito di ringraziamento per il raccolto ottenuto e una speranza di futura prosperità.

Holi è una festa non religiosa piena di colore, solitamente celebrata in marzo e precede l'inizio dell'anno indù. Per due giorni le strade si animano col lancio di spruzzi d'acqua colorata (in cui vengono spesso coinvolti anche i turisti), la gente si scambia auguri e saluti mentre una sfilata porta al rogo un feticcio rappresentante il male.

Esistono anche feste di origine mista come il *Teemeedee*, una cerimonia indù e tamil in cui si cammina sulle braci ardenti in onore di varie divinità. Prevede alcune settimane di preparazione spirituale. Il giorno della festività si snoda tra preliminari di purificazione (il bagno nelle acque del fiume) e quelli preparatori (danze di fronte al tempio)²⁰: in questo stato di "assenza" dal mondo terreno i fedeli affrontano la marcia sui carboni ardenti, da cui escono indenni.

Il *Pongal* è una festa di ringraziamento tipicamente tamil che si celebra tra gennaio e febbraio in cui viene offerto cibo agli dei. La festa chiude la stagione dei raccolti e si svolge con diversi riti tradizionali²¹.

Per quanto concerne la comunità cristiana, a parte il Natale e la Pasqua, la più importante festa religiosa cristiana si celebra a Port Louis in settembre ed è il pellegrinaggio alla Chiesa di Sainte-Croix in onore di padre Père Laval, beatificato nel 1979 per i suoi poteri miracolosi. Una gran folla di pellegrini arriva da ogni parte dell'isola e dalle vicine Rodrigues e Réunion per implorare ogni sorta di grazia presso la tomba di padre Laval, ritenuta, così come le spoglie che ospita, in possesso di poteri taumaturgici.

I musulmani celebrano la festa di *Id-El-Fitr*, considerata festa nazionale, con la quale si chiude il lungo mese di digiuno del Ramadan. Un'altra festività musulmana è l'anniversario del *moharram*

data in cui morì 1.320 anni fa l'*imam* Hussein, nipote di Maometto²².

Infine anche la comunità cinese ha la sua festività, il Capodanno considerato festività nazionale, che cade tra gennaio e febbraio e si celebra nel corso della Festa di Primavera. I preparativi si protraggono per una settimana (si decorano le case di rosso, il colore della felicità, si fanno scoppiare petardi per scacciare gli spiriti del male, si fanno offerte votive nelle pagode e ai numi tutelari del focolare domestico) e nell'occasione di queste celebrazioni vengono organizzate feste e balli in strada, preparati dolci di miele e riso da offrire a parenti ed amici. Il momento più spettacolare è la "Danza del Dragone" (simbolo della vita che si rinnova) che si svolge per le vie di Port Louis come accade per le vie di Pechino, di Canton e Shanghai.

Questi brevi cenni folcloristici hanno lo scopo di delineare la libertà religiosa che regna nell'isola. Essa è senza dubbio favorita da alcuni elementi comuni: la lingua francese, la politica che rappresenta tutte le etnie, la poliedricità della capitale in cui tutti si riconoscono e che affianca moschee e pagode, chiese e shivalas e mostra un waterfront dal tipico aspetto europeo. A Mauritius un oggetto può diventare un simbolo dell'unione interetnica. Ad esempio un fiore giallo e profumato (*ylang-ylang*) coltivato sulla *Montagna Bombous*, e utilizzato nell'industria cosmetica, riassume in sé qualcosa di tutte le etnie di Mauritius: a) è stato portato dall'Indonesia, Paese musulmano, b) si fa notare più per il suo profumo che per il suo aspetto, come vuole la tradizione indiana che attribuisce ai profumi grande importanza; c) è di colore giallo, colore simbolo della Cina; d) una volta raccolto viene lavorato in Francia dove diventa l'essenza di uno dei più conosciuti e famosi profumi.

Questa grande ricchezza di modi collettivi di festa e di incontro e la loro tranquilla coesistenza sono testimonianza del clima culturale di Mauritius: un grande rispetto per le fedi e le tradizioni diverse.

Note

¹ Mauritius è situata nell'Oceano Indiano, a circa 800 km ad est del Madagascar e ha una superficie di 1.865 kmq ed uno sviluppo costiero pari a 330 km. Fa parte dell'arcipelago delle Mascarene (che prende il nome dal suo scopritore: il navigatore portoghese Pedro de Mascareñas) che comprende anche l'isola di Rodrigues, quella di Réunion ed altri atolli corallini sparsi come le isole Agalega e il gruppo di isolotti Cargados Carajos.

² Scoperta dai Portoghesi nel 1498 al seguito di Vasco de Gama



solo nel 1511 ne presero possesso senza insediarsi; i primi insediamenti stabili iniziarono nel 1598 con l'arrivo degli Olandesi che la chiamarono Mauritius in onore del principe Mauritius di Orange. La colonia olandese non divenne mai realmente fiorente e nel 1710 gli Olandesi se ne andarono dopo aver comunque provocato un grave disboscamento per sfruttarne le essenze legnose più pregiate e introdotto gli schiavi africani per la coltivazione della canna da zucchero. Nel 1715 i Francesi rivendicarono la proprietà dell'isola, la ribattezzarono Île-de-France e la affidarono alla Compagnia delle Indie Orientali, perché diventasse una base mercantile. Nel 1810, durante le guerre napoleoniche, gli Inglesi presero il controllo dell'isola e cambiarono di nuovo il nome in Mauritius, concedendo tuttavia ai Francesi di Mauritius di conservare la lingua, la religione, il sistema legislativo e le piantagioni di canna da zucchero. Nel 1835 gli schiavi africani furono liberati e vennero sostituiti da lavoratori provenienti da India e Cina.

³ Gli indo-mauriziani costituiscono il gruppo etnico più numeroso dell'isola, già nel 1860 erano pari ai due terzi della popolazione, sono originari in prevalenza da regioni dell'India e del Pakistan; sono induisti per il 75% e musulmani per il 25%.

⁴ I sino-mauriziani costituiscono una comunità più ampia rispetto agli europei e discendono sia dai primi Cinesi provenienti da Canton che si stabilirono a Mauritius nella seconda metà dell'Ottocento, sia dal gruppo numeroso degli hakka, originari del Nord-est della Cina.

⁵ In questo caso i creoli sono frutto di matrimoni fra europei, africani e malgasci.

⁶ Dopo l'indipendenza molti francesi sono emigrati in Sud Africa, quelli rimasti a Mauritius sono benestanti, vivono sulle alture intorno alla città di Curepipe e quasi tutti posseggono una seconda casa sulla costa.

⁷ Nel 1979, quale compenso, l'Inghilterra diede agli Ilois una somma di risarcimento e li trasferì definitivamente a Mauritius in complessi urbani situati a nord della capitale Port Louis.

⁸ Vista la prevalenza di popolazione indiana dire che l'hindi sia parlato a Mauritius è un luogo comune. Coloro che secondo il censimento parlano sia l'hindi sia il bhojpuri sono di madrelingua bhojpuri. Il bhojpuri è una specie di dialetto interetnico o di hindi creolo e il rapporto tra le due lingue è simile a quello esistente tra il francese e il creolo, con la differenza che mentre il francese è parlato da una parte della popolazione, l'hindi non è parlato da nessuno. Alla lingua bhojpuri manca prestigio e in tutte le occasioni importanti si usa l'hindi. Sebbene il bhojpuri sia parlato anche in India, la versione indiana è incomprendibile per gli abitanti di Mauritius e ciò è dovuto all'influenza del francese e del creolo nel bhojpuri parlato nell'isola.

⁹ Come è noto, per testare lo sviluppo complessivo di un Paese e comprendere non solo i meccanismi economici ma anche alcuni aspetti sociali, l'UNDP dal 1990 ha elaborato un nuovo indicatore nello studio delle "misure" dello sviluppo: l'*Human Development Index* (HDI), ovvero l'Indice di Sviluppo Umano. Tale indice misura, attraverso una serie di variabili non solo economiche (reddito, occupazione, ecc.) ma anche sociali (qualità della vita, speranza di vita alla nascita, accesso alle strutture sanitarie, istruzione, ecc.), il progresso di una società non solo al suo interno, ma relazionato con quello di altre. L'HDI permette di avere una misura multidimensionale dello sviluppo. Normalizzando i valori delle variabili si è ottenuta una oscillazione tra un valore minimo di 0 e un valore massimo di 1. Per tale motivo l'HDI di un Paese risulta essere la distanza già percorsa verso il valore massimo possibile (1) e permette di osservare quanto spazio deve essere ancora colmato per raggiungerlo (UNDP, 1999).

¹⁰ Secondo le statistiche dell'UNDP (2001), nel 1997 sono stati registrati 6 casi di malaria, 12 casi di tubercolosi ogni 100.000

ab., la percentuale di casi portatori di HIV (tra i 15 - 49 anni) è stata dello 0,08%.

¹¹ Sei sono i principali ospedali del Paese: due nella capitale Port Louis, e uno nelle città di Candos, Pamplemousses, Rose Belle e Moka. Numerose sono le cliniche private.

¹² Come è noto, gli induisti rappresentano la terza comunità religiosa, quasi 650 milioni, circa il 13% della popolazione mondiale, diffusi in 84 Stati. La maggior parte di essi è distribuita in Asia meridionale in particolare in India, in Nepal, nello Sri Lanka, in Bhutan, in Malesia, a Singapore e in Indonesia (Bali).

¹³ Gli shivalas sono templi dedicati spesso a più divinità e decorati sempre con una miriade di statue e di altorilievi dipinti a tinte forti.

¹⁴ La cattedrale di St. Louis fu edificata dai Francesi nel 1770 durante l'amministrazione della colonia quale unico luogo di culto cattolico della città. Distrutta completamente da un ciclone venne ricostruita nel 1813 sotto l'amministrazione inglese, infine nel 1925 venne completamente distrutta perché infestata irrimediabilmente da rettili; fu ricostruita nel 1932 nelle forme attuali: una semplice facciata in pietra lavica con due torrette laterali. A fianco si trova il palazzo episcopale, elegante edificio ottocentesco in stile coloniale con verande e colonnate.

La cattedrale anglicana di St. James, adornata di un elegante campanile con una guglia bianchissima, venne costruita sul luogo di una polveriera e trasformata in chiesa dagli Inglesi nel 1812 ma consacrata solo nel 1850. Le mura della cattedrale spese tre metri costituivano un sicuro rifugio per gli abitanti durante lo scatenarsi della furia dei cicloni.

Nel quartiere nord-orientale di Port Louis, Sainte-Croix si trova la tomba del beato Père Laval, missionario francese giunto a Mauritius nel 1814 per evangelizzare la popolazione nera, quando l'isola attraversava un difficile momento di transizione provocato dall'abolizione della schiavitù avvenuta nel 1835. Alla sua morte (1864) venne sepolto nella terra della vecchia chiesa di Sainte-Croix e da allora iniziarono frequenti pellegrinaggi alla sua tomba. All'attuale chiesa, eretta sul luogo dell'antica e consacrata nel 1968, si recano quotidianamente centinaia di persone indipendentemente dalla fede religiosa e migliaia sono i partecipanti al pellegrinaggio annuale che si tiene in settembre.

¹⁵ Notevole è la porta d'ingresso in teak scolpito e sormontata da un arco decorato e ornata da incisioni in rame. L'interno racchiude ampi colonnati, pavimenti preziosi in marmo bianco e nero e grandi giardini.

¹⁶ Al Campo di Marte un tempo si svolgevano le esercitazioni militari delle truppe del governatore francese Mahé de La Bourdonnais, oggi vi sorge uno stadio per l'ippica, una grande passione che i mauriziani hanno ereditato dagli Inglesi.

¹⁷ I riti più importanti sono il bagno mattutino nell'acqua rivolta verso il sole che sorge, recitando formule sacre, e due sacramenti (*samskara*): il rito del battesimo (*namakarana*), con il quale il bambino viene benedetto e affidato alla protezione di una divinità, e il rito del matrimonio (*vivaha*), quasi un obbligo religioso per assicurarsi una discendenza e portare rispetto agli antenati. La statua della divinità è un componente della famiglia e la si tratta come tale: la si sveglia al mattino e le si porta il cibo.

¹⁸ Il cavadee è un arco di legno decorato con fiori e foglie di palma alle cui estremità sono sospese brocche di latte (*sambos*).

¹⁹ Prima che inizi la processione i fedeli s'infilano degli spilloni tra la lingua e le guance e su parte del corpo e indossano zoccoli chiodati, penitenza da portare prima della purificazione (o liberazione definitiva). Dieci giorni sono necessari ai partecipanti per la purificazione. Digiuni e abluzioni preparano infatti i fedeli al momento del pellegrinaggio. L'usanza



vuole che durante la processione si tenga un passo regolare, in modo tale che il latte contenuto nelle brocche appese al cavadee non abbia a cagliare prima di giungere al tempio altrimenti sarebbe di cattivo presagio.

²⁰ I templi indù più famosi per questa cerimonia sono a Camp Diable, The Vale e Quatre Bornes.

²¹ Ad esempio, si fa traboccare una pentola di *pongol* (miscela di riso, zucchero e latte) e si ornano con questa le mucche a cui verrà dato poi da mangiare. Infine un altro rito tamil è una cerimonia di espiazione che consiste nel salire la "scala delle spade", una scala altissima i cui pioli sono lame affilate.

²² In questa ricorrenza i musulmani sciiti (eredi ideali di Hussein) sfilano in processione per le strade di Port Louis vestiti a lutto, portando sulle spalle un catafalco di bambù (*ghoon*) e fustigandosi in segno di penitenza.

Bibliografia

- Aa. Vv., *A religiao eterna*, in "Alo Mundo", n. 102, 1996, pp. 1-12.
- Aubert De La Rue, *L'Homme et les Iles*, Paris, Gallimard, 1956.
- E. Ellis, D. Schuurman, *Mauritius, Rodrigues & Réunion, the Mascarene isles*, Bradt Publications (UK), 1999.
- F. Taglioni, *Les limites ethno-sociales du "miracle" économique mauricien*, in "Mappemonde". n. 56, 1999, pp. 42-44.
- T.C.I. (Touring Club Italiano), *Seychelles, Mauritius, Reunion*, Serie "Guide Blu", Milano, T.C.I., 1996.
- J. Touscoz, *Lo Stato del Mondo*, Bologna, Il Mulino, annate varie.
- Undp, *Human Development Report*, New York, United Nations, annate varie.
- United Nations, *Statistical Yearbook*, New York, United Nations, annate varie.
- Id., *World Population Prospects*, New York, United Nations, 2001.
- Unione Induista Italiana (a cura di), *Atti del Congresso "Induismo una realtà universale"*, Sanremo 5-8 giugno 1997, dattiloscritto.
- N. Varani, *Piccoli Stati Insulari e Sviluppo Sostenibile. Il caso dell'Oceano Indiano*, in "Atti del XXVII Congresso Geografico Italiano *La Geografia delle Sfide e dei Cambiamenti* (Trieste 21-25 maggio 1996)", Bologna, Patron, 2001, pp. 979-990.
- Id., *Colonizzazione e canna da zucchero a Mauritius*, contributo presentato al Convegno Internazionale di Studi "Profumi di terre lontane. L'Europa e le Cose Nuove", Portogruaro 24-26 settembre 2001 (atti in corso di stampa).



Culti nuovi e culti antichi fra migrazioni e turismo. L'esempio di Sestri Levante (Genova)¹

Premessa

Sestri Levante è una piccola cittadina balneare con poco meno di 20.000 abitanti residenti (19.048 secondo il censimento 2001) che nei mesi estivi ospita un elevato numero di turisti, italiani e stranieri.

Da sempre caratterizzata da una solida presenza cattolica, a partire dagli anni Settanta essa ha visto il diffondersi sul proprio territorio di culti nuovi, insieme al rinvigorirsi di quelli preesistenti che avevano incontrato nell'immediato passato momenti di crisi: Testimoni di Geova, Soka Gakkai, Chiese Evangeliche, Hare Krishna e New Age².

Il fiorire di questi nuovi movimenti religiosi è stato favorito in gran parte dalle immigrazioni e dal turismo, che hanno permesso un incontro tra culture differenti. Un esempio è fornito dalla Chiesa evangelica, istituita a Sestri Levante da due donne svizzere e dal movimento Soka Gakkai, che è stato introdotto da un turista milanese. La Chiesa dei Fratelli è stata costruita nel comune nel 1986, ma i gruppi evangelici erano presenti a Sestri Levante già dal 1850. I seguaci del movimento Soka Gakkai sono presenti ufficialmente nella città dal 1982 e nel 2002 sono stati festeggiati i venti anni di attività.

La Congregazione dei Testimoni di Geova è sorta a Sestri Levante intorno agli anni Settanta, con sede nei pressi della stazione ferroviaria. Nel 1990 si è trasferita nel vicino comune di Casarza Ligure, il cui centro abitato sorge a tre chilometri da Sestri Levante, in una zona pianeggiante sulla destra del torrente Petronio.

Casarza Ligure ha una popolazione residente

di 6.054 abitanti³, in forte aumento per il recente sviluppo industriale favorito dal territorio pianeggiante e dai buoni collegamenti con la rete autostradale. Questo sviluppo ha portato all'edificazione, a partire dagli anni Novanta, di una zona "nuova" costituita da complessi di abitazioni, fabbriche e attività commerciali che stanno dando un nuovo volto alla cittadina. Il Piano Regolatore attuale prevede la realizzazione di nuovi complessi residenziali e industriali, la creazione di infrastrutture capaci di supportare la crescita demografica prevista e di aree verdi per non trascurare l'aspetto paesaggistico e la qualità della vita degli abitanti. Le intenzioni sono quelle di portare entro pochi anni il numero di residenti a circa 7.000 unità⁴.

La trasformazione della cittadina ha comportato una maggiore vivacità culturale rispetto al passato e l'aumento demografico previsto probabilmente favorirà tale fenomeno.

A Casarza è presente da più di dieci anni un gruppo religioso alternativo alla tradizionale confessione cristiana cattolica: i Testimoni di Geova. La Congregazione si è trasferita in questa località per motivi economici, essendo il costo degli affitti più accessibile rispetto ai locali di Sestri Levante. Dopo poco tempo è stato osservato che Casarza Ligure ha dimostrato una vivacità religiosa inaspettata: degli ottanta membri della congregazione, infatti, una buona parte vive ormai proprio in questo comune⁵.

Fra i movimenti spirituali più recenti, quello degli Hare Krishna non ha ancora un luogo ufficiale d'incontro; probabilmente, questo, perché solo dal 2001 esso svolge una forte propaganda tramite un gruppo di abitanti di Sestri.



Il movimento New Age è giunto nel Golfo del Tigullio (territorio tra Portofino e Chiavari) intorno al 1985 per opera del Centro Studi Acquariani. Fino allo scorso anno esso aveva sede a Chiavari, ma dal 2001 una nuova sede è stata stabilita nel centro di Sestri Levante, in un locale di proprietà della Coop.

1. Le Chiese protestanti

La presenza delle Chiese protestanti a Sestri Levante risale al secolo XIX. La Chiesa Valdese vi è presente dalla seconda metà del 1800 fino ai primi anni del 1900, la Chiesa dei Fratelli dal 1937 al 1966 e dal 1986 fino ad oggi, mentre la Chiesa Battista tra il 1967 e gli anni 1985-'86.

La nascita e l'incremento del protestantesimo a Sestri Levante si deve in gran parte alla presenza di importanti personalità italiane e straniere attratte dal bellissimo paesaggio e dalla mitezza del clima. Dalla lettura di due manoscritti del pastore Paolo Sanfilippo custoditi nella biblioteca civica, si può ricostruire un quadro abbastanza esauritivo del processo che ha portato alla diffusione del Protestantismo nel comune di Sestri Levante⁶.

La prima presenza protestante nel Tigullio risale al 1800 ed interessa la Chiesa Valdese a Favale Ligure, in Val Fontanabuona.

Essa vi giunse grazie ad alcuni cantastorie del luogo della famiglia Cereghino, i quali durante i loro viaggi per tutta Italia conobbero e accettarono la cristianità valdese, che si impegnarono a diffondere con Bibbie e trattati diventando "colportori".

Quella di Favale può essere considerata la Chiesa madre di altri gruppi protestanti presenti nelle cittadine vicine. In questa località l'esperienza valdese si concluse nel 1920, perché quasi tutti i fedeli emigrarono. Molti di loro si recarono in Argentina e negli Stati Uniti, e fondarono Chiese evangeliche in lingua italiana a Portland, Chicago e New York.

Il culto valdese fu portato da Favale a Sestri Levante intorno alla seconda metà del 1800; prima di allora erano presenti nella cittadina protestanti che esercitavano il culto in abitazioni private e di cui si hanno pochissime notizie.

Le prime confessioni pubbliche a Sestri Levante risalgono al 1884, allorché due donne svizzere benestanti, Susanna Nicole e Anna Fries, acquistarono una proprietà in Via Aurelia, a ponente della città, dove organizzarono adunanze di culto valdese. Queste furono tenute dal pastore

Cereghino, fondatore e conduttore della comunità di Favale. Le due donne si erano avvicinate al protestantesimo a Firenze e, dopo essersi trasferite a Sestri Levante, visitarono la Chiesa di Favale abbracciando il culto valdese. Oggi, la proprietà in Via Aurelia è diventata un convento cattolico.

Sestri Levante abbracciò quindi il culto valdese in stretta connessione con la Chiesa di Favale Ligure. L'attività valdese a Sestri Levante durò fino al 1900, dopo di che essa cessò. Si hanno pochissime informazioni riguardo al proseguimento del culto protestante tra il 1900 e il 1915.

Una testimonianza dell'esistenza in quegli anni di una Chiesa Evangelica a Sestri Levante è documentata dal periodico *Il Semiatore* del 1914, una rivista di evangelizzazione pubblicata a Roma. In questo numero sono presenti due note significative a tale riguardo. La prima, informa dei giorni e dell'orario (rispettivamente la domenica e il mercoledì alle ore 18) del culto e dell'istruzione religiosa per i fanciulli⁷; la seconda, di un evento che prevedeva alle ore 16 delle seconde e quarte domeniche di ogni mese la concomitanza del culto e di una conferenza⁸. Nelle informative non è però presente l'indicazione precisa della Chiesa in cui ciò si sarebbe tenuto.

Dopo il 1930, per opera di Cesare Ronco (1881-1976), a Sestri Levante fu organizzata una casa Chiesa evangelica che ebbe un grande successo.

Cesare Ronco nacque ad Asti e si formò spiritualmente nella Chiesa dei Fratelli della sua città nataia, dopodiché si trasferì in Svizzera. Tornò in Italia e lavorò come orologiaio a Genova, dove si impegnò nell'opera di evangelizzazione e di edificazione della Chiesa dei Fratelli, mantenendo i legami con le comunità protestanti svizzere.

Nel 1935, le Autorità minacciarono la chiusura della sala di Genova se non si fosse provveduto alla nomina del ministro di culto. Ronco era decisamente contrario perché considerava la nomina del ministro di culto una "disubbidienza alla Parola di Dio". All'interno dell'Assemblea i pareri erano discordi, ma per evitare la chiusura della sala fu nominato ministro di culto un certo Giovanni Pogliani. Ronco rimase fortemente deluso e nel 1937 preferì ritirarsi trasferendosi a Sestri Levante, dove vi rimase fino alla morte.

In questa stessa località, l'evangelista inglese Figg, membro dell'Esercito della Salvezza appartenente alla Chiesa dei Fratelli, aiutò Ronco a costruire un edificio da adibire ad abitazione e a luogo di adunanza di culto. Durante la costruzione, i culti ispirati alla Chiesa dei Fratelli furono esercitati a Chiavari, nell'abitazione della famiglia Oneto, situata lungo il fiume Entella. Terminati i

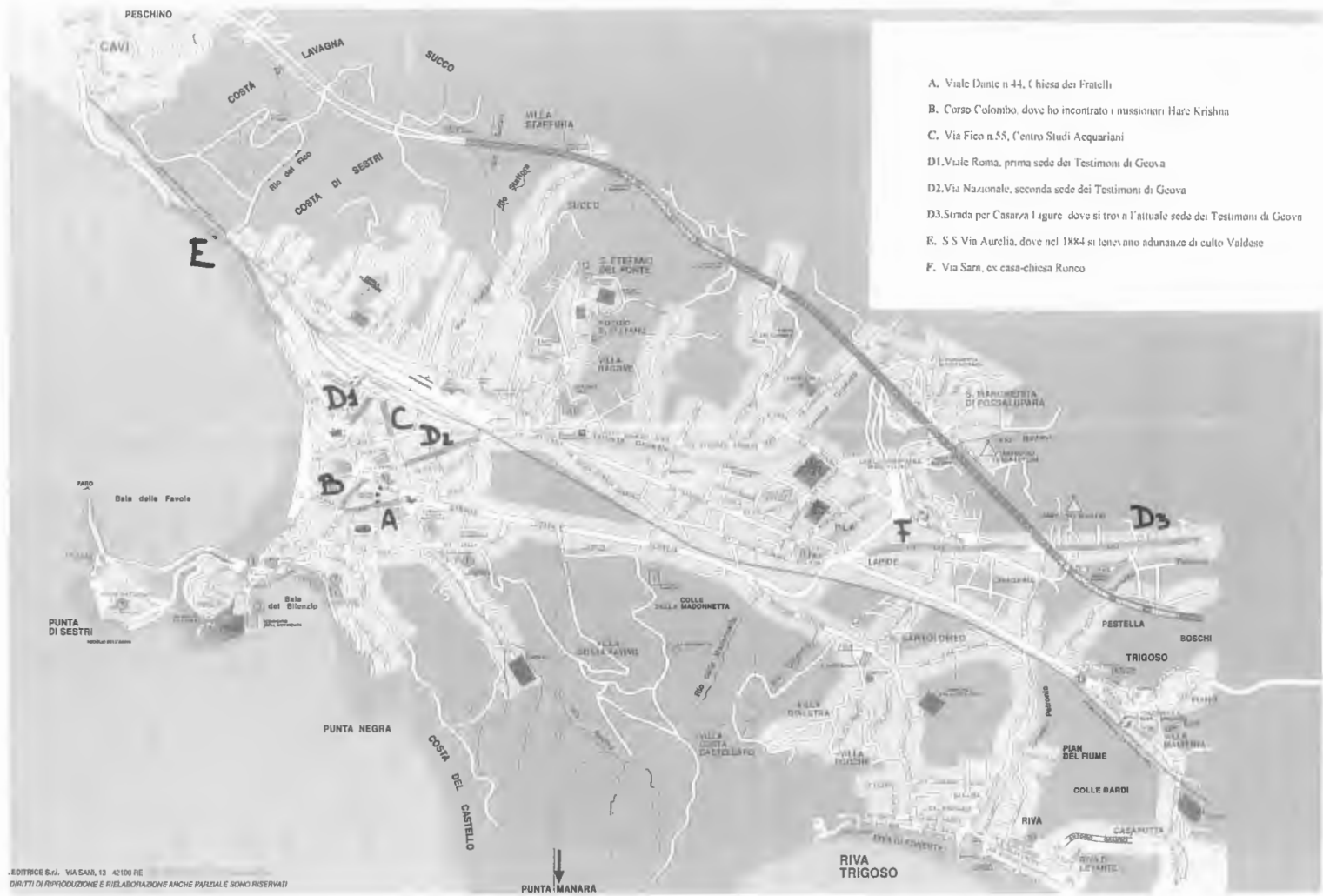


Fig. 1. I luoghi di culto (non cattolici) a Sestri Levante.



lavori, l'edificio fu destinato ad abitazione e a luogo di culto.

Oltre che nei manoscritti di Sanfilippo, troviamo alcune testimonianze della presenza di Ronco a Sestri Levante anche in Maselli⁹.

Dopo la morte di Ronco, l'edificio rimase un centro di attrazione per i credenti della zona e per i turisti protestanti che trascorrevano le vacanze a Sestri Levante. Ma questo ancora solo per pochi anni. Poiché il numero dei partecipanti diminuiva progressivamente, la villa fu infine venduta e demolita. Con essa venne meno un elemento importante del protestantesimo nel Tigullio.

I fedeli della Chiesa dei Fratelli si divisero e frequentarono le adunanze di culto di altre tradizioni evangeliche come quelle di Chiavari, Levante, La Spezia e Genova.

Tra i seguaci che si incontravano nella casa-Chiesa di Ronco viene menzionato un certo Lorenzo Castagnola, il quale, dopo la sospensione degli incontri, frequentò la Chiesa Battista di Genova, della quale era pastore Emilio Santilli. Castagnola convinse Santilli ad iniziare una nuova attività di evangelizzazione a Sestri Levante; da quel momento la Chiesa Battista di Genova si impegnò nella diffusione del culto sia a Rapallo che a Sestri, dove vennero aperti nuovi locali.

Per quanto riguarda Sestri Levante, si legge sulla rivista *Il Testimonio* del 1966 l'avviso di invito all'inaugurazione alla nuova Chiesa Battista, prevista per l'aprile 1966¹⁰. Nelle prime domeniche parteciparono agli incontri circa una ventina di persone, tra cui anche alcuni cattolici del posto. Dopo la sua morte, al Santilli successe Michele Foligno. Nel 1986, la comunità passò sotto la direzione della Chiesa dei Fratelli e la responsabilità venne affidata a Paolo Rizzardi, che era attivo sin dai tempi del ministero di Ronco.

1.1. *La Chiesa dei Fratelli*

La nascita della Chiesa dei Fratelli a Sestri Levante è strettamente legata alla storia del protestantesimo a Genova, di cui si ha testimonianza nella rivista *Il Cristiano* del 1980¹¹.

Nel Settecento, a Genova, si formò una colonia di protestanti svizzeri che nel 1782 acquistarono un terreno per farne un cimitero protestante. Una delle prime comunità evangeliche in Italia fu costituita proprio a Genova nel 1819: la Chiesa Riformata Svizzera.

Intorno al 1850, giunsero nella città alcuni esuli, molti dei quali toscani, espulsi dalla patria per la loro fede protestante; tra essi anche un compa-

gno del conte Guicciardini, Fedele Betti, che si impegnò nella diffusione del suo credo. Nel 1852, il pastore Paolo Geymonat celebrò le prime adunanze valdesi in casa di Betti. In seguito, giunse in città Bonaventura Mazzarella, esule da Gallipoli, che collaborò con Geymonat favorendo la diffusione del movimento.

Il numero dei membri in quegli anni era di circa cinquanta fedeli e continuava ad aumentare. I fedeli si staccarono poi dalla Chiesa Valdese e guidati da Mazzarella diedero vita alla Chiesa Evangelica Italiana, nucleo iniziale della futura Chiesa Libera. Nel frattempo, nacquero Chiese Libere in tutta Italia, e nel 1870 venne ufficialmente costituita la Chiesa Libera Italiana. Una trentina di membri della comunità di Genova rifiutarono di aderire alla nuova istituzione e si staccarono da Mazzarella creando la prima Assemblea dei Fratelli della città.

Ne *Il Cristiano* del 1981, una delle riviste della Chiesa dei Fratelli, si legge che in Liguria le Assemblee dei Fratelli sono presenti nei quattro capoluoghi di provincia ed in altre cinque o sei località. In provincia di Genova, le Assemblee sono presenti solo in tre località: Sestri Ponente, Pegli e Sestri Levante¹².

Relativamente a Sestri Levante, i fedeli si incontrano per l'esercizio del culto tre volte la settimana in una sede di proprietà di un anziano fedele. Dall'intervista al Sig. Ezio Coscia¹³, risulta che i fedeli battezzati sono circa quaranta, di fasce d'età differenti, e provengono da un po' tutto il Tigullio. Il numero dei partecipanti agli incontri subisce lievi aumenti in maniera discontinua, soprattutto durante il periodo estivo. Questo leggero incremento è dovuto alla favorevole posizione del locale. La Chiesa si trova infatti in centro, in una zona di passaggio, e capita spesso che alcune persone incuriosite, in particolare turisti, si fermano per chiedere informazioni sulla confessione e inizino a frequentare le adunanze per un breve periodo, per poi continuare forse nella città di provenienza.

La comunità di Sestri Levante organizza periodicamente campagne di evangelizzazione, allestendo appositi tendoni per offrire informazioni e spiegazioni a chi fosse interessato.

Grande attenzione viene prestata all'educazione dei giovani, i quali durante il periodo estivo partecipano a colonie organizzate sempre da gruppi protestanti. A questo scopo, il convitto più vicino a Sestri Levante si trova a Brugnato, in provincia di La Spezia.

La comunità si dimostra molto attiva anche dal punto di vista delle missioni. Ogni anno, infatti,



Fig. 2. Sestri Levante. Il Punto di incontro Coop, dove si tengono gli incontri del Centro Studi Acquariani.



Fig. 3. Sestri Levante. La Chiesa dei Fratelli in Viale Dante n. 44.



alcuni evangelizzatori si recano in Africa e nei Paesi dell'Est, soprattutto in Romania, dove la Chiesa dei Fratelli ha un grosso seguito particolarmente tra gli strati sociali più poveri.

I rapporti che le Chiese protestanti della zona hanno tra loro sono molto buoni, i pastori dei differenti movimenti si aiutano reciprocamente e spesso predicano nelle chiese reciproche. Gli stessi fedeli della Chiesa dei Fratelli di Sestri Levante partecipano sovente agli incontri della Chiesa Battista di Chiavari.

1.2. La Chiesa Battista

La Chiesa Battista è stata presente a Sestri Levante (nel locale dove oggi esercita il culto la Chiesa dei Fratelli), tra il 1967 e gli anni 1985-86. Palminota e Santilli ricordano come la presenza Battista a Sestri Levante fosse organizzata direttamente dalla comunità di Genova¹⁴.

La sala fu aperta al pubblico il 5 aprile 1967 e il primo incontro fu presieduto dal pastore Santilli. Intervenero allora anche il pastore della comunità Battista di Chiavari e i fedeli di altre Chiese evangeliche.

In poco tempo essa poté contare una ventina circa di membri battezzati che abitavano nella zona tra Rapallo e Levante. Nel 1986, la comunità passò sotto la Chiesa dei Fratelli con P. Rizzardi¹⁵.

Attualmente, la Chiesa Battista più vicina a Sestri Levante ha sede nella città di Chiavari, ove ha recentemente festeggiato i novant'anni di presenza nella cittadina (1912-2002).

Il culto è qui gestito dal pastore Scaramuccia¹⁶, il quale ha evidenziato come a Chiavari il numero di fedeli sia in continuo aumento, e come la cifra di credenti non battezzati che partecipano alle messe della Chiesa Battista consista attualmente di circa duecentocinquanta fedeli. Egli ha sottolineato inoltre come negli ultimi anni si stiano avvicinando alle Chiese evangeliche molti immigrati provenienti dall'America Latina, in particolare dall'Ecuador e dal Perù.

2. I Testimoni di Geova (cfr. anche Appendice)

La Congregazione dei Testimoni di Geova fu fondata a Sestri Levante intorno al 1975, per trasferirsi negli anni Novanta nel vicino comune di Casarza Ligure.

La Sala del Regno è qui situata in una zona di recente costruzione, al piano terra dell'abitazione del sorvegliante. Essa accoglie anche i fedeli pro-

venienti da Sestri Levante, Riva Trigoso, Moneglia e tutti quelli dell'entroterra. Le adunanze si svolgono tre volte alla settimana e sono frequentate da circa settanta fedeli, numero che tende ad aumentare e che arriva fino a cento durante i mesi estivi, grazie alla presenza di turisti nella zona.

Gli incontri nella Sala del Regno di Casarza Ligure durano due ore e come presso tutte le congregazioni essi seguono un calendario ben preciso, che prevede il loro svolgimento tutte le domeniche, i martedì e i giovedì. Particolarmente interessanti sono gli incontri della "Scuola di ministero teocratico", una vera e propria scuola per insegnare ai membri la capacità oratoria e migliorare l'attività di proselitismo¹⁷.

3. Il movimento buddista Soka Gakkai

Il movimento Soka Gakkai è sorto ufficialmente a Sestri Levante nel 1982, ma già da diversi anni alcune persone si interessavano alla filosofia buddista.

Negli anni Settanta, un giovane turista milanese portò a Sestri Levante il pensiero del movimento Soka Gakkai sotto forma di una frase "*Nam myoho renge kyo*", che egli ripeteva in continuazione. Questo ragazzo era entrato in contatto con il buddismo a Milano, dove erano e sono frequenti numerosi scambi culturali. La sua famiglia possedeva una seconda casa a Sestri Levante e durante le vacanze questo giovane raccoglieva intorno a sé una ventina di coetanei per parlare di una "nuova e affascinante religione": il buddismo e la Soka Gakkai.

Sempre negli anni Settanta fu aperto a Genova il primo centro ligure Soka Gakkai e, nel 1979, una ragazza di Sestri Levante rimasta affascinata dai racconti del suo amico milanese iniziò anch'essa a frequentare tale centro e a praticare la nuova religione. Inizialmente si recava due o tre volte al mese a Genova per partecipare agli incontri, ma con il tempo si impegnò nella diffusione del suo credo attraverso le proprie amicizie e con la tecnica del "passaparola", fino a dar vita, negli anni Ottanta, ad un piccolo gruppo di fedeli che si incontravano per praticare il culto a Sestri Levante.

Nel corso degli anni questo gruppo è cresciuto poco numericamente; oggi, a Sestri Levante, si contano circa sessanta membri praticanti di tutte le fasce d'età. Tuttavia, il numero di coloro che si avvicinano al movimento per curiosità è molto più elevato e fino ad oggi è stato di circa duemila persone. I "curiosi" frequentano gli incontri per



Fig. 4. Casarza Ligure. Interno della Sala del Regno dei Testimoni di Geova.



Fig. 5. Casarza Ligure. La Sala del Regno delle Congregazioni dei Testimoni di Geova (in basso) e l'abitazione del sorvegliante della Congregazione (piano alto).



un determinato periodo in maniera saltuaria, e poi lo abbandonano.

Sono considerati membri a tutti gli effetti coloro che ricevono il "Gohonzon", ovvero la copia della pergamena sacra scritta da Nichiren Daishonin e che rappresenta gli stati vitali. In Italia, questa pergamena che abilita alla preghiera in privato viene consegnata al fedele dopo circa un anno di praticantato. Il tempo di "prova" varia da nazione a nazione.

Il gruppo Soka Gakkai di Sestri Levante è stato il primo a fare la sua comparsa nel Tigullio, considerato un ponte tra le città di Milano e Genova essendo Sestri una città turistica frequentata sia da genovesi che da milanesi.

Dal punto di vista organizzativo, in linea generale, i membri sono suddivisi in "gruppi" di circa dieci persone. Tre gruppi danno vita ad un "settore", mentre tre settori ad un "capitolo". A Sestri Levante è presente un capitolo solo, formato da sei gruppi e due settori, mentre in altre città di maggiori dimensioni il numero dei capitoli è più elevato. Il capitolo di Sestri Levante comprende i fedeli provenienti anche da Moneglia, Riva Trigoso, Casarza Ligure, Cavi di Lavagna e da tutto l'entroterra.

Ogni gruppo ha un referente avente la funzione di organizzare gli incontri, invitare i membri, aiutare le persone che cominciano a praticare e chi si trova in difficoltà, e tenere unito il gruppo. Il referente è generalmente una persona che pratica il Soka Gakkai già da un po' di tempo; soprattutto è un volontario che opera nel suo tempo libero. Le riunioni non avvengono in un'apposita sede ma nelle abitazioni private dei fedeli; questo perché a Sestri non è ancora presente una sede ufficiale Soka Gakkai. Ogni volta si cambia l'abitazione in cui ci si ritrova per evitare di disturbare i vicini, in quanto le preghiere con cui iniziano gli incontri sono molto rumorose. Le adunanze si tengono nelle ore serali e si differenziano in riunioni di discussione, riunioni di studio e incontri non ufficiali.

Le riunioni di discussione si tengono in tutta Italia il giovedì, due volte al mese, e vi partecipano tutti i membri. Il buddismo considera fondamentale la discussione, la quale permette di raggiungere la "Via di Mezzo" tra gli estremi; il dialogo, infatti, era l'unico metodo che il Buddha aveva per comunicare la sua Illuminazione. Le discussioni vertono su un argomento di attualità o di vita quotidiana scelto dal referente e tutti i presenti possono intervenire liberamente. Le riunioni di studio si tengono una volta al mese e permettono di studiare in gruppo il *Sutra del Loto* e gli scritti di Nichiren Daishonin.

Gli incontri non ufficiali consistono di riunioni che coinvolgono solo parte dei membri; un esempio è la riunione dei giovani. L'obiettivo rimane sempre quello della discussione. Durante gli incontri, infatti, il dialogo è l'elemento principale; e siccome le riunioni avvengono tra i membri di un solo gruppo, quindi tra circa dieci persone, il dialogo diventa semplice e spontaneo¹⁸.

Domenica 24 novembre 2002, in occasione dei vent'anni di attività del movimento a Sestri Levante, in un locale di proprietà del Comune di Casarza Ligure è stata organizzata dal gruppo una festa aperta al pubblico a cui ho preso parte. Nel locale è stata allestita una mostra fotografica, che ritraeva tutti i partecipanti al movimento di Sestri, dalle origini fino ad oggi. Durante il pomeriggio sono state organizzate attività ludiche per coinvolgere sia i bambini che gli adulti. Alla festa hanno partecipato tutti i membri del movimento provenienti dalle zone comprese nel capitolo di Sestri Levante e i membri appartenenti anche ad altri capitoli, come quelli di Rapallo e di Genova. Le persone che hanno partecipato erano di età differente, in particolare bambini, adulti ed anziani, erano però presenti pochissimi adolescenti.

4. Il movimento Hare Krishna

Nel territorio di Sestri Levante non sono ancora presenti Templi o Comunità Hare Krishna, ma la propaganda di questo gruppo è molto attiva. Volontari Hare Krishna viaggiano oggi per tutto il mondo per diffondere la loro fede. Questa attività viene chiamata "Sankirtana", termine che significa "diffondere le glorie di Dio nel mondo".

In Italia esistono una decina di gruppi di volontari, formati ognuno da dieci devoti, al cui capo vi è un responsabile. Essi hanno il compito di distribuire volantini e vendere libri in cui è espresso il loro credo, indirizzando al Tempio più vicino le persone che mostrano interesse nei confronti del movimento. Essi accompagnano quest'attività con canti e danze¹⁹. Esiste anche un gruppo composto da quindici devoti che gira per l'Italia con lo scopo di organizzare nelle città dei festivals in cui i fedeli possano cantare insieme il "mantra". In quell'occasione essi distribuiscono cibi vegetariani e tengono una "predica" sulla Coscienza di Krishna.

Questi gruppi sono ben riconoscibili perché ogni membro indossa abiti indiani colorati.

Gli Hare Krishna sostengono che non sia necessario frequentare una Comunità per credere in Krishna. Per essere devoti occorre solo rispettare

alcune regole di vita: essere vegetariani, rifiutare la violenza, non assumere sostanze inebrianti e non praticare il gioco d'azzardo. Inoltre, il fedele deve praticare il culto, anche solo privatamente, recitando il "mantra" su una corona di 108 grani (in mancanza di questa viene talvolta utilizzato anche il rosario cristiano).

Tutti i devoti che vivono e lavorano fuori dalle Comunità si recano ogni domenica presso quella più vicina e partecipano alla "festa della Domenica"; anche i devoti residenti a Sestri Levante si recano presso i centri più vicini alla loro città, in particolare a Firenze e a Bergamo.

5. Il Centro Studi Acquariani e il New Age

Il primo Centro Studi Acquariani in Italia nacque a Chiavari²⁰. Le sue origini risalgono al 1985, quando un gruppo di sette amici trentenni decise di dedicarsi alla lettura e allo studio di alcuni testi New Age, e di incontrarsi con l'obiettivo di discutere tali scritti. Il gruppo aumentò numericamente di anno in anno fino a contare, dopo soli tre anni, cento membri. Dopo il 1985, anche in altre città dell'Italia furono organizzati Centri Acquariani, grazie anche alla collaborazione di quello di Chiavari, che si impegnò nella diffusione dei testi New Age. Il secondo Centro costituito in Italia fu quello di Sanremo. Oggi, in tutta la Liguria, oltre ai Centri di Chiavari, di Sestri Levante e di Sanremo ne sono attivi uno a La Spezia e due a Genova.

Attualmente, i responsabili e gli organizzatori del Centro Studi Acquariani di Chiavari e Sestri Levante sono circa una ventina, partecipano al lavoro dei gruppi di studio organizzati in tutta Italia, come quelli per bambini o di teatro.

Dall'anno 2002, i corsi del Centro si tengono a Chiavari e a Sestri Levante in locali in affitto di proprietà della Coop. Tali corsi si basano su due principi fondamentali: l'osservazione e la non-violenza, i quali garantiscono che gli incontri si svolgano nella completa libertà di ciascun partecipante, che non viene costretto ad intervenire durante le lezioni.

Il campo principale dell'attività è l'educazione, e viene concentrata particolare attenzione sulle leggi che regolano la comunicazione umana e sui meccanismi che impediscono ad ognuno di condurre una vita serena, equilibrata e creativa. Le lezioni si basano essenzialmente su spiegazioni teoriche. Non esiste alcuna forma di proselitismo. Non vengono chiesti contributi in denaro per partecipare agli incontri, ma solo un contributo

nel caso si assista a conferenze tenute da personaggi di rilievo nell'ambiente New Age, come per esempio un conferenziere straniero.

I corsi si suddividono in tre anni di apprendimento, un anno per ogni livello raggiunto; dopo i tre anni i membri confluiscono in un unico corso avanzato. Il primo corso è standard in tutte le città dove viene tenuto, e si basa sulla conoscenza di sé e dei meccanismi di disturbo esterni. Gli altri due corsi, invece, cambiano argomento in base alla città, alle richieste dei partecipanti e degli insegnanti. In particolare, nel secondo corso si commentano libri New Age di facile comprensione e nel terzo si esaminano testi più complessi. Dopo il terzo anno, i membri possono frequentare un quarto corso chiamato "Agni Yoga", che significa "yoga del fuoco", e ha come tema la modifica di se stessi e la conoscenza del mondo attraverso la bellezza dell'arte. Durante questi incontri si leggono testi di Elena Roerich, scritti negli anni Venti.

Il numero dei partecipanti al corso "Agni Yoga" è di circa sessanta persone, di un'età che va dai 25 ai 65 anni, provenienti da varie città del Tigullio. I centri più vicini a quelli di Sestri Levante e Chiavari si trovano a Genova e a La Spezia.

Nel mese di novembre 2002 è stato organizzato a Sestri il corso di primo livello, che poi è stato spostato a Chiavari, presso la sala Coop, a causa dell'esiguo numero degli iscritti. Attualmente il corso si tiene il sabato pomeriggio a Chiavari ed è frequentato da circa quindici persone²¹.

Un progetto interessante a cui il centro sta lavorando è la creazione di una Comunità New Age sullo stile di Findhorn. Questo dovrebbe avvenire a Carro, piccola località dell'entroterra spezzino a pochi chilometri da Sestri Levante.

6. La Chiesa cattolica e il dialogo ecumenico e interreligioso

A Sestri Levante non vi sono state in questi anni iniziative di dialogo interreligioso ufficiali da parte della Chiesa cattolica.

Le uniche occasioni di dialogo con i nuovi movimenti religiosi avvengono, infatti, generalmente all'interno di singole parrocchie per l'attività di alcuni sacerdoti interessati a confrontare se stessi e la propria comunità con persone che si sono avvicinate ad altre fedi.

Il dialogo ecumenico con le chiese protestanti della zona è invece molto attivo: ogni anno, solitamente nel mese di gennaio, viene organizzata dalla Diocesi di Chiavari la settimana di incontri



interconfessionali, durante la quale i fedeli della zona si riuniscono per pregare insieme e per confrontarsi.

Più precisamente, i rapporti con la Chiesa Cristiana dei Fratelli sono molto positivi. Il pastore Scaramuccia (§ 1.2.) sostiene che i rapporti tra la Chiesa cattolica di Chiavari e la Chiesa dei Fratelli di Sestri Levante siano ottimi. Il Sig. Coscia (§ 1.1.), ad esempio, viene periodicamente invitato ad incontri di discussione ecumenica che si tengono in tutta Italia. Completamente assenti sono i rapporti con i Testimoni di Geova. Da entrambe le parti mi è parso di cogliere un forte sentimento di indisponibilità reciproca.

Appendice

Ciò che segue è uno stralcio dell'intervista concessami dal sorvegliante della Congregazione dei Testimoni di Geova di Casarza Ligure, che ringrazio per la cortese disponibilità dimostrata.

Domanda: Nel quarto Concistoro straordinario tenuto nel 1991 in Vaticano e presieduto dal pontefice Giovanni Paolo II per discutere delle problematiche relative al diffondersi di nuove forme religiose, il gruppo dei Testimoni di Geova è stato incluso nella categoria delle "sette cristiane". Qual è il suo parere?

Risposta: Il vocabolo setta è sempre stato attribuito ai Testimoni di Geova dalla Chiesa cattolica; noi lo rifiutiamo perché questo termine viene usato in senso dispregiativo per indicare un gruppo chiuso che fa del male alla gente. I Testimoni di Geova, invece, sono un gruppo aperto, con un proselitismo manifesto. Gli stessi incontri sono aperti al pubblico e chiunque ne può prendere parte.

D: Quali sono le persone che entrano a far parte del Corpo Direttivo e quali caratteristiche devono avere i sorveglianti di congregazione?

R: Il Corpo Direttivo è costituito da quegli anziani che praticano il Geovismo da tanti anni. I sorveglianti di congregazione, per ricoprire tale ruolo, devono possedere determinate caratteristiche espresse nel cap. 3 della lettera a Timoteo della Bibbia: "Il sorvegliante deve essere irreprensibile, marito di una sola moglie, di abitudini moderate, di mente sana, ordinato, ospitale, qualificato per insegnare, non bellicoso, non amante del denaro, deve dirigere la propria casa in maniera eccellente e non deve essere un uomo convertito di recente".

D: Ho letto che in ogni congregazione esistono dei "tribunali": in cosa consistono e come procedono?

R: "Tribunali" non è sicuramente il termine più adatto, noi li chiamiamo Comitati giudiziari e sono presieduti da anziani membri della congregazione stessa. Quando un membro trasgredisce una delle regole dottrinali, come ad esempio fumare, drogarsi, avere dei comportamenti sessuali illeciti, viene organizzato un Comitato con l'obiettivo di aiutare la persona a pentirsi del comportamento sbagliato. Se la persona non si pente viene allontanata dalla congregazione ed è libera di rientrarvi una volta che ha abbandonato la pratica errata.

D: Cosa pensate dello Stato? Satana governa la terra?

R: L'unico che ha diritto di governare su questa terra è il suo padrone: Geova. L'essere umano domina il mondo da molti anni, senza essere mai riuscito a dare buoni frutti, e il suo tempo è limitato. Non è Satana a governare la terra, ma è stato lui a suscitare negli uomini il desiderio di indipendenza, quindi si può dire che lo Stato è sostenuto dal demonio. Dio ha tollerato questa situazione per molto tempo, ma prima o poi scenderà sulla terra per governare il suo Regno. La forma di governo ideale sarebbe la Teocrazia e se il governo di Dio fosse rappresentato in Parlamento noi andremmo a votare, ma non è così e quindi ci asteniamo dal voto. Per lasciare il governo a Dio bisognerebbe farsi guidare dalle regole di Cristo, ma è impossibile, perché la natura dell'uomo non ne è capace e lo impedisce. Il governo attuale è temporaneo e non risolverà mai i problemi. A livello ideale sarebbe giusto avere in tutto il mondo una legge unica, per evitare tutti i soprusi che la storia conosce, questa legge è realizzabile solo con la Teocrazia.

D: I Testimoni di Geova rifiutano di compiere il servizio militare, accettano il servizio civile o praticano solo l'obiezione totale?

R: In passato, i Testimoni di Geova praticavano l'obiezione totale e finivano in prigione. Il primo obiettore risale alla prima guerra mondiale e fu uno di noi. Abbiamo sempre rifiutato anche il servizio civile perché era sottoposto all'organizzazione militare; infatti, chi fisicamente non era idoneo per il militare veniva immediatamente rifiutato anche per praticare il servizio civile. Oggi, dopo la riforma che lo ha reso indipendente, un numero sempre maggiore di Testimoni accetta il servizio civile. Noi siamo contrari alle armi, alla guerra e rifiutiamo l'addestramento militare.

D: Solo un numero di 144.000 persone è destinato a governare nel Regno dei Cieli al fianco di Geova, queste persone si chiamano “unti”, ma su quali basi vengono scelti?

R: I Testimoni di Geova che si sentono “chiamati” da Dio affermano di essere “unti”. Queste persone “elette” si dichiarano tali durante il nostro unico evento liturgico: la Commemorazione della cena del Signore. Per dichiarare al pubblico di essere “unti” bisogna bere il vino e mangiare il pane durante la cerimonia. Dichiararsi “unto” è un fatto molto delicato: chi si sbaglia verrà perdonato, ma chi si dichiara tale cosciente di ingannare commette un peccato molto grave e sarà Dio a decidere della sua sorte. Attualmente, in tutto il mondo, gli “unti” sono 8.730, più le persone morte; quando la schiera dei 144.000 sarà completa, Geova scenderà sulla terra.

Note

1 Il presente contributo trae spunto dall'indagine personalmente svolta tra il 2000 e il 2002 in occasione dell'elaborazione della mia tesi di laurea in Scienze dell'Educazione sostenuta nel 2002 presso la Facoltà di Scienze della Formazione di Genova con il titolo: “Nuovi culti e nuovi luoghi a Sestri Levante e Casarza Ligure”.

2 La religione islamica non ha ancora sedi proprie di culto nel comprensorio comunale.

3 Dati ricavati presso l'ufficio anagrafe di Casarza Ligure, relativi a dicembre 2001.

4 Cfr. Sito internet del Comune di Casarza Ligure: <http://www.filse.it/house/1998/n-2/n2-98-Casarza.htm>.

5 Dall'intervista al sorvegliante della congregazione dei Testimoni di Geova a Casarza Ligure, di cui tratterò più avanti.

6 P. Sanfilippo, *Il protestantesimo nel Tigullio e nel suo entroterra: mosaico di citazioni, appunti, immagini* (1992), e *Momenti della Chiesa Cristiana Evangelica in Sestri Levante* (1993). Per la stesura dei due manoscritti, Sanfilippo si è rifatto alle seguenti fonti: Relazione del Comitato Valdese di evangelizzazione al Sinodo Valdese di Torre Pellice nel 1884; *Cento anni di storia Valdese*, Libreria Claudiana, Torre Pellice, Torino, pp. 86-87; Archivio della Tavola Valdese in Torre Pellice, Cartella Diaspora Ligure, Sestri Levante; *Il Semiatore* (1914) e *Il Testimonio* (1966; 1987): notiziario delle Chiese; P. Sanfilippo, *La Chiesa Evangelica Ligure*, Genova, 1979; P. Sanfilippo, *Protestantesimo nel Tigullio. Notizie e immagini*, Chiavari, 1992; P. Sanfilippo, *Storia della Chiesa Valdese di Favale. Leader ligure della Chiesa Evangeliche*, Genova, 1978.

7 P. Sanfilippo, *Il Protestantesimo nel Tigullio e nel suo entroterra: mosaico di citazioni, appunti, immagini*, manoscritto, 1992, p. 41.

8 Ibidem, p. 41.

9 D. Maselli *Tra Risveglio e millennio. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli, 1886-1946*, Torino, Claudiana, 1974, p. 128 e pp. 103-104.

10 P. Sanfilippo, *Momenti della Chiesa Cristiana Evangelica in Sestri Levante*, manoscritto, 1993, p. 18.

11 *Il Cristiano*, 1 dicembre 1980, p. 281.

12 *Il Cristiano*, 1 gennaio 1981, p. 19.

13 Ho incontrato e intervistato personalmente il Sig. Ezio Coscia, che ringrazio per la cortese disponibilità dimostrata. Devo a lui le informazioni che seguono.

¹⁴ N. Palminota, L. Santilli, *Breve storia della Chiesa Cristiana-Evangelica Battista di Via E. Vernazza-Genova*, Genova, Litografia Parmigiani, 1975, p. 33.

¹⁵ P. Sanfilippo, *Momenti della Chiesa Cristiana Evangelica in Sestri Levante*, manoscritto, 1993, p. 18.

¹⁶ Ringrazio il pastore Scaramuccia, che ho intervistato personalmente, per la cortese disponibilità dimostrata.

¹⁷ Di seguito, la cronaca di un incontro di questo tipo a cui ho partecipato. L'incontro è iniziato con un canto e una preghiera rivolti a Geova, dopodiché un “anziano” è salito sul palco per commentare un articolo dell'ultimo numero della loro rivista *Torre di Guardia*, relativo al tema del “successo”. L'oratore ha esaminato l'articolo rifacendosi alla favola della lepre e della tartaruga, e ha spiegato come chi vive nella ricerca del successo non sempre risulti vincente. Vincente è chi crede in Geova e ha “buon cuore” senza essere eccessivamente attaccato alle cose materiali. Al termine del discorso ha avuto inizio il corso di oratoria. Ogni studente aveva dieci minuti a disposizione per salire sul palco ed esporre al pubblico l'argomento che gli era stato assegnato la settimana precedente. Quella sera gli studenti erano quattro: un ragazzino di circa 12 anni, due donne e un uomo. Il ragazzino e l'uomo hanno letto e commentato un lungo passo delle Sacre Scritture. Le due donne, invece, hanno messo in scena una rappresentazione ambientata nella casa di una donna cattolica che riceveva la visita di una Testimone di Geova. Al termine di ogni esposizione, l'insegnante annotava sul registro i risultati raggiunti dai singoli partecipanti, rilevando i miglioramenti o i peggioramenti rispetto alle lezioni precedenti, correggendo gli errori curando le pause, le espressioni fisiche, la tonalità e il timbro della voce.

¹⁸ Ho preso parte ad un incontro tra giovani che si è tenuto nella soffitta della villa di un fedele. L'incontro è iniziato con il “Gongyo” (canto del “daimoku”) e recita di due capitoli del *Sutra del Loto*. Al termine di esso, ha avuto inizio uno scambio di esperienze su come la Soka Gakkai ha influito sulla vita di ciascuno.

¹⁹ I devoti con cui ho parlato mi hanno detto che la loro missione è sostanzialmente quella di informare le persone che incontrano “che sono figli di Dio”.

²⁰ Ho tratto le informazioni che seguono sul Centro Studi Acquariani dall'intervista fatta a Massimo Bianchi, uno dei fondatori e dei responsabili del Centro di Chiavari, e che qui ringrazio per la cortese disponibilità dimostrata.

²¹ Il Sig. Bianchi mi ha riferito che dopo un grosso boom degli anni scorsi, oggi il numero dei partecipanti ai corsi è in diminuzione; la causa di tale calo non starebbe nel disinteresse nei confronti del fenomeno New Age, ma nella scarsa organizzazione. La perdita della sede centrale ha determinato la mancanza di un punto di riferimento per gli interessati, inoltre si sono verificate delle carenze nella propaganda. Bianchi sostiene che in tutto il mondo il numero dei new ager sia in crescita e spiega il fenomeno con l'infelicità dell'uomo postmoderno. Egli afferma che l'uomo è insoddisfatto e disorientato perché ha perso i valori tradizionali di riferimento, che non riesce a sostituire con principi nuovi.

Bibliografia

- L. Berzano, *New Age*, Bologna, Il Mulino, 1999.
D. Carpanetto (a cura di), *Le religioni nel mondo*, Novara, Istituto Geografico De Agostini, 2002.
V. Cesareo, R. Cipriani, F. Garelli, C. Lanzetti, G. Rovati, *La religiosità in Italia*, Milano, A. Mondadori, 1995.
Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, *Dossier: I Testimoni di Geova in Italia*, Roma, Tipografia dei Testimoni di Geova, 1998.



Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, *I Testimoni di Geova chi sono? In che cosa credono?* (tr.it.), Roma, Tipografia dei Testimoni di Geova, 2000.

Credere e comprendere, "Storia delle Assemblee dei Fratelli: le difficoltà del 1870", agosto-settembre 1979.

Credere e comprendere, "L'Evangelo in Italia. Storia dei Fratelli 1850-60", n.10, ottobre 1985.

K. Dobbelaere, *La Soka Gakkai: un movimento di laici diventa una religione*, Torino, Elledici, 1998.

D. Ikeda, *I misteri di nascita e morte: la visione buddista della vita*, tr. it, Milano, Esperia, 2002.

Il Cristiano, 1 dicembre 1980.

Il Cristiano, 1 gennaio 1981.

M. Introvigne, *I Nuovi Culti. Dagli Hare Krishna alla Scientology*, Milano, A. Mondadori, 1990.

M. Introvigne, *Le sette cristiane. Dai Testimoni di Geova al Reverendo Moon*, Cles (TN), A. Mondadori, 2000.

M. Introvigne, *New Age & Next Age*, Alessandria, Piemme, 2000.

M. Introvigne, P.L. Zoccatelli, N.I. Macrina, V. Roldàn, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Leumann (Torino), Elledici, 2001.

D. Maselli, *Tra Risveglio e millennio. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli, 1886-1946*, Torino, Claudiana, 1974.

D. Maselli, *Libertà della parola. Storia delle Chiese Cristiane dei Fratelli, 1886-1946*, Torino, Claudiana, 1978.

N. Palminota, L. Santilli, *Breve storia della Chiesa Cristiana-Evangelica Battista di Via E.Vernazza-Genova*, Genova, Litografia Parmigiani, 1980.

H. C. Puech (a cura di), *Storia del Buddismo*, tr. it., Milano, A. Mondadori, 2001.

Q. Razzetta, A. G. Gonfalonieri, *Sestri, inedita, storia e folklore*, s.l., s.e., 1968.

P. Sanfilippo, *Il Protestantismo nel Tigullio e nel suo entroterra: mosaico di citazioni, appunti, immagini*, manoscritto, 1992.

P. Sanfilippo, *Momenti della Chiesa Cristiana Evangelica in Sestri Levante*, manoscritto, 1993.

Sitografia

http://www.cesap.net/sette_e_nuovi_culti.htm
Sito ufficiale del CESAP (Centro Studi sugli Abusi Psicologici).

<http://www.cesnur.org/default.htm>
Sito ufficiale del CESNUR (Centro Studi Nuove Religioni).

<http://www.members.tripod.com/~unavocegrida/Sette.htm>
P.L.Zoccatelli, "Ritorno del sacro, sette e fede cattolica".

<http://www.astori.it/religione/Sette/dossier/dimensioni.html>
Raccolta di ricerche sul fenomeno delle sette e dei nuovi movimenti religiosi. Il sito contiene anche alcune stime numeriche.

<http://www.filse.it/house/1998/n-2/n2-98-Casarza.htm>
Sito del Comune di Casarza Ligure. Sono indicati gli interventi urbanistici che hanno modificato il volto della cittadina.

<http://www.evangelici.net/>

Portale che focalizza l'attenzione sull'ambiente evangelico italiano.

<http://www.evangelo.org/>
Sito dedicato completamente alla Chiesa Evangelica in Italia e nel mondo. Il sito affronta anche questioni di attualità.

<http://www.chiesavalde.org/>
Sito ufficiale dell'Unione delle Chiese Metodiste e Valdesi in Italia.

<http://digilander.libero.it/chiesabattistagenova/>
Sito della Chiesa Battista di Genova.

<http://www.chiesacristiana.org/>
Sito delle Chiese dei Fratelli.

<http://www.watchtower.org/languages/italian/>
Sito ufficiale della Watchtower Society.

<http://digilander.libero.it/alorenzi/>
Sito gestito da A. Lorenzi, ex Testimone di Geova. Si tratta di un portale critico che presta particolare attenzione all'analisi degli insegnamenti dei Testimoni di Geova.

<http://www.sgi-italia.org>
Sito ufficiale dell'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, ente religioso per la promozione della pace, della cultura e dell'educazione attraverso la diffusione dell'insegnamento di Nichiren.

<http://www.sokagakkai.it/index.htm>
Sito non ufficiale della Soka Gakkai. Esso ha per scopo di diffondere l'insegnamento di Nichiren Daishonin.

<http://www.harekrnsa.it>
Sito ufficiale del movimento Hare Krishna.

<http://www.radiokrishna.com>
Portale di RKC, Radio Krishna Centrale (Pisa). Il sito offre la possibilità di collegarsi direttamente alla radio. Esso fornisce anche informazioni sulla dottrina, sulla storia del fondatore e del movimento.

<http://www.solonewage.it/>
Portale del movimento New Age italiano.

<http://www.auraweb.it/>
Sito a cura di G.M.Bragadin, editore di libri e pubblicazioni sul movimento New Age.

<http://www.tensoku.it/>
Sito New Age.

<http://www.solaris.it/>
Il sito fornisce informazioni sul mondo della medicina olistica e sul New Age.

<http://www.centrostudiacquariani.com/>
Sito ufficiale del Centro Studi Acquariani.

<http://www.cadr.it/>
Centro Ambrosiano di Documentazione per le Religioni. Contiene molti articoli sul dialogo interreligioso.

http://www.nostreradici.it/udienza_dialogo.htm
Giovanni Paolo II, "Fede, speranza e carità nella prospettiva del dialogo interreligioso", Udienda del 29 novembre 2000.

http://www.saveriani.bs.it/cem/Corsi/dialogointerr/dialog_int.htm
Contributo dei Padri Saveriani sul dialogo interreligioso, "L'insegnamento della religione in prospettiva interculturale".

La componente religiosa dell'immigrazione nelle scuole italiane

Come nella maggior parte degli Stati che ricevono flussi di immigrati in continuo aumento, anche in Italia la componente extracomunitaria sta raggiungendo un'entità cospicua con effetti immediati sul tessuto socio-culturale del nostro Paese. Questo è, per tradizione, di religione a larga prevalenza cristiano-cattolica e gli immigrati appartengono almeno per la metà ad altre confessioni, pertanto per l'inserimento di questi ultimi nella nostra società occorre tenere in massima considerazione la loro appartenenza religiosa.

Questa diversità non caratterizza solo i grandi gruppi religiosi, perché all'interno della religione dominante si vanno sempre più affiancando numerosi ortodossi e protestanti, proprio come conseguenza diretta dell'immigrazione.

In questa sede ci si propone di tener conto non tanto dei valori religiosi quanto dei comportamenti sociali degli immigrati, nel quadro del diritto riconosciuto ad ogni fede di poter disporre di propri spazi e modalità di esistenza, nonché di rappresentazione.

1. Alcune stime numeriche

Nella ricca produzione di scritti sull'immigrazione, alla quale si è affiancata di recente quella relativa all'appartenenza religiosa degli immigrati, viene in genere trascurato un aspetto fondamentale per valutare l'influsso di questa componente sul tessuto sociale italiano. Si tratta della presenza di minoranze religiose, la cui stima pone problemi statistici, che qui riteniamo significative in considerazione del fatto che gli italiani di reli-

gione diversa da quella cattolica sono stimati dal CESNUR in circa 1.100.000, a cui vanno aggiunti circa 900.000 di immigrati non residenti.

TAB. 1. Minoranze religiose di residenti italiani (Fonte: CESNUR, 2001).

Testimoni di Geova	400.000
Protestanti	363.000
Movimenti di potenziale umano	100.000
Buddisti	74.000
Ebrei	35.000
Altri gruppi d'origine cristiana	24.000
Cattolici dissidenti	20.000
Ortodossi	20.000
New Age	20.000
Induisti	15.000
Area esoterica	13.500
Musulmani	10.000
Osho e derivati	4.000
Baha'i	3.000
Nuovi culti giapponesi	2.500
Sikh	1.500
Altri	4.800

In complesso, le minoranze religiose assorbono l'1,92% della popolazione totale e questo dato è destinato ad aumentare proprio a causa dell'immigrazione.

Infatti, al 1 gennaio 2001 il Ministero dell'Interio dichiarava 1.338.000 immigrati: tenendo conto dei minori e dei nuovi permessi in corso di registrazione si raggiungeva una stima di circa 1.700.000 unità, con un'incidenza sulla popolazione residente (57.800.000) del 2,9%.

L'aumento previsto è dovuto alle pratiche crescenti dei ricongiungimenti familiari e all'arrivo di nuovi lavoratori. Alcuni studiosi stimano un



raddoppio di immigrati nel corso del prossimo decennio, come si è già verificato nell'ultimo decennio. La difficoltà di stimare questi incrementi è dovuta anche ai flussi di clandestini, molti dei quali hanno già un'occupazione e quindi dopo l'espletamento delle pratiche burocratiche diventeranno residenti italiani.

Come ha già messo in evidenza l'Ufficio Studi della Caritas di Roma, sono alquanto interessanti i dati sui flussi irregolari, in gran parte organizzati dai trafficanti di manodopera. Si stima che alle frontiere vengano respinti 42.000 stranieri, 64.000 intimati di espulsione per i permessi scaduti o perché del tutto privi, 23.000 riaccompagnati alle frontiere. Va ancora ricordato che nei centri di permanenza temporanea sono ospitati migliaia di individui.

Per una valutazione di questi movimenti occorre risalire ai dati raccolti con continuità dal 1990 ad oggi dalla Fondazione Migrantes con il supporto dell'*équipe* del "Dossier Statistico Immigrazione" della Caritas di Roma, che utilizza come criterio di stima l'appartenenza religiosa riscontrata nei paesi di origine degli immigrati soggiornanti in Italia. Questo criterio, ispirato alla prudenza e al rigore, risulta molto distante dalle cifre che talvolta vengono fatte circolare. Nel corso del decennio la consistenza dei gruppi religiosi ha conosciuto questi cambiamenti:

<i>Appartenenza religiosa</i>	1990	2000
Cattolici	34,2	29,2
Ortodossi/Protestanti	23,4	21,3
Musulmani	32,2	35,4
Buddisti/shintoisti	3,1	3,2
Induisti	1,7	2,5
Confuciani/taoisti	0,7	0,7
Animisti	1,5	1,3
Altri/non credenti	2,3	4,9
Non classificati	-	1,2
<i>Totale</i>	795.553	*1.388.153

TAB. 2. L'appartenenza religiosa degli immigrati nel 1990 e nel 2000 (*Secondo una stima più esaustiva questa presenza sale a 1.688.000 immigrati). Fonte: *Fondazione Migrantes-Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno.*

Come risulta dalla stessa fonte, le più rilevanti variazioni sono riconducibili a:

- l'aumento di tre punti percentuali dei musulmani;
- l'aumento più contenuto (un punto percentuale) dei seguaci di religioni orientali;
- la diminuzione di tre punti percentuali dei cristiani;
- la sostanziale stabilità dei seguaci di religioni tradizionali (i cosiddetti "animisti");
- il consistente aumento (quasi tre volte di più) degli altri gruppi religiosi, dei non credenti e di quelli che non è stato possibile classificare (complessivamente il 6,1%, circa 100.000 persone).

Tra gli immigrati regolari soggiornanti in Italia alla fine del 2000 (1.688.000 secondo la stima della Caritas), sono individuabili 451.000 cattolici, 363.000 ortodossi e protestanti (tra i quali gli ortodossi per circa i due terzi), 621.000 musulmani, 115.000 seguaci di religioni orientali, 23.000 seguaci di religioni tradizionali (in prevalenza africani) e più di 6.000 ebrei.

Questa tabella conferma l'andamento registrato negli ultimi anni. Complessivamente, il flusso degli immigrati cristiani, raggiungendo quasi la metà del movimento, costituisce la maggioranza assoluta: ogni 10 presenze 6 sono cattolici, 2 protestanti e 2 ortodossi. La ricaduta sulla composizione religiosa del nostro paese è quindi rilevante: per esempio, i protestanti italiani sino a qualche tempo fa erano circa 400.000; con il contributo degli immigrati essi superano ormai le 500.000 unità, con un incremento del 25%.

TAB. 3. Gli immigrati nel 1998 e nel 1999 per appartenenza religiosa (Fonte: *Caritas di Roma, L'immigrazione nell'Italia del 2000.*)

<i>Religioni</i>	1998%	Totale 1998	1999%	Totale 1999
Cristiani cattolici	29,0	363.000	27,4	407.000
Altri cristiani	21,9	274.000	22,1	328.000
Musulmani	34,9	435.000	36,5	544.000
Ebrei	0,3	4.000	0,3	5.000
Religioni orientali	6,6	83.000	6,5	96.000
Religioni tradizionali	1,4	18.000	1,4	22.000
Altri	5,9	72.000	5,9	88.000
<i>Totale</i>	100	1.250.000	100	1.490.000

Per quanto riguarda le aree di provenienza, i musulmani prevalgono largamente fra gli immigrati provenienti dai paesi dell'Africa Mediterranea e della penisola indiana; sono numericamente pochi quelli provenienti dall'Europa orientale.

L'immigrazione cattolica, sempre cospicua, è alimentata dai flussi dall'America Latina, dalle Filippine, dalla Polonia, dalla Croazia, ecc.

Più precisamente, nel Dossier della Caritas risultano i seguenti paesi di provenienza:

- Cattolici: *Filippine, Polonia, Francia, Perù, Brasile, Spagna, USA, Croazia;*
- Protestanti: *USA, Gran Bretagna, Germania, Svizzera, Ghana;*
- Ortodossi: *Romania, ex-Iugoslavia, Grecia, Albania, Macedonia, Serbia;*
- Musulmani: *Marocco, Albania, Tunisia, Senegal, Egitto, Algeria, Bangladesh, Somalia.*

Con la stessa approssimazione bisogna tener conto dei dati sulla distribuzione nelle regioni italiane. In base ai permessi di soggiorno del 1999, i musulmani prevalgono sui cristiani in Val d'Aosta, in Piemonte, Emilia Romagna, Puglia, Basilicata, Calabria e Sicilia; i cristiani sono invece più numerosi nelle regioni rimanenti.

All'interno degli immigrati cristiani, i protestanti e gli ortodossi, che costituiscono il 22% a livello nazionale, in alcune regioni sono più numerosi dei cattolici, soprattutto nel Veneto, nel Friuli V.G. e in Umbria: per i protestanti l'affluenza maggiore è dai paesi dell'America del Nord, per gli ortodossi ovviamente dai paesi dell'Est.

Le religioni orientali, che negli anni precedenti non erano ancora prese in considerazione, incominciano ad incidere sia sulla media nazionale (6,5%) sia in alcune regioni, come per es. la Sicilia (15%) e la Campania (9%).

Un quadro più dettagliato dell'immigrazione viene offerto dalla Caritas nell'anno giubilare:

Albania	16.990	10,9	Germania	4.504	2,9
Marocco	13.739	8,8	India	4.351	2,8
Romania	11.412	7,1	Polonia	4.127	2,6
Stati Uniti	6.484	4,1	Tunisia	3.769	2,4
Cina Popolare	5.360	3,4	Sri Lanka	3.446	2,2
Filippine	5.222	3,3	Francia	3.352	2,2

TAB. 4. L'immigrazione per aree geografiche di provenienza nel 2000 (Fonte: *Elaborazioni Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno*).

Le prospettive per il futuro segnalano l'incremento dei flussi dall'Africa Subsahariana, area che nel corso dei prossimi vent'anni registrerà altissimi indici di incremento naturale, con una popolazione costituita in gran parte da giovani tra

i 20 e i 40 anni, persone quindi destinate all'emigrazione all'estero per motivi di lavoro.

2. La prima fase dell'inserimento degli immigrati

Per valutare il processo di inserimento degli immigrati in Italia vengono in genere presi in considerazione, fra gli altri, i seguenti dati:

- l'aumento degli individui coniugati, che ormai hanno superato quelli non sposati (106 coniugati ogni 100 celibi e nubili);
- la cospicua crescita del numero dei minori, che nel 2000 hanno superato i 278.000;
- la conseguente incidenza dei minori immigrati nella scuola italiana: 147.000 con un incremento di un quarto;
- il numero crescente dei figli nati in Italia da entrambi i genitori stranieri (26.000).

Per queste e numerose altre considerazioni torna alquanto utile la tabella 5.

In particolare, gli studenti di origine albanese (25.050) superano quelli marocchini (23.050), seguiti poi dai cinesi (8.659), dagli ex-iugoslavi (8.029), dai rumeni (6.096), dai peruviani (4.486), dai filippini (3.757) e dai macedoni (3.755) e da quelli provenienti da Polonia, Bosnia Erzegovina, Ghana, India, Brasile, Ecuador (2.000). In media è stato registrato uno studente ogni 12 immigrati.

L'Ufficio Studi della Caritas di Roma ha inoltre osservato che quando la percentuale dei soggiornanti è superiore a quella degli iscritti a scuola si tratta di una immigrazione più a carattere professionale che familiare, o di una popolazione anziana (residenza elettiva) o non sposata (pertanto una presenza per motivi religiosi): è il caso soprattutto degli immigrati cristiani originari dell'Unione Europea, identificabili per la bassa percentuale degli iscritti alle scuole elementari.

Per quanto concerne la differenza tra soggiornanti e iscritti a scuola che si verifica tra i seguaci di religioni orientali emergono motivazioni diverse, in quanto la scarsa presenza di figli è riconducibile alle difficoltà che gli interessati incontrano nel farsi raggiungere dalle proprie famiglie. Al contrario, quando la percentuale degli iscritti a scuola supera la percentuale dei soggiornanti, si tratta di una immigrazione di tipo familiare (nuclei familiari con presenza di figli). Il fatto che la percentuale degli iscritti alle scuole elementari sia più alta rispetto alla percentuale degli iscritti a



TAB. 5. Immigrati studenti nelle scuole italiane per confessione religiosa nell'a.s. 2000/2001 (Fonte: *Fondazione Migrantes-Caritas/Dossier Statistico Immigrazione su dati del Ministero dell'Interno e della Pubblica Istruzione*).

Religioni	Immigrati A	Tutte le scuole B	Solo scuole elem. C	% col. 1	% col. 2	% col. 3
Cattolici	371.134	31.207	12.562	26,7	21,2	20,0
Ortodossi/Protest.	298.543	28.208	13.918	21,5	19,1	22,2
Musulmani	510.963	59.100	26.884	36,8	40,1	42,9
Ebrei	5.242	293	101	0,4	0,2	0,2
Buddisti/scintoisti	45.200	2.904	1.211	3,3	2,0	1,9
Induisti	35.595	2.947	1.466	2,6	2,0	2,3
Confuciani/taoisti	13.582	1.866	781	1,0	1,3	1,2
Animisti	19.321	2.202	919	1,4	1,5	1,5
Altri	84.581	18.027	4.502	6,1	12,2	7,2
Non classificati	3.992	652	339	0,3	0,4	0,5
<i>Totale</i>	1.388.153	147.406	62.683	100	100	100

tutti i gradi di scuola documenta l'incremento dei ricongiungimenti familiari e le nascite di figli in Italia, effettuati soprattutto da immigrati musulmani provenienti dal Nord Africa, come pure da quelli immigrati dall'Albania.

Il caso degli ortodossi provenienti dai paesi dell'Est europeo rappresenta ancora un altro gruppo, perché la percentuale degli iscritti a scuola è inferiore a quella dei soggiornanti. Probabilmente nel passato questi immigrati sono stati caratterizzati da persone sole e l'attuale percentuale degli iscritti alle scuole elementari più alta della percentuale del numero totale degli iscritti a scuola segnala comunque un cambiamento di tendenza.

3. La presenza multireligiosa come opportunità

Nell'ottica delle ricerche promosse dalla Caritas e dal CESNUR in Italia, lo studioso di qualsiasi formazione non può non apprezzare il processo che, favorendo la diversità religiosa nel suo paese, contribuisce alla realizzazione di opere per la sua attuazione. E non si può non condividere l'utilità delle numerose pubblicazioni dell'Ufficio Studi-Forum per l'Intercultura della Caritas romana che ha già elaborato una seconda edizione di una guida sui nuovi luoghi di culto della capitale, pubblicata in occasione del Giubileo del 2000.

Da un lato, i media segnalano soprattutto la costruzione delle moschee islamiche nelle varie

città italiane e i luoghi di incontro dei nuovi culti e delle nuove sette, rispondendo all'esigenza di informazione di un vasto pubblico in vario modo preoccupato per queste innovazioni e meno sensibile (o non educato?) all'arricchimento culturale di un paese che si sta avviando verso un pluralismo religioso sempre più ricco. Dall'altro, il Ministero dell'Interno, la Caritas e altri enti sia religiosi sia laici si propongono di diffondere la conoscenza della dimensione non solo quantitativa dei flussi di immigrati per aiutare i residenti a prendere coscienza del fenomeno onde favorirne l'accogliamento e l'inserimento.

Bibliografia

- Centro Studi sulle Nuove Religioni, *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, Leumann (TO), Elledici, 2001.
- Coordinamento Dossier Statistico Immigrazione Caritas, Scheda. L'immigrazione in Italia all'inizio del 2001 (dal sito: <http://www.caritasroma.it>).
- ID., Scheda. Il panorama multireligioso in Italia, (dal sito: <http://www.caritasroma.it>).
- Fondazione Migrantes-Caritas, *Dossier Statistico Immigrazione*, annate varie.
- ID., *L'immigrazione nell'Italia del 2000*, Roma, Agenzia Romana per il Giubileo, 29 febbraio 2000.
- ID. e Migrantes Roma e Lazio, *Immigrati a Roma: luoghi di incontro e di preghiera*, Roma, I ed. 1999 e II ed. 2000.
- G. Galliano, *La recente immigrazione per appartenenza religiosa in Italia*, in "Atti Congresso Geografico Italiano, Roma, 2000", in corso di stampa.
- M. M. Macioti (a cura di), *Immigrati e religioni*, Napoli, Liguori, 2000.



Strumenti di lavoro: proposta di alcuni siti *internet*

Nota introduttiva

Nel 1999 usciva in Francia con “Le Monde diplomatique” il n. 48 (novembre-décembre) dell’inserto “Manière de voir”, il quale aveva come titolo: “L’offensive des religions”.

Si trattava di una proposta editoriale piuttosto interessante, nella quale trovavano spazio una trentina di contributi suddivisi in quattro sezioni: 1) *Le Vatican et le nouvel ordre moral*, 2) *Les défis de l’islam*, 3) *Des partis religieux à l’assaut du pouvoir*, 4) *Sectes et nouvelles spiritualités*.

Nell’Introduzione, a cura di Ignacio RAMONET (“Géopolitique des religions”), si rilevava come i principali conflitti che gettano nel lutto l’intero pianeta siano, almeno in parte, conflitti di religione. Ramonet evidenziava inoltre come il processo nel contempo modernizzatore ed omogeneizzatore della mondializzazione economica provochi in particolare, un po’ dappertutto, ripiegamenti identitari verso molteplici forme di dottrine religiose. In questo panorama, soprattutto le grandi religioni reclamerebbero oggi, in primo luogo, un ritorno ai valori d’origine, avanzando dietro un discorso religioso e morale una rivendicazione che sarebbe in realtà soltanto sociale e politica (p. 7/I).

Per quanto mi riguarda, ritenendo la questione del “religioso” molto complessa, laddove le religioni sono forse più pretesto che causa di conflitti, con questa proposta di siti *internet* ho voluto operare un tentativo di verifica della lettura “geopolitica” di Ramonet, selezionando i riferimenti alla luce di una prospettiva la più ampia possibile. In questo senso, ho creduto opportuno

suddividere gli stessi in cinque categorie:

- Associazioni e centri studi;
- Banche dati;
- Biblioteche;
- Portali;
- Riviste e notiziari *on-line*.

ASSOCIAZIONI E CENTRI STUDI:

- <http://hrr.hartsem.edu/index.html>: *Hartford Institute for Religion Research* (Hartford, CT-USA);
- <http://menic.utexas.edu/menic/Society and Culture / Religion and Spirituality/>: *MENIC-The Middle East Network Information Center, University of Texas* (Austin, TX-USA);
- <http://ufr-tes.univ-paris8.fr/geopolitique/index.html>: *CRAG-Centre de Recherches et d’Analyses Géopolitiques*. Sul sito è ospitata la *Société de Géopolitique* e la sua rivista “Hérodote”, *Université Paris 8-Saint Denis* (FRA);
- <http://userpage.fu-berlin.de/~relwiss/Index.htm>: *Institut für Religionswissenschaft, Freien Universität Berlin* (DEU);
- <http://users.ox.ac.uk/~theo0038/>: *Ian Ramsey Centre for the interdisciplinary study of religious beliefs in relation to the science and medicine, University of Oxford* (ENG);



- <http://web.uct.ac.za/depts/religion/>: *Department of Religious Studies, University of Cape Town (SOUTH AFRICA)*;
- <http://web.uvic.ca/csrs/>: *CSRS-Centre for Studies in Religion and Society, University of Victoria (BRITISH CO-CAN)*;
- <http://www.aarweb.org/>: *AAR-American Academy of Religion (Atlanta, GA-USA)*;
- <http://www.arava.org/>: *AIES-The Arava Institute for Environmental Studies (Kibbutz Ketura, ISR)*;
- <http://www.arij.org/>: *ARIJ-Applied Research Institute of Jerusalem, organizzazione non-profit che ha per scopo la promozione di uno sviluppo sostenibile nei territori palestinesi (Jerusalem, ISR)*;
- <http://www.basr.org.uk/>: *BASR-The British Association for the Study of Religions (Edinburgh, SCO)*;
- <http://www.ccsr.ca/cssr/>: *CSSR/SCER-Canadian Society for Study of Religion/La Société canadienne pour l'étude de la religion (Saskatoon, SA-CAN)*;
- <http://www.cesnur.org/>: *CESNUR-Center for Studies on New Religions (Torino, ITA)*;
- <http://www.cfr.clara.net/>: *Centre for Religion (Armagh, NORTH IRL)*;
- <http://www.cmes.uchicago.edu/>: *Center for Middle Eastern Studies at the University of Chicago (IL-USA)*;
- <http://www.dharmaram.com/cen.htm>: *CENTRES-Centre for the Study of World Religion (Bangalore, INDIA)*;
- <http://www.dvrg.de/>: *DVRG-Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte (Hannover, DEU)*;
- <http://www.easr.de/>: *EASR-European Association for the Study of Religions (The Hague, NED)*;
- <http://www.ehess.fr/centres/ceifr/index.html>: *Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux afferente all'EHESS-Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris, FRA)*;
- http://www.ekd.de/ezw/ezw_index.html: *EZW-Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Religiöse Bewegungen Weltanschauungen "Sekten", sito della EKD-Evangelischen Kirche in Deutschland (Berlin, DEU)*;
- <http://www.fu-berlin.de/einrichtungen/fachbereiche/gesch-kultur/altwiss/rel.html>: *Institut für Religionswissenschaft, Freie Universität Berlin (DEU)*;
- <http://www.hum.utah.edu/mec/>: *The Middle East Center, University of Utah (Salt Lake City, UT-USA)*;
- <http://www.iahr.dk/>: *IAHR-The International Association for the History of Religions (The Hague, NED)*;
- <http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/SHUBUNKEN/>: *Nanzan Institute for Religion & Culture, The Catholic University of Nagoya (JAP)*;
- <http://www.ipcri.org/>: *IPCRI-Israel/Palestine Center for Research and Information, istituzione indipendente israelo-palestinese che ha per scopo lo studio e lo sviluppo di soluzioni concrete al conflitto in Terra Santa (Jerusalem, ISR)*;
- <http://www.iresco.fr/labos/gsr1/accueil.f.htm>: *GSRL-IRESCO, Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité-Institut de Recherche sur les Sociétés Contemporaines (Paris, FRA)*;
- <http://www.itc.it/>: *ITC-isr, Istituto Trentino di Cultura-Centro per le Scienze Religiose (Trento, ITA)*;
- <http://www.mideasti.org/>: *The Middle East Institute (Washington, DC-USA)*;
- <http://www.psp.ucl.ac.be/psyreli/pre-eng.htm>: *Centre for psychology of religion, Department of psychology and education, UCL-Catholic University of Louvain (BEL)*;
- <http://www.religion.qc.ca/>: *CCNR-Centre de Consultation sur les Nouvelles Religions (Québec, QU-CAN)*;
- <http://www.religiousmovements.org/>: *The Religious Movements Homepage, University of Virginia (Charlottesville, VA-USA)*;

- http://www.sgr-sssr.ch/index_f.htm: SSSR-Société suisse pour la science des religions (Zürich, SUI);
- <http://www.ulb.ac.be/philoi/ierl/>: IERL-Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité, Université Libre de Bruxelles (BEL);
- <http://www.uni-erfurt.de/maxwe/>: Max Weber-Kolleg für kultur und sozialwissenschaftliche Studien (Erfurt, DEU);
- <http://www.unigre.urbe.it/pug/istituti/frame5.htm>: Istituto di Studi su Religioni e Culture, Pontificia Università Gregoriana (Roma, ITA);
- <http://www.wcc-coe.org>: COE-Conseil œcuménique des Eglises (Genève, SUI);
- <http://www.wiko-berlin.de>: Wissenschaftskolleg zu Berlin, Institute for Advanced Study (Berlin, GER).
- <http://www.adherents.com/>: iniziativa editoriale indipendente che fornisce dati statistici aggiornati sulle diverse confessioni e congregazioni religiose del mondo (TX-USA);
- <http://www.isted.com>: ISTD-*Institut des Sciences et des Techniques de l'Équipement et de l'Environnement pour le Développement*. Alla pagina "Villes en développement" è possibile consultare una banca dati contenente riviste e stampa anche on-line ("urbamet"), oltre ad una lista di periodici (Paris, FRA);
- <http://www.religion-online.org/>: banca dati su Nuovo e Antico Testamento, teologia, etica, sociologia della religione, ecc. Sito della Chiesa Metodista finanziato da una borsa della *Claremont School of Theology* (Claremont, CA-USA);
- http://www.vatican.va/archive/index_it.htm: Archivio Vaticano (Città del Vaticano).

BANCHE DATI:

- <http://corail.sudoc.abes.fr/>: banca dati del Sistema universitario francese di documentazione (Paris, FRA);
- <http://eir.library.utoronto.ca/mandt/index.cfm>: *Method & Theory in the Study of Religion. A Specialized Bibliography in the Academic Study of Religion, University of Toronto* (ON-CAN);
- <http://inter-reseaux.globenet.org/ancien-site/infodev/repertoire/>: *INTER-RESEAUX développement rural*. Banca dati sugli organismi che operano nell'ambito di progetti di sviluppo (Paris, FRA);
- <http://lucy.ukc.ac.uk/AIO.html>: banca dati del RAI, *Royal Anthropological Institute* (London, ENG);
- <http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/>: *Overview of World Religions, PHILTAR-Department of Religion and Ethics at St Martin's College, Lancaster* (ENG);
- <http://remisis.free.fr/biblio.php3>: *Rémisis-Réseau d'information sur les migrations internationales et les relations interethniques, Université Paris 7-Denis Diderot, UFR de sciences sociales* (FRA);
- <http://193.50.138.38/cyberpac/>: *BDIC-Bibliothèque de documentation internationale contemporaine* dell'Università *Paris X-Nanterre* (FRA);
- <http://blpc.bl.uk/>: *The British Library* (London, ENG);
- <http://catalog.loc.gov/>: *The Library of Congress*. Biblioteca Nazionale degli Stati Uniti d'America (Washington, DC-USA);
- <http://lib.soas.ac.uk/search>: *SOAS-School of Oriental & African Studies library* (London, ENG);
- <http://www.lib.uchicago.edu/e/ets/eos/>: *EOS-Electronic Open Stacks*. Iconoteca di *University of Chicago* (IL-USA);
- <http://www.bnf.fr/>: *Bibliothèque nationale de France* (Paris, FRA);
- <http://www.columbia.edu/cu/lweb/indiv/>: *Columbia University Libraries*. È presente un catalogo per *Area Studies* (New York, NY-USA);
- <http://www.cujas.univ-paris1.fr/>: *Bibliothèque Interuniversitaire CUJAS de droit et sciences économiques*. La Biblioteca gestisce un fondo specializzato in diritto internazionale e comunitario,

BIBLIOTECHE:



ove è possibile consultare la documentazione prodotta dall'ONU (Paris, FRA);

Aquitain Formation et Information pour le Développement (Bordeaux, FRA);

- <http://www.ephe.sorbonne.fr/5bibliotheque.htm>: *Bibliothèque Sciences religieuses* dell'EPHE-Ecole Pratique des Hautes Etudes. Il sito è anche un portale (Paris, FRA).

- <http://www.reliweb.de/>: *Reliweb*. Portale della EKD-Evangelischen Kirche in Deutschland (Hanover, DEU).

PORTALI:

RIVISTE E NOTIZIARI ON-LINE:

- <http://portico.bl.uk/gabriel/en/countries.html>: *GABRIEL* è il portale ufficiale del CENL-The Conference of European National Librarians che consente di accedere a tutte le biblioteche degli Stati membri del Consiglio d'Europa. Il sito è curato dalla Koninklijke Bibliotheek (The Hague, NED);

- <http://annualreviews.org/>: *Annual Reviews* (Palo Alto, CA-USA);

- <http://religion.rutgers.edu/vri/index.html>: portale del *Religion Department* della Rutgers, The State University of New Jersey (NJ-USA);

- <http://ias.leidenuniv.nl/>: *IIAS-The International Institute for Asian Studies Newsletter*, Universiteit Leiden (NED);

- http://religionworld.org/site_map.html: *The World of Religions*, portale di apologetica cristiana che consente di accedere anche a testi sacri e *links* concernenti le tradizioni ebraica, cristiana, islamica, buddista, induista, sikh, taoista e baha'i (Leominster, MA-USA);

- <http://meria.idc.ac.il/>: *MERIA-The Middle East Review of International Affairs*, progetto del GLO-RIA-Global Research in International Affairs Center dell'IDC-Interdisciplinary Center, Lauder School of Government (Herzliya, ISR);

- <http://uwacadweb.uwoyo.edu/religionet/er/default.htm>: *Exploring Religions*, sito di introduzione all'ebraismo, al cristianesimo, all'islam, al buddismo e all'induismo (testi, mappe storiche, glossari, *links*), University of Wyoming (Laramie, WY-USA);

- <http://www.creighton.edu/JRS/>: *JRS-Journal of Religion & Society*. Rivista transdisciplinare, Center for the Study of Religion & Society, Creighton University (Omaha, NE-USA);

- <http://www.academicinfo.net/religindex.htm>: *Academic Info Religion Gateway* (Lynnwood, WA-USA);

- <http://www.diagonal-verlag.de/SPIRITA2.HTM>: *Spirita. Zeitschrift für Religionswissenschaft* (Marburg, DEU);

- <http://www.ird.fr/fr/portail/>: portale dell'IRD(ex ORSTOM)-Institut de recherche pour le développement (Paris, FRA);

- <http://www.esoteric.msu.edu/>: *Esoterica*. Rivista transdisciplinare sullo studio delle tradizioni esoteriche occidentali, Michigan State University (East Lansing, MI-USA);

- <http://www.mundus.ac.uk/>: *MUNDUS* è un progetto triennale realizzato da RSLP-The Research Support Libraries Programme in collaborazione con diverse biblioteche, centri studi ed Università; esso consente l'accesso a più di 400 collezioni di materiale delle missioni conservato nel Regno Unito. Il sito è curato dalla University of London (ENG);

- <http://www.gospelcom.net/apologia/>: Sito di apologetica cristiana in cui trovano spazio informazioni su gruppi, movimenti e fenomeni religiosi non-cristiani (Colorado Springs, CO-USA);

- <http://www.rafid.u-bordeaux.fr/>: *RAFID-Réseau*

- <http://www.jmcc.org/>: *JMCC-Jerusalem Media and Communication Centre* (Jerusalem-Ramallah, ISR);

- <http://www.palestinereport.org/>: *The Palestine Report*, progetto del Jerusalem Media and Communications Center (Jerusalem, ISR);

- <http://www.religionnews.com/>: *RNS-Religion News Service* (Washington, DC-USA);

- <http://www.religionswissenschaft.uni-bonn.de/sshome.htm>: *Sakrament und Sakrileg*,



Zeitschrift der Fachschaft Vergleichende Religionswissenschaft, Universität Bonn (DEU);

- <http://www.thejc.com/>: *Jewish Chronicle* (London, ENG);
- <http://www.ucpress.edu/journals/nr/>: *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions*, University of California Press (Berkeley, CA-USA);
- <http://www.uni-leipzig.de/~religion/>
- <http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/>: *Internet Journal of Religion* (Marburg, DEU);
- <http://www.washington-report.org/>: *The Washington Report*, notiziario edito dalla fondazione non-profit AET-American Educational Trust (Washington, DC-USA).



POST-SCRIPTUM

Il digiuno del 5 marzo 2003 “in piazza”: pratica religiosa o costruzione di una nuova identità?

A conclusione di questo lavoro, licenziando le bozze la seconda settimana di marzo 2003, ci è sembrato opportuno fare alcune riflessioni sulla giornata di “digiuno” del 5 marzo che, soprattutto in Italia, ha visto riunirsi nelle piazze un numero considerevole di persone.

Intenzioni...

Con particolare riferimento all'imminenza di una possibile guerra in Medio Oriente, cogliendo l'occasione liturgica del Mercoledì delle Ceneri (per i Cattolici, l'inizio della Quaresima), all'Angelus di mezzogiorno del 23 febbraio Giovanni Paolo II ha esortato i cattolici e i credenti e non credenti di tutto il mondo che ne avessero condiviso l'iniziativa ad una giornata di digiuno (fisico e interiore) e di preghiera per la pace¹.

Negli ultimi anni, il Pontefice cattolico aveva già indetto altre giornate di digiuno: due volte durante la guerra dei Balcani (10 gennaio 1993 e 21 gennaio 1994) ed una volta dopo l'attentato alle Twin Towers di New York (14 dicembre 2001).

Tuttavia, l'attività diplomatica ch'egli ha svolto nelle settimane precedenti il 5 marzo è stata particolarmente intensa, e ha visto tra gli altri gli incontri con eminenti personalità del mondo politico quali Kofi Annan, Tarek Aziz, Reza Kathami, Joschka Fischer, Tony Blair e José María Aznar; nel contempo, egli ha inviato in missioni diplomatiche presso Saddam Hussein e George W. Bush rispettivamente i cardinali Roger Etchegary e Pio Laghi.

Fatto sta che quel 5 marzo la proposta lanciata da Giovanni Paolo II ha ottenuto, particolarmente in Italia, una risposta amplissima; e non solo da parte delle comunità dei credenti nel Dio di Abramo presenti sul territorio nazionale (altre chiese cristiane, ebrei e musulmani).

Migliaia di persone, militanti e non militanti di associazioni di diversa natura, particolarmente nel momento della pausa pranzo, si sono date appuntamento in molte delle principali piazze cittadine al richiamo soprattutto del tam-tam diffuso su *internet* da vari comitati di coordinamento.

Dopo l'Angelus di mezzogiorno, ad esempio, numerosi *leaders* credenti e non credenti del mondo intellettuale, politico e sindacale si sono ritrovati insieme in Piazza S. Pietro, a Città del Vaticano.

Molte sono state le dichiarazioni rilasciate, ove ciascuno ha dichiarato di voler vivere il “proprio” personale digiuno in termini di: “gesto” (Pezzotta, Cisl), di “schieramento” (Bernocchi, Cobas), di “impegno” (Benzi, Cgil), di “idea” (Agnoletto, Social Forum), di “battaglia” (Cossutta, Pdc), di “disponibilità” (Lerner, giornalista), di “testimonianza” (Mieli, giornalista).

Il digiuno non ha dunque *significato* per tutti la stessa cosa.

... e significati

Da Durkheim in poi è dato per acquisito il fatto che la pratica religiosa, come qualsiasi altra attività sociale, riposi sull'esistenza congiunta di rappresentazioni (credenze in un soprannaturale, in



miti, in dogmi, ecc.) e di organizzazioni (chiese, confraternite, gruppi, semplici rituali).

Ora, però, quand'è che una pratica può dirsi "religiosa"? e che cosa significa il termine stesso "religione"?

Trattandosi di un digiuno chiamato dal Vescovo di Roma, nonché Pontefice della Cristianità che si riconosce nell'ortodossia cattolica, è pertinente ricorrere qui alla pseudo-etimologia "religare" che verso il III e IV secolo Tertulliano e Lattanzio hanno elaborato del termine "religione".

Tale definizione consente di comprendere perché la tradizione orale nel cristianesimo (ma anche nell'ebraismo e nell'islâm), conservi in maniera particolare la nostalgia di una comunicazione diretta e trasparente con Dio.

Attraverso la preghiera e il digiuno, il fedele si pone nei confronti di una presenza divina invisibile nei termini di colui che tenta di ristabilire le condizioni di un dialogo umano².

Così inteso, il "digiuno" evoca dunque un legame se non con un dio, almeno con una tradizione legittimata da una memoria collettiva trasmessa³.

Non va dimenticato, infatti, che insieme alla preghiera e all'elemosina, la pratica del digiuno è retaggio di quelle "forme di pietà" della tradizione ebraica⁴ che la Scrittura e i Padri della tradizione cristiana cattolica hanno successivamente considerato come espressione delle "forme di penitenza interiore" attraverso cui esprimere la conversione in rapporto a Dio, agli altri e a se stessi⁵.

Nel tempo, il digiuno (e l'astinenza) ha assunto importanza come "precepto" che "assicura i tempi di ascesi e di penitenza" in preparazione alle feste liturgiche, per contribuire a fare acquistare il "dominio" sui propri "istinti" e la "libertà del cuore"⁶.

In vista della celebrazione eucaristica e particolarmente nel periodo pasquale, il digiuno viene osservato "per prepararsi in modo conveniente" a ricevere questo "sacramento" di "Comunione al Corpo e al Sangue del Signore"⁷.

In questo senso, "l'atteggiamento del corpo (gesti, abiti) esprimerà il rispetto, la solennità, la gioia di questo momento in cui Cristo diventa [...] ospite"⁸.

Questo significa che il digiuno, "atto moralmente buono", deve supporre nel contempo "la bontà dell'oggetto, del fine e delle circostanze": "un fine cattivo corrompe l'azione, anche se il suo oggetto, in sé, è buono (come il pregare e il digiunare 'per essere visti dagli uomini', Mt 6, 5)"⁹.

Alla luce di quanto detto, se per un credente il digiuno del 5 marzo può aver avuto, almeno in teoria, un senso religioso e simbolico *efficace* sia

dal punto di vista individuale che collettivo (relazione tra rituale agito e conseguenze sociali¹⁰), vale tuttavia la pena domandarsi se e come possa dirsi altrettanto anche nel caso di quei numerosissimi non credenti che, soprattutto in Italia, hanno accolto anch'essi l'appello del Pontefice cattolico.

È infatti da considerarsi potenzialmente e simbolicamente dotato di senso, oltre che efficace, un digiuno praticato al di fuori della sua stessa "natura", cioè nei termini di una mera manifestazione di solidarietà sociale a connotazione comunitaria?

Ma vi è di più. Il 5 marzo, nelle piazze, anche le ritualità più tipicamente religiose, come ad esempio le processioni, i pellegrinaggi e le adorazioni eucaristiche proprie della tradizione liturgica cattolica hanno in quell'occasione ceduto il passo a cortei, marce, sfilate e danze; gli "apparati liturgici" non sono costituiti di Croci o Madonne portate con spirito di penitenza e devozione da membri di qualche confraternita in tunica bianca e drappi antichi, ma in bandiere dai colori dell'arcobaleno, da striscioni e cartelli di protesta, da vessilli con simboli partitici e sindacali, quando non raffiguranti eroine (loro malgrado) contemporanee; il "linguaggio liturgico" normalmente tessuto di preghiere, rosari e litanie ha lasciato il passo a cori, slogans e comizi; e la stessa "gestualità liturgica" ha visto sostituire Segni di croce e genuflessioni con il tenersi reciprocamente per mano, con l'elevare pugni chiusi al cielo e con l'organizzare *sit-in*.

Detto questo, ciò che a noi sembra emergere con una certa evidenza – particolarmente in seno ad un'ampia parte della Cristianità di tradizione cattolica –, è la novità di un "discorso religioso" che pare oggi articolarsi in "spazi" e "tempi" nuovi.

I luoghi prendono con il tempo significati simbolici nuovi, sostitutivi¹¹, ed ecco che la piazza diviene il luogo di una riappropriazione del religioso, che al di fuori dell'influenza di potere di una qualsivoglia autorità segna l'abbattimento e la ridefinizione del limite tra ciò che è sacro e ciò che è profano, tra ciò che è legittimo e ciò che è illegittimo.

La piazza, dunque, come luogo eletto a "campo" di legittimazione del sacro¹² in cui far convergere, ciascuno, il proprio "tragitto" di devozione¹³. La piazza, come vero e proprio luogo per il culto (quando non *di* culto), crocevia e sintesi di tutti i luoghi possibili¹⁴. La piazza, in definitiva, come nuovo spazio di potere in cui negoziare e costituire nuove identità (e spiritualità) religiose individuali e collettive, magari "coordinate", sintomo di quel passaggio epocale a quest'altrettanto



nuova età dell'umanità che sembra ormai da qualche tempo definirsi nei tratti di un'era "postcristiana"¹⁵.

G.G. e R.-C.G.

Note

¹ Va ricordato che già il 24 gennaio 2003 si era svolta su tutto il territorio nazionale un'iniziativa di "Preghiera e digiuno per la pace" proposta da Caritas Italiana, Pax Christi e Azione Cattolica alla quale avevano anche aderito le Acli.

² S. C. Headley, *Pour une anthropologie de la prière*, in "L'Homme", n. 132, oct.-déc. 1994, XXXIV (4), p. 12.

³ A. Julliard, *Cartes et paroles. Ethnologie et géographie sur le terrain de la religion*, in "Annales de Géographie", n. 588, mars-avril 1996, pp. 175-176.

⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 158.

⁵ *Ibid.*, pp. 371-372.

⁶ *Ibid.*, p. 506.

⁷ *Ibid.*, pp. 360-361.

⁸ *Ibid.*, p. 361.

⁹ *Ibid.*, pp. 451, 492.

¹⁰ P. Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont, 2001, pp. 227-260

¹¹ M. Augé, *Le paganisme aujourd'hui*, in "Autrement", *Hauts lieux. Une quête de racines, de sacré, de symboles*, n. 115, mai 1990, pp. 28, 31.

¹² P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, in "Revue française de sociologie", XII, 1971, pp. 295-334.

¹³ Julliard, *op. cit.*, 1996, p. 176.

¹⁴ Augé, *op. cit.*, 1990, p. 32.

¹⁵ J.-L. Vieillard-Baron, *Quel avenir pour le christianisme dans la démocratie moderne?*, in "Cités", *Religions et démocratie. Judaïsme, christianisme, islam, bouddhisme*, n. 12, 2002, p. 33.



SIMONETTA BALLO ALAGNA, Dipartimento di Scienze Economiche, Finanziarie, Sociali, Ambientali e Territoriali, Facoltà di Economia, Università degli Studi di Messina.

FRANCESCA CASELLA, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Sezione di Scienze Geografiche, Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Genova.

DANIELA GALASSI, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Sezione di Scienze Geografiche, Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Genova.

GRAZIELLA GALLIANO, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Sezione di Scienze Geografiche, Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Genova.

ROBERTO-CHRISTIAN GATTI, Centre d'études africaines (CEAf), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Parigi.

ANDREA MIROGLIO, Dipartimento di Studi Storici, Sezione di Geografia, Università degli Studi di Venezia.

FLORA PAGETTI, Istituto di Studi su popolazione e territorio, Facoltà di Scienze linguistiche e letterature straniere, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

YOSHIHITO SHIMADA, Laboratorio di Scienze Umane e Sociali comparate della *Graduate School of Letters* dell'Università di Nagoya (Giappone).

NICOLETTA VARANI, Dipartimento Interdisciplinare di Scienze Storico-Geografiche e Linguistico-Letterarie (DISSGELL), Sezione di Scienze Geografiche, Facoltà di Scienze della Formazione, Università degli Studi di Genova.



ELENCO DEI FASCICOLI PUBBLICATI

- Geotema 1, *L'officina geografica teorie e metodi tra moderno e postmoderno*
a cura di F. Farinelli - pagine 156
- Geotema 2, *Territori industriali: imprese e sistemi locali*
a cura di S. Conti - pagine 110
- Geotema 3, *Le vie dell'ambiente tra geografia politica ed economica*
a cura di U. Leone - pagine 104
- Geotema 4, *Geografia e beni culturali*
a cura di C. Caldo - pagine 152
- Geotema 5, *Geografia e agri-cultura per seminare meno e arare meglio*
a cura di M. G. Grillotti - pagine 92
- Geotema 6, *Realtà virtuali: nuove dimensioni dell'immaginazione geografica*
a cura di V. Guarrasi - pagine 102
- Geotema 7, *L' "invenzione della Montagna". Per la ricomposizione di una realtà sistemica*
a cura di R. Bernardi - pagine 140
- Geotema 8, *Il viaggio come fonte di conoscenze geografiche*
a cura di I. Luzzana Caraci - pagine 198
- Geotema 9, *La nuova regionalità*
a cura di G. Campione - pagine 118
- Geotema 10, *Le aree interne nelle strategie di rivalorizzazione territoriale del Mezzogiorno*
a cura di P. Coppola e R. Sommella - pagine 148
- Geotema 11, *Spazio periurbano in evoluzione*
a cura di M. L. Gentileschi - pagine 88
- Geotema 12, *Il Mediterraneo*
a cura di G. Campione - pagine 176
- Geotema 13, *I vuoti del passato nella città del futuro*
a cura di U. Leone - pagine 120
- Geotema 14, *Vivere la città del domani*
a cura di C. Santoro - pagine 102
- Geotema 15, *Turismo, ambiente e parchi naturali*
a cura di I. Gambino - pagine 190
- Geotema 16, *L'immigrazione in carte. Per un'analisi a scala regionale dell'Italia*
a cura di L. Cassi e M. Meini - pagine 96
- Geotema 17, *La Geografia all'Università. Ricerca Didattica Formazione*
a cura di G. De Vecchis - pagine 128
- Geotema 18, *Geografia e religione. Una lettura alternativa del territorio*
a cura di G. Galliano - pagine 110

geotema

In questo numero

G. Galliano

Per l'analisi del rapporto geografia-religione. La letteratura geografica

Y. Shimada

Jihad peul et autorité islamique traditionnelle. Dynamiques d'appropriation de l'islam dans les villes de l'Afrique de l'Ouest

R.-C. Gatti

Islâm e scuole coraniche fra "tradizioni" e cambiamenti: considerazioni a partire da un caso di studio nel Mali

A. Miroglio

Simboli e strumenti dell'evangelizzazione latino-americana nei secoli XV-XVII

S. Ballo Alagna

Evangelizzazione e organizzazione dello spazio: il caso della Polinesia orientale

F. Pagetti

Una via di pellegrinaggio negli "Itinerari culturali" del Consiglio d'Europa: i Cammini di Santiago de Compostela

N. Varani

L'isola di Mauritius: un mosaico multi-etnico dalle molte religioni

F. Casella

Culti nuovi e culti antichi fra migrazioni e turismo. L'esempio di Sestri Levante (Genova)

D. Galassi

La componente religiosa dell'immigrazione nelle scuole italiane

R.-C. Gatti

Strumenti di lavoro: proposta di alcuni siti internet

Post-scriptum

Il digiuno del 5 marzo 2003 "in piazza": pratica religiosa o costruzione di una nuova identità?