



L'Europa divisa e i nuovi mondi

Per Adriano Prosperi

vol. II



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

L'Europa divisa e i nuovi mondi

Per Adriano Prosperi
vol. II

a cura di
Massimo Donattini
Giuseppe Marcocci
Stefania Pastore



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Questo volume è stato
stampato con il contributo di



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DISCIPLINE STORICHE,
ANTROPOLOGICHE E GEOGRAFICHE

e con il patrocinio di



Istituto
di Nazionale
di Studi
sul Rinascimento

Indice

LA COMPLESSITÀ DEL MONDO: SGUARDI EUROPEI

Machiavelli e gli antiquari CARLO GINZBURG	3
Aporie dell'universalismo GIAN MARIO CAZZANIGA	9
Sull' <i>Itinerario</i> di Ludovico di Varthema CARLA FORTI	21
Ombre imperiali. Le <i>Navigations et viaggi</i> di G.B. Ramusio e l'immagine di Venezia MASSIMO DONATTINI	33
Guillaume Postel cosmografo: qualche nota sulla carta polare del 1578 MARICA GRENDI MILANESI	45
Il «teatro» del mondo. Giuseppe Rosaccio (1530 ca.-1620 ca.) tra Firenze e Bologna ELIDE CASALI	55
Relativismo culturale e «armonia del mondo»: l'enciclopedia etnografica di Johannes Boemus DIEGO PIRILLO	67
L'ordine cristiano e il mondo. Francisco de Támara traduttore di Hans Böhm GIUSEPPE MARCOCCI	79
Osservando il nemico. Luigi Ferdinando Marsigli e il mondo turco ANDREA GARDI	93
Ethnographies of Error JAMES AMELANG	105
Lodovico di Borbone, aristocratico «cultor prestante de' naturali e chimici studj» alla fine dell'Antico regime GIUSEPPE OLMI	117
LE FRONTIERE DELLA FEDE	
Kolonialismus als Kulturkampf? WOLFGANG REINHARD	137

Language Acquisition and Missionary Strategies in China, 1580-1760 RONNIE PO-CHIA HSIA	147
L'expérience de la mission et la carte européenne des savoirs sur le monde à la Renaissance: Antonio Possevino et José de Acosta ANTONELLA ROMANO	159
¿Una mirada de Acosta a los orígenes de la Compañía? Especulaciones en torno a la <i>Peregrinación de Bartolomé Lorenzo</i> CLAUDIO ROLLE	171
Imagining the 'Indies': Italian Jesuit petitions for the overseas missions at the turn of the seventeenth century CAMILLA RUSSELL	179
Autobiografia e vocazione in una <i>littera indipeta</i> inedita del gesuita Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, missionario in Canada (1637) GIOVANNI PIZZORUSSO	191
Propaganda, diffamazione e opinione pubblica: i gesuiti e la <i>querelle</i> sui riti malabarici SABINA PAVONE	203
Le <i>Lettere provinciali</i> e la critica di Pascal all'idolatria gesuita. Tra propaganda e opinione pubblica GIROLAMO IMBRUGLIA	217
Come catechizzare il 'turco': Tyrso Gonçalez de Santalla GIOVANNA FIUME	227
Fonti europee e cultura arabo-islamica di fronte ai balli africani: missionari, viaggiatori, trattatisti ALESSANDRO ARCANGELI	241
Erasmus in convento: lo statuto per il beaterio di Nuestra Señora de la Piedad di Brianda de Mendoza (1524-34) MARIA LAURA GIORDANO	253
Missionari dell'Anticristo. Ginevra e la difesa della frontiera spirituale tra Cinque e Seicento DANIELA SOLFAROLI CAMILLOCCI	265
POLITICA, RELIGIONE E CONFRONTI TRA CULTURE	
Roots and Branches: Ibero-British Threads across Overseas Empires ANTHONY PAGDEN, SANJAY SUBRAHMANYAM	279
El cardenal Portocarrero y la cultura española de la transición de los siglos XVII al XVIII RICARDO GARCÍA CÁRCEL	303

Iglesia y Estado en la carrera política del cardenal Giulio Alberoni ROSA M. ALABRÚS IGLESIAS	313
L'appello ai turchi nell'Italia del Rinascimento (ancora sullo «scontro delle civiltà») GIOVANNI RICCI	323
Entre intransigeance confessionnelle et casuistique diplomatique: pratiques de la diplomatie pontificale à la cour de France du XVI ^e siècle ALAIN TALLON	333
Il caso di Martino Becano tra l'Inghilterra e l'Europa STEFANIA TUTINO	343
Strategie politiche e trame occulte nell'Europa del Seicento: le 'relazioni del cappuccino', Valeriano Magni e Albrecht von Wallenstein ALESSANDRO CATALANO	357
Gli studenti tedeschi a Bologna nella seconda metà del Cinquecento fra conflittualità e convivenza. CARLA PENUTI	367
Un progetto di ricerca progressivo per lo studio della 'geografia umana' delle università GIAN PAOLO BRIZZI	379
Un giornale cattolico degli Stati Uniti durante la prima guerra mondiale: «The Pilot» di Boston UMBERTO MAZZONE	387
L'Africa in Europa: Spagna, storia e memoria da Unamuno alla Seconda Repubblica STEFANIA PASTORE	399
ILLUSTRAZIONI	409

Fonti europee e cultura arabo-islamica di fronte ai balli africani: missionari, viaggiatori, trattatisti

«There is, without doubt, no people on the earth more naturally affected to the sound of music than these people»¹. La letteratura di viaggio e le descrizioni etnografiche relative ai popoli dell'Africa subsahariana, lungo l'arco dei secoli, abbondano di affermazioni di questo tenore – relative ora a una, ora a un'altra cultura indigena; legate indubbiamente, di volta in volta, alle circostanze della scrittura del testo in questione (chi scrive, sulla base di quale tipo di osservazione o documentazione, a quale scopo e per quale destinatario?), che condizionano l'orizzonte degli interessi, l'orientamento dello sguardo, i filtri attraverso i quali eventi e fenomeni vengono recepiti e trasmessi. Al di là di tutte queste variabili – si diceva – la constatazione di una particolare predisposizione della gente di colore alla musica e alla danza è pressoché onnipresente. Le sue connotazioni non sono comunque univoche, e a una rivisitazione delle configurazioni di tratti e costellazioni di significati e giudizi di valore più diffuse è dedicato questo breve esercizio di rilettura.

Chi scrive la frase sopra citata è Richard Jobson, esploratore inglese lungo il corso del fiume Gambia. I mercanti inglesi vi si avventurano fra fine Cinquecento e inizio Seicento attratti, come altre potenze europee concorrenti, dalla ricerca delle fonti dell'oro sahariano; e approfittando anche di una circostanza politico-dinastica particolare, e cioè la residenza in Inghilterra, durante il periodo dell'unione iberica, del pretendente al trono di Lisbona. Due viaggi sono già andati a vuoto, e dunque il contesto richiede all'autore, pena il ritiro di ogni ulteriore finanziamento, di presentare il più possibile l'impresa come attraente e remunerativa. Nel caso delle osservazioni su usi e costumi che qui ci interessano più direttamente, la rilevanza di queste condizioni di scrittura sembra tutto sommato minore, dato che l'etnografia non viene ad aggiungere o togliere molto alle prospettive mercantili (salvo forse il fatto che converrà presentare la popolazione indigena in termini non troppo ostili). Sui dettagli della descrizione di Jobson si potrà far ritorno. Quel che premeva, in apertura, era proporre un saggio del complesso intreccio di fattori che contribuiscono a trasmetterci un testo così come ci è

pervenuto, e proiettare una certa immagine delle culture incontrate dagli europei all'epoca delle scoperte².

Nel seguito, si ripercorrerà dunque una serie di fonti che ci restituiscono un'immagine assai frequente del nero che suona, canta, ma soprattutto balla: un'immagine piuttosto familiare e riconoscibile all'epoca nostra, del successo della *world music* e della compiuta incorporazione nello stile di vita diffuso europeo e nordamericano di adattamenti e rielaborazioni di forme musicali e coreutiche con chiare radici e connessioni africane e afro-americane. D'altra parte, un'immagine anch'essa complessa, in cui s'intrecciano segni di un'ammirazione ai limiti dell'invidia (per l'agilità o il senso del ritmo) con antichi pregiudizi e stereotipi di tutt'altro segno. Una presenza dominante è quella dell'attribuzione al nero di scarsa voglia di lavorare. Un altro prevedibile ambito di sovrapposizioni e cortocircuiti è quello rappresentato dalla varietà delle forme della vita religiosa, o comunque rituale e cerimoniale. Gli esiti di questi incroci, come si vedrà, non sono univoci, e un'analisi, per quanto sommaria, dovrà lasciare spazio alla variazione, lungo le coordinate geografiche e l'asse cronologico, delle pratiche censite in culture diverse e dei giudizi espressi da osservatori differenti. Che la ragione della presenza di un numero consistente dei nostri testimoni fosse la loro opera missionaria connota evidentemente in un modo tutto particolare il loro sguardo.

Quelli appena riassunti sono una serie di topoi che ricorrono in testi europei, ma non solo: in termini alquanto simili, o perlomeno utilmente comparabili, si ritrovano anche in fonti arabe. Non è difficile indovinare che la spiegazione per queste corrispondenze si trova almeno in parte in una comune radice classica e tradizione medievale, che contempla fra le sue componenti più rappresentative e influenti la medicina umorale e la teoria dei climi. La convergenza fra fonti cristiane e musulmane (tanto per caratterizzarne sommariamente l'origine, senza indagare per il momento sull'incidenza delle coordinate religiose nel determinare scelte di temi e orientamenti) richiama anche inevitabilmente un tema

che, parlando d’Africa, è certo ineludibile. Nelle pagine che seguono non ci si occuperà direttamente della tratta; ma andrà subito notato che il commercio degli schiavi e il loro approdo nelle colonie americane hanno costituito un contesto imprescindibile e a volte direttamente sollecitato, come non si mancherà di segnalare, la produzione di alcuni dei testi che si prenderanno in esame. Ora, nel Vicino e Medio Oriente arabo questo commercio e la conseguente presenza della figura dello schiavo di origini africane hanno avuto caratteristiche proprie e una durata ancora più ampia che in Occidente. A maggior ragione, dunque, non desta sorpresa che le rappresentazioni culturali dell’altro tengano conto della, e retroagiscano sulla, condizione sociale di quegli uomini e donne.

Di una tale selva di rappresentazioni non si ambisce certo qui a presentare una rassegna in alcun modo sistematica o esaustiva. Senza l’intenzione di proporre ambiziosi quadri generalisti, si presenteranno piuttosto una selezione tematica di stereotipi e loro variazioni: si rivisiteranno principalmente i tratti che compaiono solitamente in congiunzione, e contribuiscono a comprendere le coordinate culturali, dell’attribuzione ai neri di particolari qualità o inclinazioni alla musica e al ballo.

1. «Hanno un naturale talento per ballare»

Razza e colore nell’Islam fornivano il tema a un paio di conferenze tenute, quarant’anni fa, dall’orientalista Bernard Lewis³. Vent’anni dopo, Aziz Al-Azmeh ritornava sul tema dell’etnologia ed etnografia arabe, in uno studio dal quale ricavava anche un articolo di sintesi sul concetto di barbarie nella cultura araba⁴. Combinati assieme, i due contributi forniscono al non specialista una cornice precisa e una serie di spunti suggestivi. In generale si tende ad attribuire alla cultura arabo-islamica una tolleranza nei confronti di popoli e culture diverse maggiore di quella storicamente caratteristica del cristianesimo. Come tutte le generalizzazioni, anche quella di una totale indifferenza dell’Islam al colore ha i suoi limiti, e Lewis la presenta esplicitamente come un mito (di cui propone, ai margini del suo discorso, anche una ricostruzione dell’origine). Se pregiudizi razziali non hanno espresso fondamento coranico, i conquistatori arabi stabiliscono fin da subito delle nette distinzioni, anche in termini di consuetudini matrimoniali e di rango per i discendenti di matrimoni misti, fra arabo e non arabo (con interesse minore a distinguere fra il non arabo bianco o nero). L’eventuale conversione all’Islam non è condizione sufficiente per modificare sensibilmente – di certo, non dalla prima generazione – lo status sociale. La

società islamica conosceva schiavi di origini e colori diversi; ma un’associazione particolare della condizione di schiavo al nero emerge nettamente, tant’è che il termine utilizzato per designare gli schiavi provenienti dal corno d’Africa e impiegati come manovali agricoli nella regione di Bassora – gli *zanğ*, passati alla storia anche come protagonisti di una rivolta contro il potere degli abbasidi nel tardo IX secolo – si estese poi a designare in generale la gente di colore (anche di condizione libera). E anche quando la letteratura araba esprimeva compassione, era di rito che questa desse luogo all’espressione del valore e rispetto accordato a individui ‘nonostante’ fossero neri, confermando con questa sottolineatura il radicamento di un più generale pregiudizio negativo.

Radici e fondamenti culturali per questo atteggiamento poteva fornire, come si accennava sopra, la consuetudine con la concezione del mondo come suddiviso in zone climatiche dalla diversa abitabilità, con un forte condizionamento ambientale sulla natura e il comportamento delle genti che vi abitavano. Fra le sette zone definite principalmente dalla latitudine (ma influenzate anche da altri fattori geografici, come la prossimità delle terre al mare), quelle centrali – in cui si collocavano il Mediterraneo, la Mesopotamia, la Cina – presentavano climi temperati; di conseguenza, anche i corpi dei loro abitanti si trovavano in linea di massima in equilibrio umorale. Viceversa, le condizioni di freddo o caldo progressivamente estremi, man mano che si procedeva verso nord o verso sud, portavano a rendere le rispettive zone meno efficacemente abitabili, e a lasciare un segno psico-fisico sulle genti che vi erano insediate. Al nord, la svantaggiosa condizione ambientale poteva almeno in alcuni casi venire mitigata dagli effetti di una civilizzazione imposta dal potere politico; altrimenti, dal punto di vista delle loro caratteristiche naturali, popoli come turchi, slavi e germani erano considerati relativamente barbari e tendenzialmente flemmatici. Più radicale era la naturale infelicità delle genti che abitavano la prima zona (Africa subsahariana): ‘cotte’ dal sole (di qui, va da sé, il colore della pelle), contrassegnate da bruttezza fisica, inferiorità mentale, instabilità di comportamento, complessione sanguigna, inciviltà prossima all’animalesco. La familiarità e frequentazione con etnie specifiche consentiva poi ad alcuni scrittori arabi di operare delle distinzioni all’interno di questo stereotipo, e ad esempio prendere in considerazione l’influenza civilizzatrice che il contatto con le religioni monoteistiche poteva aver avuto su alcune parti dell’Africa.

Alcune fonti indicative, fra quelle cui fanno riferimento Lewis e Al-Azmeh, ci forniscono, ciascuna a suo modo, qualche spunto intorno al tema che ci interessa.

Le passerò in rassegna in ordine cronologico. Al IX secolo risale un archetipo di *black pride*: la disquisizione sulla superiorità dei neri sui bianchi, opera di al-Ġāhiz di Bassora (dunque proprio dalla regione dell'insediamento e impiego agricolo degli *zanġ*). Figura di primo piano nella prosa araba classica, l'autore è considerato da alcuni di origini africane. Questo contribuirebbe a spiegare la sua strenua difesa della gente di colore contro accuse tradizionali di bruttezza e stupidità, che ne esalta forza, coraggio, allegria e generosità, portando ad esempio uomini famosi che hanno dato lustro a quei popoli. A complicare il quadro, è stato osservato che una valutazione dell'opera è complicata dal suo carattere, che sembrerebbe almeno in parte satirico: esisteva una tradizione di scritti in difesa di etnie non arabe, e particolarmente dei persiani, che ne esaltavano la superiorità culturale sui recenti conquistatori, e un'affermazione del primato dei neri ne potrebbe rappresentare una parodia. Comunque sia, al-Ġāhiz introduce al lettore gli *zanġ* nei termini seguenti, che includono i tratti che ci interessano più direttamente:

Dicono i neri: Tutti concordano che non vi è popolo sulla terra la cui generosità sia altrettanto universalmente sviluppata come gli *zanġ*; e questa qualità si ritrova soltanto in persone di nobile carattere. Questi popoli hanno un naturale talento per ballare al ritmo del tamburello, senza bisogno di impararlo. Non esistono in altra parte del mondo migliori cantanti, né gente più raffinata ed eloquente⁵.

Un altro iracheno ma di religione cristiana (testimone dunque della cultura araba, piuttosto che islamica), il medico del x secolo Ibn Butlān, è conosciuto in Occidente soprattutto per la fortuna del suo *Tacuini sanitatis*, il manuale di igiene che, nella sua versione latina, fu tramandato anche in forma di ben noti manoscritti miniati. Gli si deve pure un trattato dedicato al commercio degli schiavi (prototipo di quello che poi diverrà un genere letterario), concepito come guida all'acquisto, con tutti i risvolti appropriati all'uso, quali consigli per non farsi imbrogliare dai venditori. In questo quadro tutto particolare, l'autore riconosceva «competenze e propensioni specifiche in funzione del sesso (le donne sarebbero state portate per natura al canto e alla cucina)», come pure «una sorta di specializzazione professionale articolata su basi etniche [...]: le medinesi erano particolarmente raccomandate per il canto e le negre per la danza e la musica ritmica, oltre che per l'impiego come balie»⁶. La sezione che riguarda le donne *zanġ* presenta il dettaglio che ci interessa all'interno di un contesto non esattamente lusinghiero:

Hanno molti difetti. Più sono nere e più sono brutte d'aspetto, hanno denti aguzzi, poco ci si può servire di esse e se ne deve temere nocimento. Perlopiù hanno un brutto carattere e fuggono spesso. Sono per indole spensierate e danza e ritmo sono loro innati e connaturati. A causa della loro parlata incomprendibile sono portate piuttosto per suonare la *zummāra* [strumento a fiato a doppia canna] e per danzare. Si dice che se uno *zanġ* dovesse precipitare a terra dal cielo lo farebbe solo dandosi il ritmo⁷.

Il trattato si chiude poi con una serie di paragrafi dedicati specificamente alle cantanti, suonatrici e danzatrici⁸.

Adam Mez, professore di lingue semitiche a Basilea all'inizio del Novecento, che tacitamente venne ad applicare la categoria burckhardtiana di Rinascimento al caso della rinascita della cultura araba del X-XI secolo, riportava il passo di Ibn Butlān sulle donne *zanġ* annotandolo in termini a loro modo comparativi, che venivano come a sottrarre la testimonianza del medico iracheno alla sua determinatezza cronologica: «Der Neger muß wohl tanzen. Wie der Deutsche, sobald ihn nur irgend etwas über das Stimmungsniveau des Werktags hinaushebt, den unbezwinglichen Drang zum Singen in sich fühlt, so scharft sich der Neger bei jeder Gelegenheit zu seiner *Ngoma* zusammen». Si trattava di una citazione. L'informazione etnologica contemporanea cui Mez faceva rinvio in nota era il risultato della spedizione in Africa orientale di Karl Weule, docente di etnologia e preistoria a Lipsia e direttore del museo etnologico della città sassone, che, lasciata la costa, aveva così schizzato alcune delle sue «prime impressioni sull'interno» da Masasi (odierna Tanzania meridionale), nel luglio 1906. Ne dava conto a testimonianza dell'«imperturbabile allegria» dei nativi. Precisava che *ngoma*, termine che originariamente designava un tamburo, si estendeva poi a indicare le feste condotte al suo suono; che musica strumentale, danza e canto vi avevano luogo simultaneamente, con un'integrazione incomparabilmente superiore agli equivalenti europei; che erano autorizzate il sabato, e a quella data frequentate regolarmente anche da osservatori bianchi; che le donne che vi partecipavano per ore continuavano a oscillare al ritmo della musica anche quando se ne allontanavano per accudire alle faccende domestiche (dal trasporto dell'acqua, ai lavori agricoli, alla preparazione del cibo), per cui non c'era da sorprendersi se i bambini che si portavano sempre appresso fasciati assorbissero i ritmi nati prima ancora di allontanarsi dal grembo materno (uno spettacolo, quello dei piccoli di tre o quattro anni che si uniscono con assoluta competenza ai balli degli adulti, che Weule giudicava quasi da sé meritare un viaggio in Africa orientale)⁹.

Per tornare alle fonti arabe, nel secolo XIV si colloca poi la ben nota opera di Ibn Haldūn, un'introduzione allo studio della storia che fra l'altro sistematizza la teoria climatica ereditata dalla tradizione precedente. Il passo che ci interessa più da vicino arriva quando l'autore viene a occuparsi dell'influenza del clima sul carattere. L'incipit della discussione di questo tema (all'interno del primo capitolo) suona così:

I negri sono generalmente caratterizzati dalla leggerezza di carattere, dalla incostanza e dalla emotività. Essi hanno desiderio di danzare appena sentono una musica. Potrebbero sembrare perciò poco intelligenti, ma invece secondo gli studiosi la gioia e il sentirsi felici dipendono dalla dilatazione e dalla diffusione in tutto il corpo degli spiriti animali. Inversamente la tristezza è dovuta alla contrazione e concentrazione degli stessi¹⁰.

Sommati assieme, i tre autori arabi cui si è fatto riferimento forniscono una testimonianza alquanto episodica; eppure risultano – stando ai rinvii reciproci che vi fanno gli specialisti che hanno curato edizioni delle rispettive opere – fra i più espliciti e rappresentativi sul nostro tema. La danza ne emerge come un tema di non frequente discussione, e tuttavia piuttosto radicato come un'espressione ritenuta caratteristica dei popoli africani. L'interpretazione della natura di questa predisposizione rimane peraltro aperta a sfaccettature diverse. Natalie Zemon Davis, che riprende parte di queste stesse testimonianze, ritrova poi in Leone l'Africano la propensione dei neri alla danza menzionata a testimonianza positiva del loro carattere socievole. L'osservazione occorre sul finire della prima fra le nove parti della *Descrizione dell'Africa* (1550), che passa in rassegna, successivamente, «virtuti e cose lodevoli», «vizi e parti biasimevoli che sono negli africani», oscillando alquanto fra una definizione inclusiva di africani e distinzioni interne, a partire da quella più scontata fra neri e arabi maghrebini. È proprio in chiusura della sezione dedicata alle «virtuti» che Leone annota:

I negri sono di vita buona e fedeli, accarezzano molto i forestieri e danno tutto il loro tempo a piaceri e a far vita allegra, danzando e stando le più volte su conviti e in sollazzi di diverse maniere. Sono schietti e fanno grandissimo onore agli uomini dotti e religiosi. E questi nell'Africa hanno il miglior tempo di tutti gli altri africani che vi sono¹¹.

Non andrà dimenticato che, nelle righe immediatamente successive, al-Hasan ibn Muhammad al-Wazzan alias Leone propone un'altra faccia ben più negativa della medaglia. Intanto, con questo schizzo ha comunque

contribuito a far circolare un'associazione fra ballo, festa e allegria come connotati caratteristici della gente di colore.

2. «Par ch'abbiano le ale ne' piedi e ch'abbiano il moto perpetuo»

Se dal mondo arabo-musulmano passiamo all'Europa (prevalentemente) cristiana, i missionari rappresentano un gruppo particolarmente nutrito e attivo di protagonisti di incontri e strategie di acculturazione, che ci hanno lasciato importanti testimonianze. Assieme ad altri viaggiatori e testimoni – con le particolarità che i contesti storico-geografici e la varietà delle circostanze impongono di prendere al meglio in considerazione – ci possono fornire un quadro illuminante sull'archeologia di stereotipi e atteggiamenti culturali che hanno certamente conosciuto una lunga durata, ma non hanno mancato di andare incontro anche a svolte e aggiustamenti.

Come per alcune delle fonti arabo-musulmane, la schiavitù è una variabile estremamente influente nel configurare la visuale degli osservatori europei, sollecitando e condizionando l'interesse per i neri. Così, una delle prime opere sistematiche dedicate almeno in parte a un'etnografia della gente di colore, il *De instauranda Aethiopia salute* pubblicato nel 1627 dal gesuita andaluso Alonso de Sandoval (sul modello del *De procuranda Indorum salute* del confratello José de Acosta), è scritta dalla prospettiva di Cartagena de Indias, porto colombiano preminente nel sistema coloniale spagnolo, deputato allo sbarco degli schiavi africani destinati a tutto il Sudamerica (che al loro arrivo vi venivano battezzati in massa). Il primo dei passi in cui è citata la passione per la musica e il ballo s'inscrive nelle valutazioni sull'umore di quei popoli che si sono a loro modo incontrate nei testi arabi (in un passo particolarmente lusinghiero nei confronti di una particolare categoria):

Son estos guineos de que al presente tratamos, los negros que más estiman los españoles, por los que más trabajan, los que les cuestan más, y los que comúnmente llamamos de ley, de buenos naturales, de agudo ingenio, hermosos y bien dispuestos; alegres de corazón y muy regocijados, sin perder ocasión en que si pueden, no tañan, canten y bailen, y esto aun en los ejercicios más trabajosos del mundo; pero cuando lo toman de propósito, es con tan grande algazara y gritería, y con modos tan extraordinarios e instrumentos tan sonoros, que hunden a voces a cuantos les alcanzan a oír, sin cansarse de noche ni de día, que admira cómo tienen cabeza para gritar tanto, pies ni fuerza, para saltar tanto.

Se nel testo di Sandoval non mancano distinzioni fra etnie e culture, l'argomento dell'opera – la stessa terminologia adottata per riferirvisi: «los etíopes (que por su color comúnmente llamamos negros)» – contiene evidenti generalizzazioni; e anche il passo or ora citato è materiale di seconda mano, frutto delle letture dell'autore. Per un corpus di informazioni e atteggiamenti prodotti da un incontro più diretto, sarà opportuno guardare altrove¹².

La questione missionaria, con gli aspetti che ci sono familiari in modo particolare a proposito delle diatribe sui riti cinesi e malabarici, è ancora l'orizzonte di una densa, successiva porzione dei contatti culturali che ci hanno lasciato documentazione¹³. Come altri scenari geostorici, il Seicento africano presenta una situazione alquanto intricata, in cui si intrecciano conflitti locali (nel regno del Congo è guerra civile a partire dal 1665, con disintegrazione del potere centrale), le rivalità fra paesi europei (ivi inclusa la parentesi dell'unificazione fra le corone iberiche, e la loro successiva rottura), con annessi contrasti commerciali (fra i quali viene progressivamente ad assumere un ruolo dominante la tratta degli schiavi), politici e religiosi (Olanda e Inghilterra protestanti vs paesi cattolici, concorrenza fra ordini religiosi). Religione e politica, immancabilmente, si sovrappongono e definiscono schieramenti e orizzonte d'azione: qui come altrove, i gesuiti operano in sintonia con un potere politico (la monarchia portoghese); i cappuccini sono invece espressione dell'orientamento e delle iniziative del papato e della Congregazione *de Propaganda Fide*.

La vicenda del cristianesimo ne viene segnata in modo peculiare. John Thornton – lo specialista americano il cui importante contributo alla riscrittura della storia della schiavitù è stato recentemente proposto al pubblico italiano – ne ha presentato un quadro che, se entra nel merito di questioni che risultano manifestamente aperte a una pluralità di interpretazioni, risulta peraltro decisamente convincente e suggestivo. A suo avviso, il Congo costituisce per tutta l'età moderna, a partire dall'incontro con gli europei alla fine del Quattrocento, un regno cristiano, sulla cui effettiva appartenenza all'ecumene cattolica la Chiesa di Roma non nutre mai dubbi. Si potranno porre – come si pongono nelle «Indie di quaggiù» – problemi di lotta contro superstizioni; ma quello che il papato e i suoi uomini si impegnano a combattere non è mai percepito come paganesimo o idolatria, vera religione alternativa. La conversione è avvenuta una volta per tutte. Il fatto che sia accaduto dall'alto, per iniziativa del potere sovrano, rappresenta un'altra particolarità, e porrà in termini originali l'intreccio delle relazioni fra realtà locale, autorità centrale della Chiesa cattolica e stati europei con presen-

za o ambizioni politiche e commerciali nel territorio. È l'esperienza del missionarismo ottocentesco, in particolare (o in primo luogo, ma non solo) quello protestante, a proporre un'interpretazione restrittiva dell'appartenenza alla vera religione, bollando come sincretismo inaccettabile le forme di compromesso fra cristianesimo e sistemi di credenze e pratiche autoctone che fino a quel punto erano state tollerate. La realtà congolese, insomma, presenta degli interessanti punti di contatto e possibile comparazione, ma anche delle precise differenze, rispetto alla vicenda dei sincretismi falliti in Cina e India¹⁴.

Già dal Cinquecento si disponeva di una descrizione del regno del Congo come quella fornita dall'ambasciatore Duarte Lopes, e rielaborata dal vicentino Filippo Pigafetta. La trattazione della corte reale e dei suoi rituali vi includeva una presentazione degli strumenti musicali, uno dei quali viene paragonato a un liuto; l'osservatore europeo rimane positivamente impressionato dalla qualità delle esecuzioni, e riconosce loro specificamente un potere comunicativo: «mediante quell'ordigno significano i concetti dell'animo suo e fansi intendere tanto chiaro che quasi ogni cosa la quale con la lingua si puote manifestare, con la mano dichiarano in toccando lo stromento». Si fa menzione anche di ballo misurato al ritmo del battito delle mani, così come della danza, pur senza cadute in termini di *gravitas*, di specie di *moresche*. I popolani, invece, «suonano in più rozza maniera che li cortegiani»¹⁵.

Le missioni dei cappuccini in Congo e Angola sono note per aver tramandato fonti fra le più ricche a nostra disposizione. Contribuiscono, sia detto per inciso, a darci un'idea delle traversie che quegli itinerari – che passavano per il Portogallo e il Brasile – comportavano in quel periodo (dalle complicazioni diplomatiche alle insidie dei pirati, dalle intemperie alle malattie). Fra le opere e relazioni prodotte dai cappuccini italiani in quelle terre, sei vennero date alle stampe all'epoca della loro stesura (fra il 1648 e il 1712): esse vengono a documentare i primi sessant'anni di quella *missio antiqua* e – più volte riedite anche in traduzioni, come pure parzialmente incluse in grandi raccolte di viaggi – rappresentarono la base delle conoscenze sulla geografia, storia ed etnografia di quella parte dell'Africa disponibili in Europa fino all'epoca delle missioni ed esplorazioni ottocentesche. È suggestivo, ma non sorprende, riscontrare che tutte contengono almeno qualche spunto in materia di musica e balli indigeni¹⁶.

1) Apre la serie la *Breve relatione* di Giovanni Francesco da Roma, stampata nel 1648 nella tipografia della Congregazione *de Propaganda Fide*, che fin dal titolo lungo annuncia di voler trattare anche «delle qualità, costumi,

e maniere di vivere» del regno del Congo «e suoi abitatori». Al resoconto di come si stabilì la missione segue una «Breve narratione del regno del Congo», che contiene una prima messe di dati geografici ed etnici. Un capitolo tratta «delle danze e balli e delli strumenti da suonare de quali si servono». L'atteggiamento è chiaramente meno benevolo di quello espresso da Lopes-Pigafetta:

i naturali del Congo sono anco affettionati a' balli et alle danze, poiché giorni e notti intiere consumano in ballare e danzare; due o tre di essi stanno sempre toccando certi loro tamburi fatti d'un pezzo d'arbore grosso scavato con una pelle sopra, che vengono a fare un suono ottuso e molto disgustevole, e tanto più che non lo toccano con bastoncelli ma solamente con le mani; gli altri si pongono in giro huomini e donne, e nel mezzo se è notte fanno un gran fuoco, et andando l'uno dietro all'altro saltando, vanno accompagnando il suono de tamburi con dare delle palmate.

Il religioso italiano, che aveva già avuto modo di lagnarsi del disturbo provocato dai lamenti funebri, aggiunge che «se il pianto de morti causa molestia e noia grande, non meno il ballo de' vivi affligge e tormenta, non potendosi talvolta la notte dormire per il gran rumore che fanno». Chi ospita queste feste «è tenuto a dare da mangiare e bere a quei che saltano», e tende a consumarvi buona parte delle proprie risorse¹⁷.

Il contesto riprende comunque alcuni dei luoghi comuni sull'Africa subsahariana che il lettore poteva conoscere da un testo di riferimento come quello di Leone l'Africano: anche i «naturali del Congo» incontrati dal cappuccino romano «se ne stanno sempre allegri e con il riso in bocca»¹⁸.

2) La successiva opera edita dai missionari cappuccini della *missio antiqua* è la relazione del clamoroso episodio della conversione al cristianesimo da parte della temuta regina Nzinga del regno di Matamba (nell'attuale Angola centro-settentrionale), inviata alla Congregazione *de Propaganda Fide* da un protagonista dell'evento, il cappuccino Antonio Laudati-Carafa da Gaeta, e rielaborata per la stampa dal confratello napoletano Francesco Maria Gioia. L'opera è, com'era prevedibile, dominata dalla ricostruzione dei fatti; ma sul finire, prima del capitolo conclusivo dedicato al resoconto della vita di frate Antonio, fornisce al lettore informazioni di contesto sui «popoli giaghi [...] i loro barbari costumi e riti che osservano; la bestial fierezza et inhumane crudeltà che usano»¹⁹. Oltre a descrivere scandalizzato pratiche come la poliginia e l'infanticidio, il testo cappuccino presenta il ventaglio delle occupazioni predominanti fra quelle genti:

Tutto il tempo che ci è concesso da Dio, perché lo spendiamo in servizio di Sua Divina Maestà, questi idolatri ethiopi, e barbari giaghi, di quello malamente servendosi, in queste quattro cose lo spendono e scialacquano: in prendere da mattina a sera tabacco in fumo; in sonare, cantare e ballare del continuo; in darsi alle crapole, a' bagordi, all'ubbrachezze, alle lascivie et alle dishonestà; e finalmente in gire alla guerra et esercitar la militia, per rubare, saccheggiare, distruggere, ammazzare e satiarsi di carne humana²⁰.

Il nostro tema è così introdotto:

La seconda cosa principale di cui questi ethiopi giaghi si diletano et in cui consumano inutilmente il tempo è il sonare, cantare e danzar del continuo; poiché dall'alba della mattina sin'a mezza notte altro non si sente tra loro, che canti e suoni; altro non si vede, che danze e balli, senza mai stancarsi, né fastidirsi: par c'habbiano le ale ne' piedi, e c'habbiano il moto perpetuo²¹.

Segue poi una descrizione degli strumenti musicali in uso presso quei popoli, come di consueto accompagnata da giudizi di apprezzamento estetico: «Gli strumenti musicali, che toccano, toltane la marimba, che rende il suono alquanto grato, tutti sono strepitosi, sconcertati e dispiacevoli, che in vece di allettare, offendono più tosto l'udito». Vengono presentati un «tamburo» e la «chitarra»:

ma l'istrumento più degno, e da loro più stimato è una zucca secca con dentrovi alquanti granelli di formentone, o vero sassolini, che fanno, nel muoverla, un gran strepito, qual'accordano, e fanno andar'a tempo con gli altri strumenti; e benché questa lor musica rechi colla sua confusione gran tedio e noia a quei che non vi sono assuefatti, a loro nondimeno sembra una dolcissima, e soavissima melodia, da cui gran piacere, e diletto ricevono²².

Come si ripeterà poi per altra documentazione missionaria, anche questa relazione è il frutto di una rielaborazione, in Italia, di materiali e informazioni almeno in parte già disponibili, e non ricavati da osservazione diretta. Nei passi or ora riportati si riconosce la ripresa di spunti già incontrati nella produzione precedente, a partire dalla relazione di Lopes-Pigafetta. Lo stesso si può dire per il rilievo a proposito dell'efficacia comunicativa della musica («Questo però è degno di meraviglia, che spiegano con questi strumenti così bene i concetti dell'animo loro, e così chiaramente col suono di quelli gli manifestano, che quasi non men'intender si fanno colle mani sonando, di quel che si farebbero colla lingua

parlando»). Il passo chiude con una descrizione della gestualità orchestrale dei nativi che rivela curiosità per una certa dose di dettagli, sia pure sempre accompagnata da giudizio sprezzante e ben caratterizzate associazioni mentali:

Al tuono e tocco de' quali movendo con misura i piedi e percotendo a tempo palma con palma, ballano ad numerum, et accordano le loro danze colla musica, facendo negli atteggiamenti del corpo molti gesti brutti e sconci, con movimenti del capo, con tralunamenti d'occhi, con torcimenti di viso, col raggirarsi e dimenar' in qua et in là la vita, ch'essendo egli-no neri, paiono così brutti e difformi, che sembrano appunto tanti diavoli, usciti dall'inferno. I balli poi, che fanno tra loro mischiati assieme huomini e donne, sono talmente sporchi, lascivi e dishonesti, che per modestia tralascio il descriverne alcune particolarità, per non offendere le caste orecchie de' lettori²³.

Anche la finale reticenza troverà specifica eco nella produzione letteraria successiva della missione²⁴.

3) Due anni dopo *La meravigliosa conversione*, è data alle stampe anche la relazione del viaggio compiuto nella seconda metà degli anni Sessanta del Seicento da due cappuccini emiliani, Michelangelo Guattini da Reggio e Dionigi Carli da Piacenza: non sarà del tutto superfluo notare che il primo era morto pochi mesi dopo il suo arrivo in Congo, il secondo vi si era potuto fermare meno di un anno. La relazione racconta di una messa celebrata dai due religiosi, seguita da battesimi e da musica e danze indigene. L'episodio offre lo spunto per un excursus dettagliato su alcuni strumenti, descritti in termini che suggeriscono come vengano costruiti: è il caso della marimba («a quel modo suonano che rappresenta il suono d'un organo e fanno delle belle sonate ed è cosa gustosa il vedere e sentir suonare e come si maneggiano») e del tamburo («fa un suono che atterrisce»). C'è spazio anche per contrassegni di rango sociale:

Li cavaglieri, o figli de' cavaglieri, portano in mano due campelle di ferro a guisa di quelle che portano le vacche de' nostri paesi, quali percotono con un pezzo di legno, or l'una or l'altra, ed appresso di loro è cosa rara perché simil istromento non lo portano che figli de' signori²⁵.

Lo stesso Carli provvede qualche anno dopo a popolarizzare le informazioni ricavate dai suoi viaggi (e dalle sue letture) in un'opera a stampa destinata a più largo pubblico, *Il moro trasportato nell'inclita città di Venetia* (1687), che ben rappresenta l'ampia circolazione di raccolte di curiosità etnografiche che dovevano registrare

un discreto interesse fra i lettori dell'epoca, in Italia ed Europa. In realtà le informazioni che include riguardo i costumi dei 'giaghi', musica e danza comprese, sono ricavate letteralmente non solo dalla sua relazione di viaggio ma anche dalla relazione sulla conversione di Nzinga, fin nella similitudine «par che habbiano il moto perpetuo» (pur tarpatene le ali)²⁶.

4) È poi il turno dell'opera più nota e sistematica, *l'Istorica descrizione* di un altro emiliano, Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo. Utilizzatore di materiale altrui, con la mole del suo lavoro Cavazzi offrirà a sua volta la base per molte delle ricostruzioni successive delle civiltà congolesi e angolane. La redazione e pubblicazione del testo ebbe una storia alquanto travagliata, con un intervento di rielaborazione da parte di un confratello per conto della Congregazione *de Propaganda Fide*. La sua trattazione di musica e ballo è ampia; non concede nulla, comunque, agli indigeni, che considera naturalmente oziosi e inetti. In controtendenza rispetto ai suoi contemporanei, inoltre, suggerisce che quella rituale sia per loro una semplice scusa, ma in verità i neri si diano alle feste puramente per il gusto di spassarsela²⁷.

5) Agli strumenti musicali presta una certa attenzione anche la relazione, pubblicata a Napoli nel 1692, di Girolamo Merolla da Sorrento, che era stato in Africa negli anni Ottanta, e vi sarebbe ritornato nel decennio successivo. Non gliene sfuggono usi e connotazioni cerimoniali, che lo vedono anzi attivamente impegnato in una lotta contro la ritualità indigena:

Oltre li tamburi grandi e guerreschi, se ne veggono alcuni piccoli, chiamati ncamba; e sono di frutta d'aliconde, ovvero di legno incavato, con pelle di sopra da una parte tanto; ed ordinariamente toccansi questi ne' balli festarecci, non leciti; la pelle è battuta solo colle mani, e forma un suono, che in gran distanza si sente. All'udirsi di notte da missionarij, subito vi concorrono per disturbarli nelle loro biasimevole fonzioni. Accadutomi più fiato di accorrervi notte tempo, e trovarli in fallo, questi, saltate di ratto le mura, son fuggiti velocemente ne' campi. Li jaghi estra le tante cose sovraccennate l'usano nell'atto de' loro infernali sacrificj di vittime umane, fatti a memoria degli anteriori e morti consaguigni, o in tempo, che ad alta voce gridazzando, invocano li demonij per gli oracoli²⁸.

6) L'uso rituale, almeno in parte 'superstizioso' di musica e ballo si ritrova nelle osservazioni annotate da un altro cappuccino, Antonio Zucchelli da Gradisca, predicatore in Stiria, che intraprende un viaggio in Africa centrale fra il 1697 e il 1704. Già le approvazioni dei censori ecclesiastici promettono che l'opera, stam-

pata a Venezia, «riuscirà di piena soddisfazione a tutti quelli, che bramano sapere il vivere ed i costumi di quel paese», rilevando come quelle relazioni «condannano manifestamente la cecità dell'idolatria, superstizioni e cattivi costumi di quella barbara gente». Nell'occasione di solennità, frequentata la messa in qualche chiesa di Luanda, gli indigeni festeggiano al suono di marimbe (strumenti che anche Zucchelli descrive, e che esteticamente non disapprova: «toccandosi con arte, e con concerto d'armonia musicale, rendono un suono di campane mutole, che all'udito non riescono discare»):

Con queste marimbe li negri d'Angola solennizzano tutte le loro feste, con queste danzano, e ballano, e con queste fanno anche le loro superstizioni, ed invocazioni del diavolo: massimamente fuori ne' deserti, dove vivono in una continua oziosità, e perdimento di tempo, non essendo colà costretti dall'occhio de' loro signori alle fatiche, come sono costretti per lo più quelli che dimorano nella città²⁹.

Il passo aggiunge – condendolo con una sottolineatura della naturale oziosità dei nativi – un interessante spunto di geografia antropica: passatempo e superstizioni imperversano lontano dai centri urbani, e quindi dagli sguardi di missionari e padroni. Dal cliché fatto proprio dal religioso friulano non manca comunque la svalutazione, fra estetica e morale, della gestualità orchestica dei nativi, né l'assimilazione del loro canto all'animalesco:

Nel resto poi vanno passando la loro vita in una continua oziosità, fuggendo a più potere ogni fatica, consumando il loro tempo in balli ed in canti, consistendo li loro balli in salti scomposti e in rozzissimi movimenti del corpo, e li loro canti hanno una grande somiglianza colli latrati e cogli urla de' cani³⁰.

Anche relazioni al tempo inedite, ma che sono state oggetto di pubblicazione più recente (per non menzionare il materiale che si trova tuttora allo stato manoscritto in archivi e biblioteche), contengono preziose indicazioni, testimoniando fra l'altro la consapevolezza dei missionari nei confronti dell'intreccio fra musica e ritualità sospette nei villaggi, nonché documentando il loro intervento, all'insegna di una politica di deculturazione. Ne è protagonista ripetutamente un altro cappuccino campano, Girolamo da Montesarchio, inviato a metà Seicento ai confini settentrionali della missione congolese. Nel 1650 è in visita apostolica alle comunità di una regione dell'interno, lo Nsundi (fra «gente accostumata a mangiar carne humana», che «dicevano, però,

che dopo battezzati non la mangiavano più»). In un'occasione, sente suonare un tamburo (*ngomba*)³¹: «Pensai che tal suono fusse stato per causa de balli». Invece poi scopre che la musica marcava ritualmente l'intervento di un sacerdote-guaritore tradizionale. Allora si reca nella località incriminata, mette in fuga i rei e, col segno della croce, provoca la guarigione miracolosa dell'inferma, moribonda.

Rientrato alla base l'anno successivo dopo una missione in cui ha convertito un capo ribelle, sopportato l'attacco di zanzare e formiche e incontrato molti elefanti, «una notte sentij da lontano sonar la ngomba, tamburro di quelle parti, et un altro grido grande, con balli: conobbi che ciò era il ngangangombo [sacerdote della religione tradizionale *kongo*], che faceva suoi maleficij». Anche questa volta, nonostante il buio, si reca sul posto. Preavvisati del suo arrivo, però, i nativi avevano smobilitato: «Et, havendoli io ripresi del fatto, essi si scusorno – come è costume del paese – che non sapevano cosa alcuna di ngangangombo, ma che semplicemente haveano fatti i loro balli». Il religioso li mette in guardia dal ricadere in errore. Un mese dopo la scena si ripropone nella medesima località. Frate Girolamo ritorna sul luogo del misfatto con tre aiutanti. Si impossessa del tamburo e della lancia (*zagaglia*) che il suo antagonista portava, mette in fuga i partecipanti al rito, cercando di arrestarne qualcuno (demolendo porte a calci, ma fermandosi una volta constatato che sono tutte donne). Quando però quelli del luogo si accorgono di quanto sparuto sia il numero degli aiutanti del cappuccino, lo minacciano lungo la strada. Il giorno dopo il religioso si vendica dell'oltraggio ricevuto. È domenica (come nell'Africa orientale esplorata da Weule, il ballo rituale si era tenuto il sabato) e, dopo la predica, egli guida l'intera comunità, in corteo al canto del rosario, a un saccheggio del villaggio ribelle: «Fracassai poi il tamborro e lo puosi sopra un legno, vicino alla Croce, che stava delante della Chiesa, per segno»³². Con la scena di un'organoclastia si compie un gesto simbolico, che riverbera immagini dell'epoca della prima cristianizzazione dell'Europa.

Si è avuto modo di ipotizzare altrove³³ che la deritualizzazione della danza proposta da Cavazzi possa essere stata il frutto di una deliberata strategia, piuttosto che di mera, idiosincratia interpretazione dei dati osservati. L'autore sembra perseguire l'obiettivo di destituire di significati apparentemente più complessi pratiche sociali che interpreta in termini di puro divertimento. Ma il contesto delle relazioni prodotte dai suoi confratelli lascia forse la materia più indecisa. Nelle testimonianze

passate in rassegna si è incontrata, lungo tutto l'arco della seconda metà del Seicento, un'interpretazione in termini rituali delle feste danzanti indigene, e una battaglia dei missionari per sradicarle. In alcuni di loro, con l'andare del tempo, si arriverà all'amara constatazione che ogni tentativo di radicamento della vera fede in quelle terre sia destinato immancabilmente al fallimento³⁴. Qualche anno prima di Cavazzi, Girolamo da Montesarchio delinea un quadro esattamente opposto al suo: sono i nativi, a suo dire, a simulare e sostenere di volersi soltanto divertire; lui sa, al contrario, che mentono, e cercano di mantenere in vita pratiche superstiziose. Era in atto, fra gli stessi religiosi, un conflitto di interpretazioni sui rituali?

Indubbiamente da un lato, come sottolinea Thornton, forme di sincretismo erano favorite dalla Chiesa cattolica anche con il semplice espediente di consentire il riuo, nel contesto cristiano, del lessico congolese del sacro³⁵; dall'altro i religiosi europei si trovavano di fronte, in numerose realtà, pratiche di culti visibilmente lontani, che riecheggiano l'alterità da loro percepita davanti all'universo rituale dell'America precolombiana. Così, *La maravigliosa conversione* descrive una cerimonia funebre con sacrifici umani, che si svolge «quando muore il Giagha maggiore, Principe, e Capo dell'esercito». Le infelici vittime «sono quivi da ministri horrendi di morte tra suoni, canti, e balli, come se andassero a nozze, o a' baccanali, condotte [...] e menate al macello». I celebranti, intorno, «si danno a toccar gli strumenti, a cantar', a sonar', e ballar così a refuso tutti insieme come tanti forsennati, pazzi e furiosi»³⁶.

Su un registro meno drammatico, ma forse non interamente meno impressionante per i testimoni oculari, si osservi, nell'illustrazione qui riprodotta (fig. 10), la figura che accompagna uno dei manoscritti della *Missione in pratica*, redatta negli anni Quaranta del Settecento dal cappuccino Bernardino Ignazio d'Asti, tramandata anonimamente, e pubblicata in traduzione francese nella prima metà del Novecento (con diversa attribuzione). La didascalia recita:

Il missionario dà la benedizione al mani per sangare, vale a dire il signore di una popolazione volendo ostentare il maggior segno di stima al padre missionario genuflesso prende la benedizione per sangare, che è una specie di giostra, dove radunato il popolo, si fanno fatti d'arme, come qui resta figurato: alché assiste però per poco tempo il missionario spettatore di tali loro, per così dire, stoltezze. Né mai si han da dar segni d'amirazione, per essere questi etiopi in estremo concettosi di se medesimi, così che a loro pare, che in tutto il mondo non vi sij gente di maggior forza, e spirito. Onde il missionario

in queste, e consimili occasioni con gravità religiosa, senza disprezzo si ha da rittirare, senza più conversar con loro, perché altrimenti li perderan il rispetto, massime perché in queste loro feste bevono molto melasso, cioè vino di palma, col quale si ubriacano³⁷.

Qui il gioco delle relazioni e rappresentazioni reciproche rivela la sua intrinseca complessità. Dal lato della tolleranza missionaria nei confronti della cultura festivo-rituale indigena, comunque, sarà da constatare che in questo caso il compromesso registrato dall'atto della benedizione (e successiva ritirata) sacerdotale appare come il prodotto di rapporti di forza: un'iniziativa in chiave di deculturazione sembrerebbe impraticabile (se non mettendo a rischio l'incolumità del suo promotore). Rimane vero che su questo terreno era aperta la discussione fra gli stessi missionari, e l'autore della *Missione in pratica*, che esprime una valutazione piuttosto sconsolata sulla permanenza, fra congolesi e angolani, di «gentilesimo», «idolatria, vane osservanze, superstizioni, et altri diabolici costumi», insiste d'altra parte sull'opportunità di tollerare i loro «costumi indifferenti»³⁸.

A mo' di provvisoria conclusione, andrà rilevato perlomeno che un'indagine su questi temi e materiali sembra promettere risultati interessanti (di cui in queste pagine ci si è limitati a proporre un saggio). Oltre a censire le informazioni trasmesse dalle fonti missionarie, nonché gli atteggiamenti e orientamenti che le accompagnano e le informazioni stesse contribuiscono a veicolare, sarebbe ulteriormente da chiarire quanto programmatica fosse, lungo l'arco del tempo degli incontri culturali in questione, la raccolta e diffusione di tali dati etnografici (a partire dalle indicazioni fornite in tal senso all'interno delle istruzioni per missionari/viaggiatori)³⁹; in quale misura, poi, questa conoscenza retroagisse nell'elaborazione di indirizzi di politica religiosa.

Intanto, le due sezioni di questo contributo hanno proposto spunti per una comparazione dello stereotipo del nero che suona, canta e balla in due ambiti culturali diversi. I punti di contatto paiono numerosi: dalla complessità valutativa di pratiche e abilità guardate nello stesso tempo con una dose di ammirazione ma anche spesso con un'aria di superiorità; all'associazione della loro funzione ludica con una scarsa etica del lavoro. Le somiglianze non sono necessariamente indizio di transfert culturali diretti; almeno in parte, le spiegano alcune radici comuni, particolarmente evidenti nel caso del discorso scientifico. Quello che manifestamente l'osservazione arabo-islamica e quella europea sull'Africa subsahariana *non* hanno in comune è la problematica del rituale: le inquietudini cristiane su questo fronte riflet-

tono successi e scacchi di un'opera di conversione e di preoccupazioni pastorali del tutto assenti dall'orizzonte culturale degli scrittori musulmani.

ALESSANDRO ARCANGELI

Ho incrociato la prima volta il topos del 'ballo dei selvaggi' all'interno della mia ricerca di dottorato, di cui Adriano Prosperi era supervisore (A. ARCANGELI, *Davide o Salomè? Il dibattito europeo sulla danza nella prima età moderna*, Treviso-Roma 2000, pp. 289-320). Ho avuto occasione di ritornare successivamente sul caso americano (*Canto, danza e memoria: gli europei alla scoperta dell'areito*, «Itineraria», 6, 2007, pp. 159-73) e di cominciare a metterlo in relazione con gli stereotipi relativi all'Africa (*Dancing Savages: Stereotypes and Cultural Encounters across the Atlantic in the Age of European Expansion*, in M. CALARESU, F. DE VIVO, J.-P. RUBIÉS [ed.], *Exploring Cultural History: Essays in Honour of Peter Burke*, Farnham 2010, pp. 289-308). In questa sede mi riprometto di riprendere, sviluppandolo, quest'ultimo spunto.

¹ R. JOBSON, *The discovery of River Gambia (1623)*, edd. D.P. Gamble, P.E.H. Hair, London 1999, p. 150.

² L'ambito degli studi sulla letteratura di viaggio è sterminato; fra le raccolte più aggiornate, si possono segnalare: P. HULME, T. YOUNGS (edd.), *The Cambridge Companion to Travel Writing*, Cambridge 2002; J.-P. RUBIÉS, *Travellers and cosmographers: studies in the history of early modern travel and ethnology*, Aldershot 2007. Per specifici caveat in materia di uso delle fonti qui in questione andranno utilmente consultati: B. HEINTZE, A. JONES (edd.), *European sources for sub-Saharan Africa before 1800: use and abuse*, «Paideuma», 33, 1987; J. THORNTON, *European documents and African history*, in J.E. PHILIPS (ed.), *Writing African History*, Rochester 2005, pp. 254-65 (con messa in guardia dal caratteristico pregiudizio cristiano espresso nelle fonti cappuccine, che si utilizzeranno *infra*, «reflected, for example, in their tendency to identify all supernatural beings worshipped in Kongo as manifestations of the Devil. Their accounts are never quite clear as to whether the Kongolese truly were worshipping a figure they regarded as wicked and evil in the same way Christians regard the Devil, or even whether Kongolese cosmology included a figure who served as an opponent for God, or whether the missionaries were simply assigning all supernatural beliefs to the Devil», p. 255).

³ B. LEWIS, *Race and Color in Islam*, New York 1971 (trad. it. Milano 1975). Lewis è specialista che è stato al centro di più d'una polemica, a causa delle sue nette posizioni in materia di politica mediorientale; ma nonostante questo viene citato come autorità sul nostro tema, fra gli altri, anche da una collega non sospetta di simpatie neoconservatrici, come Natalie Zemon Davis.

⁴ A. AL-AZMEH, *Barbarians in Arab Eyes*, «Past & Present», 134, 1992, pp. 3-18. Per un simile approccio all'Europa medievale: W.R. JONES, *The Image of the Barbarian in Medieval Europe* [1971], in J.-P.

RUBIÉS (ed.), *Medieval Ethnographies: European Perceptions of the World Beyond*, Farnham 2009, pp. 347-78.

⁵ C. PELLAT (ed.), *The life and works of Jāhiz*, Berkeley 1969, p. 195. Cfr. LEWIS, *Race and Color*, pp. 15-8; N. ZEMON DAVIS, *Trickster travels: a sixteenth-century Muslim between worlds*, New York 2006, p. 144 (tr. it. Roma 2008, p. 157). Sul testo: A. MUHAMMAD, *The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts*, in J.R. WILLIS (ed.), *Slaves and slavery in Muslim Africa*, 1, London 1985, pp. 47-74: 48-51. Per un altro esempio dell'ironia dell'autore cfr. A.F.L. BEESTON (ed.), *The epistle on singing-girls of Jāhiz*, Warminster 1980.

⁶ A. GHERSETTI, *Introduzione*, in IBN BUTLĀN, *Trattato generale sull'acquisto e l'esame degli schiavi*, ed. A. Ghersetti, Catanzaro 2001, p. 36. Il trattato ci è pervenuto in un unico esemplare, conservato a Berlino.

⁷ IBN BUTLĀN, *Trattato generale*, p. 78. Dopo altri dettagli, il passo si chiude con una valutazione negativa del piacere sessuale che si può ricavare da quelle donne.

⁸ *Ibid.*, pp. 98-100.

⁹ K. WEUKE, *Negerleben in Ostafrika*, Leipzig 1908, p. 84 (cfr. tr. inglese London 1909, p. 62: «The negro has to dance [corsivo nell'originale]. As the German, whenever anything lifts him out of the dead level of the workaday mood, feels irresistibly impelled to sing, so the African misses no opportunity of assembling for a *ngoma*»). L'autore include nel testo anche la descrizione della coreografia di una forma particolare di danza in cerchio scandita dal battito di mani (*likwata*), ne riproduce l'illustrazione da parte di un nativo, e annota su pentagramma melodia e ritmo (tr. inglese, pp. 45, 62-4). La ripresa del passo è in A. MEZ, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922 (rist. Hildesheim 1968; tr. spagnola Madrid 1936; tr. inglese London 1937, p. 161 – va da sé che la traduzione del passo citato in nota da Mez non combacia esattamente con la versione inglese dell'intero volume di Weuke: «The negro must always dance. Like the German when has shaken off the work-day mood he feels an unconquerable passion to sing. The negro, similarly, on every occasion takes his *Ngoma*»); l'opera fu pubblicazione postuma. Sul tema dell'estensione della categoria di Rinascimento, cfr. J.L. KRAEMER, *Humanism in the renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid age*, Leiden 1986.

¹⁰ G. PIZZI, *Ibn Haldūn e la Muqaddima: una filosofia della storia*, Milano 1985, p. 140. Per altre traduzioni: IBN KHALDOUN, *Les Prolegomènes*, ed. [W. MacGuckin] de Slane, 1, Paris 1863, pp. 174-5; ID., *The Muqaddimah: an introduction to history*, ed. F. Rosenthal, London 1958, 1, p. 174; ID., *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*, ed. V. Monteil, Beyrouth 1967-68, p. 172. Cfr. AL-AZMEH, *Barbarians*, p. 9; ZEMON DAVIS, *Trickster travels*, p. 143 (tr. it., pp. 155-6). Per un inquadramento del passo all'interno dell'opera e dei concetti fondamentali che vi si esprimono: A. CHEDDADI, *Ibn Khaldūn: l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris 2006, p. 261.

¹¹ *Descrizione dell'Africa di Giovan Leoni Africano*, in G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, ed. M. Milanese, 1, Torino 1978, pp. 19-460:

64 (il testo risale agli anni Venti del Cinquecento); ZEMON DAVIS, *Trickster travels*, p. 147 (tr. it., p. 160). Per uno studio degli atteggiamenti riscontrabili fra gli ebrei, che dedica gli ultimi capitoli anche a un esame parallelo dell'Islam e del cristianesimo latino: A. MELAMED, *The image of the Black in Jewish culture: a history of the other*, London-New York 2003 (ed. ebraica Haifa 2002).

¹² A. DE SANDOVAL, *De instauranda Aethiopia salute: el mundo de la esclavitud negra en América*, Bogotá 1956, pp. 64 (lib. 1, cap. 12), 6 («Argumento de la obra al cristiano lector»). Per una critica dell'attendibilità di un'opera come quella di Sandoval, che classifica sotto la rubrica della negritudine una varietà di popoli e paesi che spaziano fino alle Filippine, cfr. J.-P. RUBIÉS, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge 2000, pp. 174-5.

¹³ Per una sintesi ci si limiterà a rinviare ad A. PROSPERI, *Il missionario*, in R. VILLARI (ed.), *L'uomo barocco*, Roma-Bari 1991, pp. 179-218; ID., *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1992, pp. 189-220; ID., *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 551-684 (nuova ed. 2009).

¹⁴ J. THORNTON, *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750*, «The Journal of African History», 25, 1984, pp. 147-67. Sul tema della tratta: ID., *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, Cambridge 1998² (Bologna 2010). Sul quadro storico congolese: ID., *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*, Madison 1983.

¹⁵ F. PIGAFETTA, *Relazione del reame di Congo*, ed. G.R. Cardona, Milano 1978, pp. 163-4; cfr. ARCANGELI, *Dancing Savages*.

¹⁶ Le informazioni ricavate dalle fonti cappuccine sono le più sistematiche a cui hanno potuto fare riferimento anche ricostruzioni storiche dell'Africa del periodo. Si veda, per un esempio del loro utilizzo sui nostri temi, G. BALANDIER, *La Vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris 1965, pp. 230-4 (rist. 1992); e, per un rilievo in questo senso (sull'utilità e l'uso effettivo di quelle fonti), V.A. SALVADORINI, *Le missioni a Benin e Warri nel XVII secolo: la relazione inedita di Bonaventura da Firenze*, Milano 1972, p. 4. Come già accennato, questa constatazione non esime dal tener presenti i fattori che hanno condizionato la raccolta ed esposizione di tali informazioni, ivi inclusi la questione degli informatori indigeni dei missionari europei, e i problemi di comunicazione. Sugli interpreti (e molto altro): L. MINERVINI, *L'Africa nera nel Rinascimento: viaggiatori, lingue e popoli*, «Belfagor», 47, 1992, pp. 577-92.

¹⁷ G.F. DA ROMA, *Breve relatione del successo della missione de frati minori Capuccini del serafico P.S. Francesco al regno del Congo e delle qualità, costumi, e maniere di vivere di quel regno, e suoi habitatori*, Roma, nella stampa della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, 1648, pp. 81-3. L'esemplare della prima edizione che si conserva presso la biblioteca del Trinity College di Cambridge era appartenuto a Piero Sraffa. Cfr. T. FILESI, I. DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua" dei cappuccini nel Congo (1645-1835): studio preliminare e guida delle fonti*, Roma 1978, pp. 108-10, 138-42; ARCANGELI, *Dan-*

cing Savages (anche per il riproporsi di alcuni di questi stereotipi, come lo sperpero di beni a carico dell'ospite delle feste da ballo, nelle fonti europee che descrivono i costumi degli schiavi afroamericani nei Caraibi).

¹⁸ DA ROMA, *Breve relatione*, p. 75.

¹⁹ F.M. GIOIA, *La maravigliosa conversione alla santa fede di Cristo della regina Singa, e del suo regno di Matamba nell'Africa meridionale [...] cavata da una relatione di là mandata dal p.f. Antonio da Gaeta*, Napoli, per Giacinto Passaro, 1669, pp. 399-402; cfr. FILESI, DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua"*, pp. 110, 142-4. Se l'invasione del Congo nel 1568 da parte del popolo dei giachi, descritti da Pigafetta come feroci guerrieri cannibali, sia realtà storica o mito europeo, è stato tema di controversia storiografica: cfr. J.C. MILLER, *Requiem for the "Jaga"*, «Cahiers d'études africaines», 13, 1973, pp. 121-49; J.K. THORNTON, *A Resurrection for the Jaga*, «Cahiers d'études africaines», 18, 1978, pp. 223-7; A. HILTON, *The Jaga Reconsidered*, «The Journal of African History», 22, 1981, pp. 191-202.

²⁰ GIOIA, *La maravigliosa conversione*, pp. 399-400.

²¹ *Ibid.*, p. 401.

²² *Ibid.*, pp. 401-2.

²³ *Ibid.*, p. 402.

²⁴ Cfr. i riferimenti in proposito di Cavazzi in ARCANGELI, *Davide o Salomè?*, p. 315; ID., *Dancing Savages*.

²⁵ M. GUATTINI, D. DE CARLI, *Viaggio nel Regno del Congo*, ed. F. Surdich, Cinisello Balsamo 1997, pp. 200-2; cfr. FILESI, DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua"*, pp. 110-1, 144-7.

²⁶ D. DE CARLI, *Il moro trasportato nell'inclita città di Venetia, ovvero Curioso racconto de costumi, riti e religione de popoli dell'Africa, America, Asia et Europa*, Bassano, appresso Gio. Antonio Remondin, 1687, pp. 43-4, 48 (l'altra possibile spiegazione delle corrispondenze testuali è che entrambe le pubblicazioni dipendano da una terza, comune fonte manoscritta). Dedicata al Senato veneto, l'opera viene presentata al lettore dallo stampatore, Remondini di Bassano, con il suggerimento che l'autore sia meritevole di «essere decantato dalla fama non inferiore al Colombo», per la vastità dei suoi viaggi in più continenti e la missione religiosa che li animava. L'autore così spiega il colorito titolo: a mo' di souvenir dalle fatiche dei suoi viaggi, pur non essendo autorizzato a mercanteggiare in schiavi, «per appagare il tuo desiderio, o lettore, non mancai di condurre meco in questa inclita città di Venetia un moro dall'Etiopia [...] per delinearti in idea i costumi, riti, e religione di quello» (avviso dello stampatore e proemio dell'autore *ibid.*, cc. non numerate iniziali).

²⁷ G.A. CAVAZZI, *Istorica descrizione de' tre regni Congo, Matamba et Angola situati nell'Etiopia inferiore occidentale e delle missioni apostoliche esercitatevi da religiosi cappuccini*, ed. F. Alamandini, Bologna, per G. Monti, 1687 (tr. port. Lisboa 1965). Cfr. M. SCHENETTI, *Nei regni del Congo: la vita e l'opera di padre Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo*, Bologna 1978 (di carattere agiografico); FILESI, DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua"*, pp. 111-4, 148-53; J.K. THORNTON, *New Light on Cavazzi's Seventeenth-Century Description*

of Kongo, «History in Africa», 6, 1979, pp. 253-64 (che ha esaminato i manoscritti, e segnala, fra le ragioni di rallentamenti e ostacoli frapposti dall'autorità religiosa alla pubblicazione, la volontà di limitare l'inclinazione dei cappuccini a interpretare gli episodi riportati in termini di miracolo e intervento del soprannaturale); ARCANGELI, *Davide o Salomè?*, pp. 314-6; ID., *Dancing Savages*.

²⁸ G. MEROLLA, *Breve e succinta relazione del viaggio nel regno di Congo nell'Africa meridionale*, Napoli, s.e., 1726², pp. 113-6 (115-6 per la citazione). Cfr. FILESI, DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua"*, pp. 115-6, 153-5. Sul rapporto fra cappuccini e ritualità indigena, con ripetuti riferimenti a Merolla: W. MACGAFFEY, *Religion and Society in Central Africa*, Chicago 1986, pp. 203-8.

²⁹ A. ZUCCHELLI, *Relazioni del viaggio e missione di Congo nell'Etiopia inferiore occidentale*, Venezia, per B. Giavarino 1712, cc. non numerate iniziali e pp. 114-5; cfr. FILESI, DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua"*, pp. 116-7, 155-7.

³⁰ ZUCCHELLI, *Relazioni del viaggio*, p. 121 (qui e altrove, ho ritoccato tacitamente la punteggiatura originale). Sull'ozio, rincara la dose una successiva relazione dalla regione di Nsoyo (Sogno), presso l'estuario del fiume Congo (odierno Angola settentrionale), che lamenta la «loro continua oziosità, perche essendo popoli idioti, e senza lettere, ed havendo poca cura di coltivare la terra, ch'essendo da se fertilissima, con poca loro fatica li dà le raccolte del paese, sino due, e tre volte all'anno, dalla mattina fino alla sera, e bene spesso anche le notti intere, se ne stanno del tutto oziosi, consumando miserabilmente il tempo concessoli da Dio per negoziare la propria salute, in ridere, e giuocare, in balli poco honesti, ed in essercitare li loro riti superstiziosi» (*ibid.*, p. 177).

³¹ Si noti, al di là della variante grafica, il termine registrato duecentocinquant'anni più tardi anche da Weule (*ngoma*).

³² *Viaggio del Gongho cioè è Relatione scritta da un nostro Mesionario Cappuccino P. Girolamo da Monte Sarchio*, in C. PIAZZA, *La prefettura apostolica del Congo alla metà del XVII secolo. La relazione inedita di Girolamo da Montesarchio*, Milano 1976, pp. 165-279: 191-2, 207-8; cfr. FILESI, DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua"*, pp. 102-5, 162-3.

³³ ARCANGELI, *Davide o Salomè?*, pp. 314-7.

³⁴ In controtendenza rispetto all'interpretazione 'inclusiva' del sincretismo congolese – quale la presenta THORNTON, *The Development of an African Catholic Church* – è la relazione inviata a metà Seicento alla Congregazione de Propaganda Fide dal cappuccino aragonese Bonaventura da Corella, e riproposta sinteticamente dal confratello Serafino da Cortona: la loro è una condanna inflessibile (ma relativamente isolata) di riti e cerimonie, e constatazione dell'impossibilità di propagare la fede fra barbari. Cfr. V.A. SALVADORINI, *La relazione sul Congo di Bonaventura da Corella, 1654*, «Annali della Facoltà di Scienze Politiche. Università di Pisa», 3, 1973, pp. 421-48; L. JADIN, *L'Ancien Congo et l'Angola, 1639-1655, d'après les archives romaines, portugaises, néerlandaises et espagnoles*, 2, Bruxelles 1975, pp. 1150-65, 1172-6; PIAZZA, *La prefettura apostolica*, pp. 318-30.

³⁵ «This confession of belief was made even easier when key religious terms such as God, holy, and spirit were rendered in Kikongo terms taken directly from Kongo cosmology (Nzambi Mpungu for God, *nkisi* for holy and *moyo* for spirit or soul)» (THORNTON, *The Development*, p. 152). Cfr. anche ID., *The Kingdom of Kongo*, pp. 63-8; MACGAFFEY, *Religion and Society*.

³⁶ GIOIA, *La meravigliosa conversione*, pp. 426-8; anche questa descrizione viene ripresa in CARLI, *Il moro trasportato*, pp. 51-2.

³⁷ Biblioteca civica di Torino, ms. 457: *Missione in pratica. Padri cappuccini ne regni di Congo, Angola et adiacenti* (immagine e testo riprodotti in GUATTINI, CARLI, *Viaggio nel Regno del Congo*, illustrazioni f.t., n. 20). Cfr. FILESI, DE VILLAPADIerna, *La "Missio antiqua"*, pp. 74-9, 122, 175-7 (con la segnalazione di altri due manoscritti). La trad. francese, che attribuisce il testo a Giacinto Triboli da Bologna, è *La Pratique missionnaire des pp. capucins italiens dans les royaumes de Congo, Angola et contrées adjacentes*, Louvain 1931.

³⁸ Ai «costumi mali» è dedicato il cap. 9 (*La Pratique missionnaire*, pp. 73-81); a quelli indifferenti il cap. 11 (*ibid.*, pp. 91-5).

³⁹ Sulle istruzioni per viaggiatori si possono vedere: J. STAGL, *The Methodising of travel in the 16th century: a tale of three cities*, «History and Anthropology», 4, 1990, pp. 330-8; J.-P. RUBIÉS, *Instructions for travellers: teaching the eye to see*, «History and Anthropology», 9, 1996, pp. 139-90 (rist. in ID., *Travellers and cosmographers*, terzo contributo).



10. Anonimo, *Il missionario dà la benedizione al mani per sangare* (da B.I. D'ASTI, *Missione in pratica. Padri cappuccini ne regni di Congo, Angola et adiacenti*, XVIII sec., manoscritto). Torino, Biblioteca civica centrale, Sezione manoscritti e rari, ms. 457 (foto Max Mandel/Edizioni San Paolo).

Finito di stampare nel mese di settembre 2011
presso le Industrie Grafiche della Pacini Editore S.p.A.
Via A. Gherardesca • 56121 Ospedaletto • Pisa
Telefono 050 313011 • Telefax 050 3130300
Internet: <http://www.pacineditore.it>

