Questo volume – che raccoglie gli atti del convegno «Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945» (Bologna, 13-15 novembre 1997) organizzato dalla Facoltà di Lettere e Filosofia, dal Dipartimento di Filosofia e dal Dipartimento di Discipline Storiche dell'Università di Bologna, dall'Istituto per i Beni Artistici, Culturali e Naturali della Regione Emilia-Romagna e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – viene pubblicato grazie al contributo degli enti promotori del convegno.

Lavoro svolto con il finanziamento dell'Università di Bologna. Finanziamento speciale alle strutture.

NEL NOME DELLA RAZZA

Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945

A CURA DI
ALBERTO BURGIO

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: **http://www.mulino.it**

ISBN 88-15-07200-4

Copyright © 1999 by Società editrice il Mulino, Bologna. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

INDICE

Per la storia del razzismo italiano, *di Alberto Burgio* p. 9

PARTE PRIMA: IMMAGINE DELL'ITALIANO E IMMAGINI DELLO STRANIERO TRA UNITÀ NAZIONALE E FASCISMO

Sul razzismo antislavo, *di Enzo Collotti* 33

L'immaginario razziale di un ufficiale della «nuova Italia»: Niccola Marselli, *di Michele Nani* 63

Il mito ariano nella cultura italiana fra Otto e Novecento, *di Mauro Raspanti* 75

Unificazione nazionale e differenza razziale, *di Pier Paolo Poggio* 87

L'antropologia positivista italiana e il problema del banditismo in Sardegna. Qualche nota di riflessione, *di Gaetano Riccardo* 95

Latinità, antimeridionalismo e antisemitismo negli scritti giovanili di Paolo Orano (1895-1911), *di Francesco Germinario* 105

Boine, Gobineau e la letteratura, *di Giuliana Benvenuti* 115

Alcune tappe della critica al razzismo: le riflessioni di G. Mazzini, N. Colajanni e A. Ghisleri, *di Alain Goussot* 129

PARTE SECONDA: L'ITALIANO ALL'ESTERO. RAZZISMO E COLONIALISMO

Il razzismo coloniale italiano, *di Nicola Labanca* p. 145

La costruzione dell'immagine dell'Africa e degli africani nell'Italia coloniale, *di Alessandro Triulzi* 165

Fra Cam e Sem. L'immagine dell'«Africa italiana» nella letteratura missionaria (1857-1895), *di Uoldelul Chelati Dirar* 183

Africani in Italia negli anni del razzismo di Stato, *di Gianluca Gabrielli* 201

PARTE TERZA: LA LUNGA DURATA DELL'ANTISEMITISMO ITALIANO. FIGURE E PERCORSI ITALIANI TRA OTTO E NOVECENTO

Santa Sede, «questione ebraica» e antisemitismo alla fine dell'Ottocento, *di Giovanni Miccoli* 215

Cattaneo, Lombroso e la questione ebraica, *di Delia Frigessi* 247

Antisemitismo politico e lotta nazionale a Trieste (1897-1907), *di Tullia Catalan* 265

Due modernità a confronto. Il modernismo cattolico e il rifiuto dell'ebraismo riformato, *di Simona Urso* 279

Stereotipi antisemiti ne «Il Mulo» (1907-1925), *di Luigi Urettini* 293

Tra solidarietà e timori: gli ebrei italiani di fronte all'arrivo dei profughi ebrei dalla Germania nazista, *di Alessandra Minerbi* 309

Il razzismo fascista nella sua concretezza: la definizione di «ebreo» e la collocazione di questi nella costruenda gerarchia razziale, *di Michele Sarfatti* p. 321

Scuole ebraiche a Trieste negli anni del razzismo di Stato, *di Silva Bon* 333

La propaganda antisemita fascista nell'America del Sud, *di Irene Guerrini e Marco Pluviano* 347

La crisi del processo di emancipazione degli ebrei: per un'analisi comparata, *di Domenico Losurdo* 359

Due modeste proposte, *di Alberto Cavaglion* 379

PARTE QUARTA: NAZIONALIZZAZIONE DELLE MASSE E COSTRUZIONE DELL'ALTERITÀ. DEVIANZA, MEDICALIZZAZIONE E IPOTESI ANTROPOLOGICHE

Tracce e percorsi del razzismo nella psichiatria italiana della prima metà del Novecento, *di Ferruccio Giacanelli* 389

La critica antropologica: orizzonti e modelli di lettura alla fine del XIX secolo, *di Renzo Villa* 407

Eugenisti, ma con giudizio, *di Claudio Pogliano* 423

Ereditarismo e ambientalismo nel discorso sociologico sulla razza tra le due guerre, *di Dario Padovan* 443

Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivistica, *di Anna Rossi-Doria* 455

Un altro genere. La costruzione scientifica della «natura femminile», *di Valeria Paola Babini* 475

UOLDELUL CHELATI DIRAR

FRA CAM E SEM. L'IMMAGINE DELL'«AFRICA ITALIANA» NELLA LETTERATURA MISSIONARIA (1857-1895)

Con il presente contributo mi ripropongo di evidenziare alcuni aspetti della percezione dell'Africa e degli africani così come emerge dalla letteratura missionaria dell'Ottocento relativa all'Eritrea e all'Etiopia. Mi limiterò qui solo a due autori individuati sulla base del loro valore esemplificativo. Particolare attenzione verrà dedicata agli scritti di Giuseppe Sapeto e Guglielmo Massaia, due protagonisti di rilievo del movimento missionario cattolico verso l'Africa Orientale nel corso dell'Ottocento[1].

In queste due grandi figure missionarie infatti, pur se con modalità e posizioni diverse, sono sintetizzate tutte le tensioni ideali e le contraddizioni del mondo missionario dell'epoca.

In particolare, la contraddizione fondamentale che emerge dagli scritti di Massaia e Sapeto, così come da quelli della gran maggioranza degli altri missionari operanti nella zona, è costituita dal fatto di trovarsi a compiere opera di apostolato ed «evangelizzazione» tra popolazioni in gran parte già cristiane. Da questa fondamentale contraddizione deriva una complessa alternanza di teorizzazioni e prassi tra loro a volte in conflitto e che, seppure finora trascurate dalla storiografia, hanno dato vita a ripetuti episodi di conflitto all'interno del-

Abbreviazioni: Apf/Sc: Archivio Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Scritture Riferite nei Congressi.

[1] Per una dettagliata ricostruzione dell'attività missionaria di Sapeto e Massaia si vedano: G. Giacchero e G. Bisogni, *Vita di Giuseppe Sapeto*, Firenze, Sansoni, 1942, E. Martire, *Massaia da vicino*, Roma, Rassegna Romana, 1937, E. Cozzani, *Vita di Guglielmo Massaia*, Firenze, Vallecchi, 1943-44. Interessanti riferimenti ad entrambi i missionari sono anche contenute in S. Arata, *Abuna Yakob*, Roma, Annali della Missione, 1934.

l'ambiente missionario ed ecclesiastico e a decise ribellioni del clero indigeno[2].

Un secondo aspetto che intendo sottolineare è il rapporto spesso contraddittorio tra le *istruzioni* per i missionari elaborate dalle alte gerarchie ecclesiastiche, riflesso di una complessa e documentata elaborazione missionologica, e le applicazioni sul campo dei singoli missionari. In particolare è interessante vedere come spesso tra teoria, elaborata in sede vaticana, e prassi individuale vi siano degli scarti consistenti che riflettono in gran parte la formazione individuale dei singoli missionari così come la loro incapacità a venire a capo delle complesse e spesso contraddittorie sollecitazioni dell'ambiente missionario.

1. *Missioni e colonialismo*

Una prima necessità di ordine metodologico consiste nel chiarire il perché della periodizzazione adottata. Il riferimento è al periodo compreso tra la pubblicazione delle memorie di Giuseppe Sapeto, *Viaggio e missione cattolica ai Mensa ai Bogos e agli Habab*[3] e la pubblicazione dell'ultimo dei dodici volumi di memorie del Card. G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*[4]. In questo periodo infatti maturano alcune delle principali linee di sviluppo della strategia missionaria cattolica nel Corno d'Africa e in particolare in Eritrea ed Etiopia. E in questo periodo si inizia anche a delineare, a volte con il concorso attivo o passivo dei missionari, l'interesse coloniale italiano nella regione[5].

[2] Apf, *P. Etienne a Propaganda Fide, 25 luglio 1852*, Sc/Etiopia v. 4 f. 214r; Apf, *Poussou a Fransoni, 25 maggio 1852*, Sc/Etiopia v. 5 f. 451v. Su questo problema si veda anche K. O'Mahoney, *The Ebullient Phoenix. A History of the Vicariate of Abyssinia*, Asmara, 1987, vol. I. Una interessante analisi dei rapporti tra missionari e clero indigeno in Africa in R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, London, Yale University Press, 1990.

[3] G. Sapeto, *Viaggio e missione cattolica ai Mensa ai Bogos e agli Habab*, Roma, Sacra Congregazione di Propaganda Fide, 1857.

[4] G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, Roma, Tipografia Vaticana, 1885-1895.

[5] Da questo punto di vista Sapeto e Massaia svolsero entrambi un in-

Dal punto di vista missionologico questo periodo è estremamente significativo in quanto vede lo sviluppo di un rinato interesse missionario. In questi anni il mondo cattolico così come quello protestante vedono nell'attività missionaria lo strumento privilegiato per arginare e minimizzare le conseguenze della massiccia decristianizzazione determinata nel XVIII secolo dalla diffusione dei movimenti laico-razionalisti. A partire dalla fine del XIX secolo negli ambienti missionari ha inizio un'operazione che potremmo definire come una rielaborazione in chiave «religiosa» del mito illuminista del buon selvaggio.

Le terre di missione, in virtù del loro stato di verginità incontaminata dal peccato del razionalismo, venivano viste come il luogo da cui, dopo un'adeguata attività di evangelizzazione, sarebbe stato possibile rilanciare una massiccia offensiva di ricristianizzazione dell'Europa[6].

In questa prospettiva l'impegno missionario viene ad essere percepito soprattutto come lo strumento privilegiato per rompere l'assedio laico e razionalista e riproporre la centralità della fede come elemento unificante della civiltà europea e della Chiesa come garante e amministratrice del restaurato ordine.

In questo progetto, che coinvolgeva sostanzialmente tutte le regioni del pianeta in cui la cristianità era in qualche modo a rischio, uno spazio privilegiato veniva accordato alla missione d'Abissinia o missione d'Etiopia[7].

tenso ruolo come infaticabili paladini della causa coloniale. In particolare Sapeto, grazie anche alla sua buona padronanza dell'arabo, trattò per conto della Compagnia Rubattino di Genova l'acquisto della Baia di Assab, primo avamposto coloniale italiano nella regione. Una interessante ricostruzione di questa vicenda nell'opera che Sapeto scrisse per difendere il suo operato, cfr. G. Sapeto, *Assab e i suoi critici*, Genova, Pietro Pellas, 1879; si veda anche: V. Lazzarini, *P. Giuseppe Sapeto e la ripresa cattolica in Abissinia*, in «Quaderni di studi Etiopici», 2, 1981, pp. 65-80.

[6] Su questo periodo un interessante studio in C. Bona, *«Le Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa, 1770-1839*, Torino, 1962.

[7] Nel corso del presente contributo userò preferibilmente il termine Abissinia per indicare l'area corrispondente approssimativamente alle attuali entità statuali di Eritrea e Etiopia. Questo, per quanto probabilmente discutibile, al fine di evitare confusioni terminologiche ed improprie sovrapposizioni tra identità nazionali maturate prevalentemente a partire dalla seconda metà del XIX secolo e precedenti formazioni politico-statuali.

Era infatti un'idea diffusa sia in ambito cattolico che in ambito protestante che la missione d'Abissinia, se ben organizzata, avrebbe costituito una specie di corridoio preferenziale per la diffusione del Cristianesimo nell'intero continente africano. Questo, come vedremo dettagliatamente in seguito, in virtù dell'esistenza nella regione di una tradizione cristiana autoctona più che millenaria ed anche di una presunta superiorità dell'elemento semitico presente nella regione[8].

Un'altra ragione per l'adozione della suddetta periodizzazione consiste nel fatto che in questi anni vennero definite le linee generali della politica missionaria nella regione. Linee che verranno mantenute, con leggere variazioni, anche negli anni a seguire. Ciò che merita particolare attenzione, a parte ovviamente le questioni strettamente missionologiche, è la definizione del rapporto tra missioni e colonialismo. In questi anni infatti si sviluppa un complesso sistema di relazioni fra missioni e autorità coloniali che non può essere analizzato semplicisticamente in termini di collaborazione o antagonismo.

Da un lato infatti vi è un chiaro conflitto fra le istanze universaliste del messaggio cristiano e le aspirazioni egemoniche e discriminatorie dei vari colonialismi. Ugualmente vi è contrasto tra le posizioni «anticapitaliste» ed antiindustrialiste della Chiesa e le scelte di sviluppo economico e di organizzazione sociale dell'Europa dell'Ottocento. Nello stesso tempo però la missione d'Etiopia diventa una specie di laboratorio privilegiato in cui sperimentare inedite relazioni tra Stato e Chiesa. Questo è il risultato in parte delle scelte e degli atteggiamenti individuali di persone quali Sapeto e Massaia ma anche di un singolare atteggiamento della S. Sede disposta, in periferia, a deviare parzialmente dalla posizione di chiusura anti-laica e anti-statalista che la contraddistingue nella metropoli. Queste tendenze, già parzialmente presenti nell'operato di Sapeto e Massaia, si faranno molto più consistenti e significative con la costituzione ufficiale della Colonia Eritrea nel 1890. Campo privilegiato per sperimentare questi inediti rapporti tra Stato e Chiesa sarà, significativamente, l'istruzione pubblica, uno dei più forti fattori di conflitto nella metropoli coloniale[9].

È in questo complesso intreccio di relazioni tra individui ed istituzioni che va collocata l'opera di Giuseppe Sapeto e Guglielmo Massaia. Ed è questo particolare contesto a legittimare la scelta di Sapeto e Massaia come casi emblematici per un discorso su missionari e razzismo.

A mio parere, pur nella diversità dei loro percorsi formativi e della loro prassi missionaria, Sapeto e Massaia possono essere adottati come esempi significativi di una sezione rilevante della tipologia missionaria, quella che potremmo chiamare «alta». Mi riferisco con questo termine alle élite missionarie per differenziarle dalla miriade di sconosciuti missionari che hanno non meno significativamente operato in missione senza però lasciare voluminose memorie.

In questa prospettiva Sapeto può essere considerato il prototipo del missionario intellettuale e avventuriero, pronto ad abbandonare la tonaca per le tentazioni della politica, dell'avventura intellettuale e, in breve, per la gloria individuale. Al contrario, la figura di Massaia può essere adottata come esempio del missionario curiale, strettamente legato ai palazzi del potere. Personalità di profonda cultura, Massaia era anche uomo di profonda disciplina e caratterizzato da un ossequioso rispetto per l'autorità.

Comune ad entrambi tuttavia era un'ambigua fascinazione per il potere ed una certa qual tendenza a considerarsi naturali alfieri della causa dell'evangelizzazione e dell'espansione coloniale allo stesso tempo.

All'interno di questo complesso intreccio di problematiche evidenziate piuttosto chiaramente nelle memorie di Sapeto e Massaia è possibile anche ritagliare uno spazio per il discorso

[8] La teoria della derivazione semitica delle civiltà dell'Abissinia fu elaborata principalmente sulla scia di studi linguistici a partire dal XIX secolo con i lavori di studiosi quali Halévy, Müller, Bent, Glazer e Conti Rossini. Una interessante discussione critica di queste teorie in E. Isaac e C. Felder, *Reflections on the Origins of Ethiopian Civilization*, in *Proceedings of the 8th Congress of Ethiopian Studies*, Addis Abeba, 1974.

[9] Per una dettagliata ricostruzione di questi aspetti cfr. O. Confessore, *La «Rassegna nazionale» e la politica coloniale crispina*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», I, 1967 pp. 10-18 e C. Marongiu Buonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano, 1882-1941*, Milano, Giuffrè, 1982.

razzista. Di queste problematiche infatti, il razzismo, esplicitato o sotteso al discorso missionario, è sicuramente uno degli indicatori più importanti. Interessante è soprattutto il discorso razzista nella sua forma non esplicita, così come si manifesta nella descrizione e analisi dei vari livelli della vita sociale locale.

Le note missionarie su teologia, sessualità, medicina, magia, organizzazione degli eserciti e dell'amministrazione ecc., diventano così momenti doppiamente importanti per lo storico. Importanti come fonti per la ricostruzione delle società precoloniali e coloniali ma anche, ed è l'uso che ne farò in questa sede, per ricostruire linee guida così come sfumature della prassi missionaria nell'Africa italiana. Linee che oscillano tra una esaltazione dell'Abissinia come laboratorio privilegiato e porta di accesso per la evangelizzazione dell'Africa intera ed una sua drastica e irrevocabile retrocessione a terra della barbarie e della tenebra. Schematicamente si può quasi dire che nel primo approccio prevale l'immagine dell'abissino come discendente di Sem e quindi «migliore» grazie a questa sua non totale africanità, mentre nel secondo prevale la discendenza da Cam e quindi la conferma della predestinazione biblica alla dannazione ed alla subordinazione a civiltà esterne.

2. *Miti europei e miti indigeni*

Come detto precedentemente, una delle principali contraddizioni dell'attività missionaria in Etiopia ed Eritrea era costituita dal fatto che si trattava di regioni con una radicata tradizione cristiana autoctona che risaliva al IV secolo. Era stata proprio l'esistenza di questa millenaria tradizione di Cristianesimo africano ad attirare l'attenzione delle varie congregazioni missionarie e più in generale della società europea. Sin dal periodo medievale infatti, va segnalato un particolare interesse per la regione[10]. L'espressione più significativa e

[10] Accurate ricostruzioni in R. Lefevre, *L'Etiopia nella stampa del primo Cinquecento*, in «Africa», 20, 4, 1965, pp. 345-369; R. Lefevre, *L'Africa Orientale nella cosmografia patristica e nella cartografia genovese del '300*,

suggestiva allo stesso tempo di questo interesse è rappresentata dall'elaborazione del mito del cosiddetto Prete Janni, un mitico sovrano che nel cuore dell'Abissinia cristiana assediata dagli infedeli avrebbe lottato strenuamente per difendere la sua indipendenza e con essa la sua identità cristiana[11].

Da non sottovalutare in questo processo di fascinazione il ruolo attivo svolto dagli stessi abissini. L'immagine mitica dell'Abissinia come isola cristiana in un mare di barbarie non era infatti solo una creazione del sogno espansionista missionario ma anche il risultato di un attivo intervento descrittivo dei numerosi monaci e viaggiatori che, partendo dagli altopiani abissini, avevano visitato in pellegrinaggio Gerusalemme, Cipro e Roma[12]. È anche sulla base delle descrizioni di questi pellegrini, spesso intellettuali poliglotti, che si era venuta delineando gran parte della strategia missionaria nella regione. Da questo punto di vista è interessante constatare la specularità tra l'immagine missionaria dell'Abissinia e la complessa autorappresentazione che le dinastie imperiali abissine avevano costruito nei secoli. Elemento fondante di questa autorappresentazione, una vera e propria ideologia di legittimazione, era il cosiddetto mito salomonide che riconduceva le origini della dinastia imperiale alla mitica regina di Saba e a re Salomone e sanciva l'adesione al Cristianesimo ortodosso come religione di tale dinastia[13]. Le basi per una legittimazione

in «Rivista delle colonie», 2, 1939, pp. 215-233; O.G. Crawford, *Ethiopian Itineraries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958; C. Conti Rossini, *Geografica I: L'Africa orientale in carte arabe dei secoli XII e XIII*; II: *Carte Abissine*; III: *Gli itinerari di Alessandro Zorzi*, in «Rassegna di studi etiopici», 3, 2, 1943, pp. 167-199.

[11] Un esempio della forza di questo mito in F. Alvarez, *The Priester John of the Indies*, a cura di C.F. Beckingham e G.W.B. Huntingford, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

[12] Una minuziosa ricostruzione di questa tradizione secolare in E. Cerulli, *Etiopi in Palestina*, 2 voll., Roma, Libreria dello Stato, 1943-47. Rilevanti anche per studi locali: R. Lefevre, *Roma e la Comunità etiopica di Cipro nei secoli XV e XVI*, in «Rassegna di studi etiopici», 1, 1941, pp. 71-86; R. Lefevre, *Note su alcuni pellegrini etiopi in Roma al tempo di Leone X*, in «Rassegna di studi etiopici», 21, 1964, pp. 16-26; R. Lefevre, *Presenze etiopi in Italia prima del Concilio di Firenze del 1439*, in «Rassegna di studi etiopici», 23, 1967-68, pp. 5-26.

[13] Una discussione di questa tradizione in D. Levine, *Wax and Gold*.

dell'esercizio del potere venivano dunque individuate in una presunta origine esterna della civiltà abissina e più precisamente nelle sue radici semitiche. In altre parole l'Abissinia come un novello Israele.

Questa stretta connessione tra dinastia imperiale e Cristianesimo ortodosso che aveva pressoché costantemente caratterizzato la storia della regione, stava assumendo nuovo e più intenso significato nell'Ottocento[14]. L'intera regione infatti, dopo quasi un secolo di forte instabilità politica, stava attraversando un complesso processo di ridefinizione degli equilibri politici. Da un lato si ha una forte espansione dell'Islam, risultato della rinascita dell'Islam nell'intera Africa orientale e della pressione espansionista egiziana. Dall'altro lato si ha un complesso processo di ridefinizione della statualità etiopica. In questo processo, che comporta violente lotte per il potere e notevoli espansioni territoriali, la religione assume un ruolo centrale. Il Cristianesimo ortodosso viene ad essere a un tempo ideologia di Stato e strumento di diffusione di un modello economico che permette la riproduzione materiale dello Stato.

È proprio la centralità del Cristianesimo ortodosso come religione e ideologia di Stato a creare una delle principali contraddizioni nel tentativo di penetrazione missionaria nella regione.

Invece di un'Abissinia come cancello che avrebbe spalancato la via dell'evangelizzazione dell'Africa nera, i missionari incontrano un'Abissinia saldamente radicata nella propria tradizione religiosa e ostile alla penetrazione missionaria. È significativo da questo punto di vista che le uniche aree in cui l'attività missionaria riscontra un qualche successo sono aree in qualche modo marginali o periferiche rispetto ai centri di potere regionali e spesso anche aree di forte conflittualità ed

Tradition and Innovation in Ethiopian Culture, Chicago, The University of Chicago Press, 1973.

[14] D. Crummey, *Imperial Legitimacy and the Neo-Solomonic Ideology in 19th Century Ethiopia*, in «Cahiers d'Études Africaines», 209, 28[1], 1988, pp. 13-43; D. Levine, *Menilek and Oedipus: Further Observations on the Ethiopian National Epic*, in *Proceedings of the first US Conference on Ethiopian Studies*, a cura di H. Marcus, East Lansing, 1975, pp. 11-23.

antagonismo. È questo il caso delle popolazioni Bilen, Saho, Tzenadegle e Irob in Eritrea e nell'Agame così come la popolazione Oromo nelle regioni meridionali dell'impero etiopico. Anche in questo caso quindi, nonostante gli illusi entusiasmi missionari, le identità religiose riflettono tensioni e antagonismi di natura squisitamente politica.

Queste contraddizioni e difficoltà si manifestano abbastanza regolarmente nelle testimonianze missionarie del periodo anche se non sempre necessariamente in stretto ordine consequenziale. Si ha così un primo momento di quasi entusiastica idealizzazione delle qualità e virtù della popolazione locale a cui segue, pressoché costantemente, una brusca disillusione, caratterizzata da sprezzanti e malevoli commenti.

In proposito una lettera scritta dal Cardinal Massaia al Cardinale Barnabò, Prefetto di Propaganda Fide, in data aprile 1865, ha un vero e proprio valore programmatico. Infatti, parlando di un piano presentato dal missionario Daniele Comboni[15] per l'evangelizzazione dell'Africa, Massaia dice:

> Il piano di D. Comboni dovrebbe ridursi alla parte più orientale dell'Affrica quella che è abitata da razze semitiche, più capaci di educazione, e quasi l'unica parte che presenti un avvenire in grande per queste tre ragioni. 1. Perché razza migliore, parte Cristiana e parte pagana, la più ricca e più salubre di tutta l'Affrica. 2. Perché coltivata e concentrata in nazione della religione può arrivare a molti milioni di cristiani, capaci di giocare un gran prestigio sopra il resto dell'Affrica. 3. Perché luogo situato proprio nel centro di tutto l'islamismo, e tutto vicino alla Mecca sarebbe un'operazione, forse l'unica che potrebbe arrestare i progressi dell'islamismo medesimo. L'Abissinia cristiana, che non forma il terzo di tutte quelle popolazioni, conta dodeci secoli di guerra contro l'islamismo, e con ciò ha potuto salvare la sua fede e salvare tutti quegli alti piani al Sud di essa; se l'Abissinia ha potuto far questo con soli tre o quattro milioni

[15] Il piano di Daniele Comboni prevedeva l'utilizzo di clero locale, appositamente istruito, per la massiccia penetrazione missionaria in Africa. Questo per la maggiore resistenza del clero locale al clima insalubre dell'Africa tropicale ed anche per la maggiore conoscenza delle tradizioni locali. Cfr. D. Comboni, *Piano per la Rigenerazione dell'Africa proposto da Daniele Comboni missionario apostolico dell'Africa Centrale*, Torino, Falletti, 1864; una presentazione di questo materiale con note critiche in P. Chiocchetta, *Daniele Comboni, Carte per l'evangelizzazione dell'Africa*, Bologna, Emi, 1978.

di abitanti, cosa non farebbero tutti quei paesi insieme uniti dalla medesima religione Cristiana?[16]

Un simile entusiasmo era stato manifestato da Massaia in una lettera al Canonico Pietro Riberi scritta nel dicembre 1846. Con eccessivo trionfalismo infatti il prelato riferiva circa massicce conversioni in corso nella missione:

Questa nazione caduta nell'eresia, o dirò meglio datasi in braccio a quasi tutte le Eresie orientali antiche, dopo aver resistito alla grazia, che più volte ha cercato di ridurla sulla vera strada del Vangelo insegnato dalla Chiesa nelle moltissime Missioni e spedizioni fatte per l'addietro, quasi sempre terminate colla persecuzione, e col sangue, ora pare propriamente venuta all'ora del suo ritorno. Popoli e tribù intiere col loro Clero corrono ai piedi dei Missionari a dichiararsi cattolici; alcuni hanno già fatto la loro abjura, altri attendono, che i loro preti siano istruiti e di nuovo ordinati per farla[17].

Analoghe entusiastiche dichiarazioni erano state fatte da Sapeto anni addietro in alcune lettere inviate ai superiori della S. Congregazione di Propaganda Fide[18].

Tratto comune a questi documenti, a parte un eccessivo ottimismo circa l'andamento e le aspettative della missione, era la pressoché comune accettazione del mito della superiorità della «razza etiopica» sulle restanti popolazioni nere dell'Africa, in virtù della sua presunta origine semitica. Nello stesso tempo ciò che colpisce è la singolare sovrapposizione o parziale coincidenza tra immaginario coloniale e ideologia di legittimazione imperiale etiopica.

In questa prospettiva Sapeto si spinge oltre, sostenuto probabilmente dalla sua formazione umanistica e dalla sua passione per l'antichità classica. Infatti nel descrivere alcune componenti delle popolazioni dell'Eritrea, fa ricorso ad arditi parallelismi con la statuaria greca. Si prenda ad esempio quanto

[16] G. Massaia, *Lettere e scritti minori*, a cura di A. Rosso, Roma, Istituto Storico Cappuccino, 1978, vol. III, *Anni 1863-1866*, p. 208.

[17] *Ibidem*, vol. IV, *Anni 1827-1852*, pp. 75-77.

[18] Apf, *Lettera G. Sapeto a Cardinale prefetto SCPF, Adwa, 6 luglio, 1838*, Sc, *Etiopia-Arabia*, vol. 3, r 612 e *Lettera G. Sapeto a Cardinale prefetto SCPF, Adwa, 26 luglio, 1838*, Sc, *Etiopia-Arabia*, vol. 3, r 603.

scrive in uno dei capitoli introduttivi del suo libro *Viaggio e missione cattolica ai Mensa ai Bogos e agli Habab*:

Di persona i Bogos, i Mensa e gli Habab sono un dipinto greco, di forme leggiadre, aitanti, rispondenti con regolari proporzioni; portanò la barba, acconciano i capelli in semicerchio sino a metà del collo, lasciando un ciuffo ricciuto dal cucuzzo in giro e al livello del fronte. Hanno faccia olivastra, bronzina, labbre sottili, e gote giustamente rilevate, tondo o ovale il mento, vestito di bella barba, per converso de' Beduini orientali, e dei cristiani dell'interno che l'hanno corta e rada[19].

Questo gusto tassonomico e vagamente positivista[20] accompagna Sapeto lungo tutta la sua narrazione ed egli vi fa ricorso anche per dimostrare la comune origine semitica di etiopi ed antichi egizi[21]. In questo primo insieme di testimo-

[19] G. Sapeto, *Viaggio e missione cattolica ai Mensa ai Bogos e agli Habab*, cit., pp. 152 s.

[20] Sulle relazioni tra antropologia italiana e razzismo nell'Ottocento, si veda P. Zagatti, *Quanto pesa il cervello di un negro? L'antropologia italiana del secondo Ottocento di fronte all'uomo di colore*, in «I viaggi di Erodoto», 1, 3, 1987, pp 30-43.

[21] «Il colore degli abissini è verde-giallognolo, o come direbbono nella Nubia e Sennar, El-kat-tatitolam, e senza dubbio nessuno il sangue antico Etiope predomina in loro, e da esso si formò la generazione primitiva degli Egiziani. Le forme delle persone sono svelte, distese e leggiadre; gli occhi hanno neri, ed il colore va dal verde al giallognolo, e spesso declina nel bruno, nericcio, senza ledere [47] le altre qualità. Nel Samahr è più spesso bronzino-chiaro; verdognolo scuro nel Tigrè; verde giallognolo nel'Amhara; giallognolo nell'Enarea, nel Caffa e ne' paesi Galla. Oscuro nello Scioa, la nigrizia, o la razza nera e confinata fra Scinqalla al nord e al nord ovest dell'Abissinia, fra gli Harandoa, gli Hallenga, i Nuba ed altre tribù di razza nera». «Lo sguardo dell'Abissino è pieno di nobiltà, e l'angolo interno dell'occhio ha lievissima curva: l'estremità inferiori del viso terminano al mento in angolo acuto, ma bello; le ossa delle gote sono regolari, e fanno un bellissimo triangolo col mento; il naso come gli Egiziani un po' aquilino: le labbra hanno di mezzana sottigliezza non però rovesciate; i denti hanno bianchi, e le gengive, pitturate d'antimonio introdotto con ispilla, turchine, specialmente le donne, mani e piedi di bellezza pittorica. Le qualità dell'animo sono rispondenti alle forme esteriori. Amano il tempone, le armi, il sollazzo, le danze soprattutto; sono fedeli, religiosi, osservanti, civili, insomma Iddio ha creato quella natura per far meraviglie, se alle disposizioni dell'animo s'unissero quelle leggi governative, che sanno dirigerle, profittarne, e farle migliori con l'emulazione e gli altri mezzi, che sono adoperati nei governi d'Europa. Le qualità fisiche hanno commune, fuori qualche piccola differenza, con gli Egiziani Copti, e sopratutto con le sta-

nianze si trova quindi evidenziata anche piuttosto nettamente una idea delle razze in Africa basata su un principio di differenziazione gerarchica e ispirata in gran parte a pregiudizi e luoghi comuni tipici dell'epoca[22].

3. *Missionari e alterità*

Tuttavia col procedere dell'attività missionaria e in seguito ai ripetuti contrasti con la tradizione religiosa locale, una nuova e molto meno favorevole percezione del clero e della popolazione locali inizia a farsi strada. In questo caso il contrasto fra le istruzioni date dalle autorità missionarie e le reazioni dei missionari sul campo è stridente. Infatti, a fronte di un generale invito alla tolleranza ed alla comprensione delle differenze culturali si ha una generale tendenza ad un arroccamento risentito nelle «certezze» della superiorità eurocentrica. Da questo punto di vista le testimonianze più significative sono offerte da Guglielmo Massaia. Quello che è interessante constatare è la globale condanna della religiosità indigena nelle sue molteplici manifestazioni. In particolare all'Islam viene riservata una condanna estremamente violenta e senza appello. Si prenda ad esempio il seguente passo di Massaia:

> Intanto, mentre l'Oriente dibattevasi fra le convulsioni delle diverse eresie, l'islamismo, la setta più lurida che sia uscita dall'antico panteismo asiatico, invase quella gloriosa parte del mondo, ed inalberando la bandiera della glorificazione del senso, sedusse ben presto quelle scisse popolazioni. Dall'Arabia poi, orde fanatiche di mussulmani, attraversato il Mare Rosso, approdarono alla costa africana orientale e, col pretesto del commercio, si sparsero per l'Etiopia e si resero padroni dei deserti della costa, della bassa ed alta Nubia, del Sennar, del Kordofan, del Darfur ecc. Ridotti questi poveri paesi sotto il dominio di quella lurida genia, le popolazioni, ingannate per un verso dal falso misticismo e dalla missione celeste, che l'islamismo ostentava, ed allettate per l'altro verso dallo sfogo delle brutali passioni, che permetteva, abbandonarono a a poco a poco le tradizioni cristiane, divennero tutte fanatiche mussulmane, e, chi più chi meno, nemiche della religione di Cristo. Perduta intanto il popolo la fede e corrotti i costumi, presto precipitò nella più vile barbarie; alla quale, com'era naturale, tenne dietro la desolazione, che presentemente affligge tutti quei malsani e sterili paesi[23].

Sembrano riemergere nei brani di Massaia antichi fantasmi dell'antisemitismo cattolico che portano ad una globale condanna del Cristianesimo Orientale e dell'Islam in quanto espressione della generale corruzione intrinseca all'Oriente, un Oriente percepito come categoria astratta e astorica[24]. Vengono riproposti qui molti degli stereotipi evidenziati da Edward Said nel suo brillante saggio sull'orientalismo[25].

Le riflessioni dei missionari sulla religiosità locale ed in particolare sull'Islam sono particolarmente interessanti in quanto aprono anche squarci significativi sulla loro percezio-

tue delle sfingi e degli antichi Egiziani e mummie, meglio assai che con le facce dei viventi degradati dalla schiavitù», *ibidem*, pp. 46-47.

[22] P. Zagatti, *Colonialismo e razzismo. Immagini dell'Africa nella pubblicistica post-unitaria*, in «Italia contemporanea», 78, 1988, pp. 21-37.

[23] G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, cit., vol. IX, pp. 23 s.

[24] «Gli Orientali, un po' per natura, un po' per educazione, sono di indole farisaica, ed amanti della giustizia esteriore dell'Antico Testamento; e perciò fanno gran conto di queste pratiche esterne, e poco badano allo spirito della legge ed alla sostanza del culto religioso», in G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, cit., vol. I, p. 32. Un analogo e significativo commento poche pagine dopo: «Solo il timore del castigo e la vista della sferza possono raffrenare il musulmano; le cortesie e le generosità lo rendono più insolente. E lo stesso deve dirsi degli abissini e di tutti i popoli che non conoscono la legge di Gesù Cristo, e non hanno ammansita la loro barbara natura, mercé lo spirito e gli insegnamenti del Vangelo», *ibidem*, p. 45.

Allo stesso modo: «Quei poveri popoli non sanno fare altro che distruggere, anche le opere di grande utilità pel loro paese. Essi hanno appreso dall'Arabo tutto il carattere di conservatore della propria barbarie, e, nemici di ogni novità, in mezzo alla miseria e povertà che li circonda, sono dominati da un orgoglio indicibile: come sono, quale più, quale meno, tutte le popolazioni d'Oriente, abbrutite dal giogo dell'Islamismo», *ibidem*, pp. 128-129.

[25] E. Said, *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978, trad. it. *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991. Una brillante analisi di questi stereotipi nell'Italia coloniale in A. Triulzi, *L'Africa come icona*, in *Adua. Le ragioni di una sconfitta*, a cura di A. Del Boca, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 235-281.

ne della sessualità e delle relazioni tra i generi. In questo caso quello che sembra sfuggire ai missionari è l'esistenza di una complessa codificazione di rapporti sociali dietro l'apparente totale e incontrollata libertà di relazioni tra sessi e gruppi sociali. Allo stesso modo, secondo un approccio in parte tuttora persistente in alcuni ambienti missionari, la norma e la codificazione sociale laddove esistono, vengono viste come mera osservanza formale senza specifici e radicati valori sociali. Da un'attenta analisi, tuttavia, appare evidente il contrario: sono i missionari infatti che tendono spesso ad essere prigionieri delle manifestazioni formali delle culture che incontrano, alle quali attribuiscono connotazioni inesistenti.

Ricorre anche frequentemente nelle note missionarie una vera e propria ossessione per la sessualità: esplicitata nel quotidiano[26] o allusa nelle danze rituali[27]. La sessualità degli africani viene vista solo in termini di sregolatezza e frenesia e in essa viene individuato il principale ostacolo ad un pieno sviluppo missionario nella regione.

La donna, in particolare, viene sempre vista con occhio particolarmente malevolo. Si ripropone anche in questo caso la scissione tra donna e femmina caratteristica della letteratura coloniale. Laddove donna è sinonimo di essere etereo, bianco e cristiano, mentre femmina, dunque nera, primordiale e selvaggia, sta ad indicare una condizione di inferiorità e quasi di ferinità in quanto non educata ai valori del Cristianesimo e subordinata alle leggi dei sensi[28].

[26] G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, cit., vol. II, pp. 136-137.

[27] G. Sapeto, *Viaggio e missione cattolica ai Mensa ai Bogos e agli Habab*, cit., p. 177.

[28] G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, cit., vol. I, p. 49. Una interessante analisi critica della questione in A. Martinkus-Zemp, *Européocentrisme et exotisme: l'homme blanc et la femme noire*, in «Cahiers d'Études Africaines», XIII, 49, 1973, pp. 60-81; F. Surdich, *La donna dell'Africa orientale nelle relazioni degli esploratori italiani, 1870-1915*, in «Miscellanea di storia delle esplorazioni», IV, Genova, 1979, pp. 193-219; M.T. Sega, *Uomo bianco donna nera. L'immagine della donna nella fotografia coloniale*, in «Rivista di storia e critica della fotografia», 4, 5, 1983, pp. 54-62.

4. *Fede e scienza*

Infine una delle voci più complesse e contraddittorie tra quante emergono dalla memorialistica missionaria è quella relativa al complesso rapporto con la scienza, laddove essa significhi studio attento delle diverse manifestazioni culturali della società oggetto di proselitismo.

Vi è in questo caso un forte contrasto tra le istruzioni missionarie che invitano ad un'attenta conoscenza della realtà culturale della terra di missione[29] e l'atavica allergia della Chiesa per la scienza vista come manifestazione di *hybris* o orgoglioso distacco dell'uomo dalla fede.

Da questo punto di vista l'esperienza umana di Sapeto e Massaia ci offre uno spettro piuttosto variegato dell'approccio missionario alla problematica.

Sapeto si distingue per un consapevole e pervicace interesse per lo studio della complessa tradizione linguistica e letteraria delle popolazioni dell'altopiano così come per la collezione di dati etnografici per quanto riguarda le popolazioni del bassopiano. Nel corso della sua attività di proselitismo Sapeto riesce a trovare il tempo per attenti studi linguistici, inizia la traduzione di importanti testi della tradizione letteraria religiosa ortodossa eritrea ed anche notazioni relative alla topografia e all'orografia dei luoghi[30].

[29] Attestano questo atteggiamento le numerose encicliche missionarie del periodo a partire dalla *Probe nostis* di Gregorio XVI, la prima enciclica pontificia sulle missioni; *Sancta Dei Civitas*, *Catholicae Ecclesiae*, *Ad extremas Orientis oras*, di Leone XIII; *Rerum Ecclesiae* di Pio XI e la fondamentale *Maximum illud* di Benedetto XV. In epoca precedente un interessantissimo documento è rappresentato da una relazione scritta dal Card. Antonelli nel 1783, in cui vengono chiaramente delineate le principali caratteristiche storiche, culturali e religiose della missione d'Abissinia e vengono suggerite metodologie ispirate ad una prassi di conoscenza e conciliazione: cfr. Apf, *Card. Lorenzo Antonelli a SCPF, Roma, 19 maggio 1783*, Apf/Acta, vol. 153, ff. 270-297.

[30] Attesta questa poliedricità di interessi la stessa produzione scientifico-letteraria di Sapeto: *L'Italia e il canale di Suez*, Genova, Tipografia e litografia dei fratelli Pellas, 1865; *Assab e i suoi critici*, Genova, Pietro Pellas, fu Lu., 1879; *Della storia dei Cussiti*, Genova, Ist. Sordomuti, 1868; *Arti liberali e manuali in Abissinia*, Genova, 1877; *Etiopia*, Roma, Carlo Voghera, 1890.

Per quanto riguarda Massaia, invece, va registrato un atteggiamento molto più complesso e, per certi versi, ambiguo. Da un lato infatti Massaia riempie le sue memorie di notazioni etnografiche, linguistiche e storiche e in più passaggi sottolinea una specie di diritto di primogenitura dei missionari per quanto riguarda la conoscenza delle società extraeuropee[31]. Nello stesso tempo però nelle posizioni di Massaia è rintracciabile un atteggiamento sostanzialmente censorio verso la scienza che viene vista come un pericoloso fattore di distrazione dall'attività missionaria. In frequenti passaggi la scienza, al pari della sessualità, viene vista come una specie di droga che inebriando irresistibilmente il missionario lo può trascinare in una deriva incontrollabile allontanandolo dal suo scopo primario: la missione[32].

Nel caso di Massaia una delle conseguenze più significative di tale atteggiamento è senza dubbio rappresentata dalla sostanziale miopia che lo affligge frequentemente nella sua interazione con la realtà indigena. Tale miopia gli impedisce di comprendere nella loro complessità significativi aspetti della vita sociale delle popolazioni tra le quali si trova ad operare. Rivelatore di questo atteggiamento è il seguente passaggio, tratto dalle memorie di Massaia, relativo alle pratiche divinatorie in uso tra le popolazioni Oromo:

Terminata felicemente quella questione, venne a trovarmi un vecchio, fratello maggiore di Abba Saha, e dopo molti complimenti, mi tenne il seguente discorso, che riferisco per conoscere quali stupide credenze reggano e guidino quei popoli: «Voi avete guarito mio fratello, ed io e tutte le persone di questi contorni ve ne siamo riconoscenti, e vi rispettiamo come un uomo venuto dal cielo: ma permettetemi di farvi notare che sbagliate e non conoscete le leggi e gli usi del nostro paese, quando dite che noi siamo in errore. Iddio da principio fece scendere dal cielo tre libri: uno per i cristiani, uno per i musulmani, ed il terzo per gli Oromo [...] il cristiano prese il suo, e lo stesso fece il musulmano, ma l'Oromo, o per negligenza o perché così portava il suo destino, non ebbe questa sorte; poiché quando andò per prendere il suo, trovò che l'aveva mangiato una vacca. Ora avviene che tanto il cristiano quanto il musulmano, volendo conoscere le cose occulte e quelle leggi che devono osservare, vanno a leggere nel proprio libro, e trovano tutto: ma l'Oromo nol può, per la sventura che or ora vi ho detta. Tuttavia non crediate che per questo la nostra razza rimanesse all'oscuro, e restasse sempre priva del suo libro: i nostri maghi sapientemente seppero ritrovarlo, e precisamente nel ventre di chi l'aveva mangiato. Laonde, volendo sapere qualche cosa, si ammazza un bue o una vacca, e dentro di essi l'Oromo trova tutto ciò che desidera conoscere. Il vostro libro adunque vi comanda di prendere una sola moglie; ma intanto si vedono molti cristiani d'Abissinia, che ben sovente mandano via la moglie sposata, per prenderne una seconda ed anche una terza; e non contenti di questo, prendono pure le mogli degli altri e vengono a anche qua a rubarci le nostre. Gli Oromo al contrario, secondo il loro libro, ne sposano una, due, tre, ed anche più, se possono; ma non le mandano via, e neppure cercano le mogli degli altri. Voi siete un uomo di Dio, e parlate secondo il vostro libro: ma dovete sapere che anche il Gudrù ha uomini di Dio, i quali ci parlano di secondo il libro nostro». Ma cosa era questo libro? Povera umanità in quale avvilimento cadesti, lontana da Dio e dal suo Vangelo! Esso non era altro che il peritoneo degli animali bovini, ossia, quella membrana grassa, sottile e ramificata di piccoli nervi e vene, che avvolge il loro basso ventre. Essendosi fatto credere a quella povera gente che il libro disceso per loro dal cielo, venne mangiato da una vacca, tornò facile persuaderli che tutta la sostanza di un tal libro fosse passata nel peritoneo, e che la scienza di alcuni maghi potesse giungere a conoscere le occulte cose, che, con caratteri inintelligibili ai profani, vi si trovano scritte. Ecco ora la ridicola cerimonia che si usa per questa lettura[33].

5. *Considerazioni finali*

Quello che emerge da questa breve rassegna di letteratura missionaria è l'impossibilità di rinchiudere il fenomeno missionario all'interno di modelli rigidi o peggio ancora ideologicamente predefiniti. Senza dubbio estremamente importan-

[31] «Non si parli dunque di incivilimento tra i musulmani e non si presuma di conoscere l'Oriente dopo una corsa, o per aver letto artificiose cronache di viaggiatori da romanzo: ma piuttosto si lasci parlare, e si ascolti il missionario cattolico, che con ammirabile abnegazione va ad affrontare la incurabile e mostruosa barbarie ed a consumarvi la forza e la vita» (in G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, cit., vol. I, p. 100).

[32] G. Massaia, *I miei trentacinque anni di missione nell'Alta Etiopia*, cit., vol. II, pp. 124 s.; *ibidem*, vol. III, p. 117.

[33] *Ibidem*, vol. III, p. 96.

te è il ruolo svolto dai missionari nella formazione dell'immaginario europeo relativo all'Africa e agli africani. Questo in virtù della loro maggiore familiarità con popolazioni e territorio. Nello stesso tempo tale contributo ha seguito modalità e tempi spesso tra loro completamente differenti, riflesso delle diverse istituzioni missionarie, ma anche, semplicemente, della diversa formazione e delle diverse modalità operative dei singoli missionari sul campo. Da questo punto di vista è fondamentale l'interazione tra i *curricula* dei singoli missionari e il campo di missione.

Infine in questo complesso processo di elaborazione di immagini e immaginari non va mai trascurato il ruolo attivo svolto dalle società locali tramite le proprie élite così come tramite i segmenti delle società locali che in qualche modo sono riusciti a stabilire dei livelli di intesa ed interazione con missionari ed anche funzionari coloniali. In particolare va sottolineato il ruolo, spesso trascurato, della propositività «indigena» nel determinare o quantomeno influenzare le scelte missionarie.