

FRANÇOIS RUEGG

ETNOLOGI E MISSIONARI, FRATELLI NEMICI?

ESTRATTO

da

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

2024/1 (gennaio-aprile) ~ (XC)

Miscellanea



Leo S. Olschki Editore
Firenze

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Rivista fondata nel 1912 da Lamberto Loria

diretta da
Fabio Dei

XC
Gennaio-Aprile
1.2024



Leo S. Olschki
Firenze

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001),
V. Di Natale (2002), Pietro Clemente (2003-2017)

REDAZIONE

Fabio Dei (direttore),
Fabiana Dimpflmeier (coordinamento redazionale),
Francesco Aliberti, Elena Bachiddu, Michela Buonvino, Fulvio Cozza, Paolo De Simonis,
Caterina Di Pasquale, Cecilia Draicchio, Marco Fabbrini, Antonio Fanelli,
Maria Federico, Mariano Fresta, Costanza Lanzara, Francesco Lattanzi, Federico Melosi,
Dario Nardini (coordinamento editoriale), Gherardo Olschki, Denise Pettinato,
Luigigiovanni Quarta, Lorenzo Sabetta, Cinzia Settembrini, Lorenzo Urbano.

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Dionigi Albera (CNRS France), Francesco Benigno (Scuola Normale Superiore di Pisa),
Alessandro Casellato (Università 'Ca' Foscari' di Venezia), Pietro Clemente (Università di
Firenze), Sergio Della Bernardina (Université de Bretagne Occidentale), Billy Ehn (Umeå
University), David Forgacs (New York University), Lia Giancristoforo (Università di Chieti),
Martina Giuffrè (Università di Parma), Gian Paolo Gri (Università di Udine), Reinhard Johler
(Universität Tübingen), Ferdinando Mirizzi (Università della Basilicata), Fabio Mugnaini (Università
di Siena), Silvia Paggi (Université de Nice-Sophia Antipolis), Cristina Papa (Università di Perugia),
Leonardo Piasere (Università di Verona), Goffredo Plastino (Newcastle University), Emanuela Rossi
(Università di Firenze), Hizky Shoham ('Bar-Ilan' University, Ramat-Gan), Alessandro Simonicca
(Sapienza Università di Roma), Han F. Vermeulen (Max Planck Institute for Social Anthropology).

Miscellanea

FRANÇOIS RUEGG, <i>Etnologi e missionari, fratelli nemici?</i>	3
MAURIZIO COPPOLA, <i>La «scienza del folklore» per Giuseppe Imbelloni. Politica, nazione e criollidad</i>	33
CHIARA PUSSETTI, <i>La ricerca dell'eccellenza in tempi di crisi. Biotecnologie, enhancement e capi- tale corporeo in Portogallo</i>	55
ULDERICO DANIELE, <i>«Alla fine abbiamo dovuto scegliere». Genitori di fronte al vaccino covid nel cuore della pandemia</i>	79
VIVIANA L. TORO MATUK, <i>Cose molto umane. Etica ed estetica nell'artigianato valdostano</i>	103
MARIANO FRESTA, <i>Saccheggî e strepiti. Indizi utili per la storia e l'antropologia</i>	137

Forum

In memoria di Paul Ginsborg: storia, antropologia e l'Italia minore

FABIO DEI, <i>Nota introduttiva</i>	149
ENRICA ASQUER, <i>Il sociale e il politico. Note su consumi e modernità capitalistica nella lezione di Paul Ginsborg</i>	153
ROBERTO BIANCHI, <i>Perché la Valdelsa e non Copenaghen. Una ricerca con Paul Ginsborg, trent'anni dopo</i>	163
ANTONIO FANELLI, <i>Il dialogo tra storia e antropologia nel segno di un'Italia minore: un ricordo di Paul Ginsborg</i>	173
FRANCESCO ZANOTELLI, <i>Un incrocio e qualche intreccio. Il monito dello storico Paul Ginsborg agli antropologi</i>	183
<i>Gli Autori</i>	191

Anno XC n. 1 – Gennaio-Aprile 2024

LARES

Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici



Enos Lares juvate

Leo S. Olschki
Firenze

Tutti i diritti riservati

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI
Viuzzo del Pozzetto, 8
50126 Firenze
www.olschki.it

FRANÇOIS RUEGG

ETNOLOGI E MISSIONARI, FRATELLI NEMICI?*

Introduzione

È curioso e confortante constatare che, nonostante l'ondata di sentimenti anticoloniali e di conseguenza antimissionari, l'interesse per i missionari-etnologi e il loro lavoro antropologico sembra tornato in auge, in particolare tra gli storici dell'etnologia,¹ gli storici delle missioni e dei missionari² e persino tra alcuni storici dell'arte, per quanto riguarda i musei etnografici e missionari. Possiamo tornare a parlare appassionatamente di questa lunga storia di 'colonizzazione religiosa', alla quale è subentrata, a metà del XX secolo, la colonizzazione umanitaria, con le sue 'congregazioni' ONG, sotto la bandiera dello sviluppo e con la benedizione delle Nazioni Unite, dei Paesi 'ricchi' e dei loro stessi organismi religiosi, che convergono senza distinzioni verso questa visione.³

L'argomento non avrebbe attirato la mia attenzione se, una decina di anni fa, l'Università di Friburgo, dove insegnavo Antropologia culturale, non mi avesse chiesto di occuparmi delle collezioni etnografiche che giacevano dormienti nelle sue cantine da venticinque anni. Questo perché, dal 1942 al 1989, la cattedra di Etnologia di questa università, che è stata anche la prima cattedra di Etnologia in Svizzera, è stata ricoperta da etnologi missionari affiliati all'Ordine del Verbo Divino (Societas Verbi Domini o SVD),

* Traduzione dal francese a cura di Fabio Dei.

¹ Ad esempio, si veda G. CIARCIA – A. MARY (dir.), *Ethnologie en situation missionnaire*, «Les Carnets de Bérose», 12, 2019, Paris, Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie. <<https://www.berose.fr/article1810.html>>, consultato il 2 agosto 2024.

² Si vedano F. LAUGRAND – O. SERVAIS (éds.), *Du missionnaire à l'anthropologue. Enquête sur une longue tradition en compagnie de M. Singleton*, Paris, Karthala, 2012; O. SERVAIS – G. VAN'T SPIJKER (dir.), *Anthropologie et missiologie XIX^e-XX^e siècles. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004; S. VAN DER GEEST, *Anthropologists and Missionaries: Brothers Under the Skin*, «Man», XXV, 4, 1990, pp. 588-601; T. LARSEN, *British Social Anthropologists and Missionaries in the Twentieth Century*, «OKH Journal Anthropological Ethnography and Analysis Through the Eyes of Christian Faith», VIII, 2, 2024, pp. 1-11.

³ Si pensi in particolare allo sviluppo di differenti 'colori' religiosi in quella che ai suoi inizi era stata semplicemente la Croce Rossa.

una società missionaria fondata nel 1889 a Steyl, nei Paesi Bassi, da Arnold Jensen (1837-1909). In seguito è stata attribuita a Christian Giordano, un etnosociologo ed europeista che, come laico interessato al Mediterraneo e all'Europa sudorientale, non aveva alcun interesse o progetto per queste collezioni.

Questo articolo si concentrerà quindi principalmente sui missionari cattolici che hanno contribuito a costituire queste collezioni, anche se siamo ben consapevoli dell'importanza dei contributi apportati da altri missionari cristiani e dalle numerose altre società missionarie protestanti e anglicane.

Per illustrare la dimensione di lunga durata del fenomeno, ricorderemo alcuni dei più noti contributi dei pionieri dell'etnologia missionaria dal Medioevo al XIX secolo, senza ovviamente nessuna pretesa di completezza. Ci soffermeremo anche sulla letteratura in lingua francese oggi meno conosciuta e su missionari meno noti come il cappuccino svizzero della metà del XIX secolo Antoine-Marie Gachet (1822-1890), che ha lasciato non solo un diario del suo soggiorno quinquennale in America e una serie di studi etnostorici, ma anche numerosi disegni e una modesta collezione di oggetti etnografici che fanno parte di ciò che abbiamo ereditato.

La figura di padre Wilhelm Schmidt (1868-1954), membro della congregazione SVD che visse a Friburgo dal 1939 fino alla sua morte, domina la scena per le sue numerose iniziative scientifiche e per il suo ruolo predominante nello sviluppo di un'etnologia missionaria cattolica, in collaborazione con il Vaticano, senza dimenticare i suoi rapporti con le più eminenti figure politiche del suo tempo, dal Papa ai cancellieri austriaci, e la sua vicinanza al deposedo imperatore Carlo II.

Inizialmente legato all'Università di Vienna, dove insegnò dal 1921, egli fu il fondatore della cosiddetta Scuola di Vienna con i suoi colleghi della stessa congregazione missionaria, Wilhelm Koppers (1886-1961) e Paul J. Schebesta (1887-1967). La Scuola si ispirava ai precedenti lavori dell'etnologia tedesca, come quelli di Leo Frobenius (1873-1938) e Fritz Graebner (1877-1934), che avevano già introdotto la nozione di «circoli culturali» su cui si basava il *diffusionismo* – altra etichetta con cui si può designare la Scuola di Vienna.

Perché Friburgo? Il suo incarico di professore all'Università di Vienna terminò nel 1938.⁴ In parte a causa del suo status clericale, delle sue affi-

⁴ L'insegnamento di Schmidt avrebbe dovuto cessare nel febbraio del 1938, al compimento dei suoi 70 anni, ma fu esteso «fino ad ulteriore avviso» su richiesta della Facoltà all'inizio di quell'anno. Tuttavia, a causa dell'Anschluss dell'Austria al Reich tedesco, egli dovette lasciare in ogni caso la sua posizione di insegnamento: la sua autorizzazione fu «sospesa fino a ulteriore avviso» il 22 aprile 1938. A causa dei suoi legami con l'austrofascismo (contrario all'Anschluss) e del suo supporto al legittimismo, Schmidt subì anche altre misure restrittive. Fu persino arrestato temporaneamente, e secondo il già citato rapporto fu sospettato di agire «come tramite» fra il Vaticano e Ballhausplatz (cioè il Ministero degli Esteri austriaco, sostenitore del mantenimento della sovranità austriaca). <<https://geschichte.univie.ac.at/en/persons/wilhelm-schmidt>>, consultato il 2 agosto 2024.

liazioni monarchiche – era stato confessore di Carlo II d’Asburgo – e delle sue relazioni con ex cancellieri, Padre Schmidt divenne sospetto agli occhi delle nuove autorità naziste dopo l’Anschluss. I suoi uffici furono perquisiti e fu messo agli arresti domiciliari a Mödling, vicino Vienna, dove aveva sede l’Istituto Anthropos. Schmidt non era certo un rivoluzionario. Era un cattolico conservatore e, come altre figure di spicco viennesi (Karl Lueger e il Christlichsozial Partei) provenienti da un certo ambiente cattolico, aveva poca simpatia per gli ebrei – si diceva che fosse antisemita, anche se si oppose sempre alle teorie razziste.⁵

Ciò che accadde in seguito è ben noto. Grazie ai suoi contatti privilegiati con Papa Pio XI, Schmidt si recò a Roma con l’automobile del Nunzio Apostolico. Alla ricerca di un paese lontano dal conflitto per continuare il suo lavoro, la sua scelta, sostenuta dal Santo Padre, cadde quasi naturalmente su Friburgo, in Svizzera, un paese lontano dal conflitto la cui università cattolica, attraverso l’intermediazione del vescovo, Mons. Besson, e del direttore dell’istruzione pubblica, Joseph Piller, permise ai missionari etnologi di stabilirsi con i loro bagagli, cioè l’Istituto e la rivista «Anthropos». Questo insediamento a Froideville, vicino a Friburgo, costituì la base di quella che sembrava una vera e propria impresa di ricerca con ramificazioni in tutto il mondo, che poteva fra l’altro fruire di parte della biblioteca dell’Istituto SVD di San Gabriele a Mödling, vicino a Vienna, sfuggita ai nazisti e transitata attraverso l’Italia.⁶

Dal 1939 Padre Schmidt insegnò all’Università prima di diventare titolare di una cattedra creata per lui nel 1942 – all’età di 74 anni – che tenne fino al 1948. Insegnava le materie che lo avevano sempre interessato: storia comparata delle religioni, introduzione al metodo dell’etnologia, fondamenti della società, della famiglia e dello Stato. Wilhelm Schmidt continuò a insegnare fino al 1952, due anni prima della sua morte, avvenuta nel 1954 all’età di 86 anni.

Insieme a Schmidt, si stabiliranno a Froideville anche Padre Höltker e Padre Koppers, che appartenevano alla stessa congregazione ma che erano in missione in Nuova Guinea il primo e in India il secondo, rispettivamente all’inizio e alla fine degli anni Trenta. La guerra impedì loro di tornare in

⁵ Per una analisi del suo presunto antisemitismo si veda R. BLUMAUER, *Wilhelm Schmidt und die Wiener Schule der Ethnologie, 1910-1938: Einblick in ethnologische Theorien und Methoden in Österreich*, in A. GINGRICH – P. ROHRBACHER (hrsg.), *Völkerkunde zur NS-Zeit aus Wien (1938-1945). Institutionen, Biographien und Praktiken in Netzwerken Wien*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2021, pp. 37-62.

⁶ R. BLUMAUER, *Wilhelm Schmidt und die Wiener Schule der Ethnologie*, cit., p. 52, così conclude: «Riuscì anche a salvare l’Istituto Anthropos, da lui fondato, e parte della biblioteca in Svizzera. Schmidt morì a Friburgo nel 1954 e con lui la “teoria dei circoli culturali” che aveva fondato. Anche i suoi più stretti colleghi e studenti presero rapidamente le distanze da questo approccio in parte teologico. Le contraddizioni interne del concetto e le confutazioni empiriche non potevano più essere ignorate e rendevano impossibile un suo mantenimento».

Austria, poiché i membri della SVD erano *personae non gratae* in quel Paese. Gli altri etnologi missionari austriaci di cui parleremo, Martin Gusinde (1866-1969) e Paul Schebesta, noti per le loro pubblicazioni sulla rivista «Anthropos», non vennero invece a vivere a Froideville.

Nel 1942 il Cantone di Friburgo e i vari musei cantonali, che avevano ereditato o raccolto una serie di collezioni etnografiche di cui non sapevano bene cosa fare, donarono questi oggetti a padre Schmidt, che da quel momento in poi ne ebbe la responsabilità.⁷ La collezione più notevole, sebbene comprenda solo una trentina di oggetti, è quella di padre Gachet, sulla quale torneremo più avanti.⁸ A queste si aggiunsero le più grandi e significative collezioni etnografiche portate dai suoi colleghi, Höltker per l'Oceania e Koppers per l'India. Alcuni oggetti furono esposti in modo permanente nelle teche di vetro nel corridoio di un'ala dell'università, altri furono rubati nel 1971, il che relegò le collezioni nelle cantine.

Nel 1948, Georg Höltker⁹ successe a Schmidt come professore di Etnologia. Aveva costruito una vasta rete di contatti accademici in Europa e in Svizzera, in particolare presso l'Istituto tropicale di Basilea, al quale aveva anche lasciato in eredità importanti oggetti etnografici.¹⁰ Per due anni fu segretario della Società Etnologica Svizzera.

Tuttavia, a seguito di tensioni con i colleghi che si contendevano la successione di Schmidt, dovette rinunciare all'incarico nel 1953, quando era appena stato nominato decano della Facoltà; fu così trasferito in un collegio dove languì per una decina d'anni, prima di tornare a insegnare a St Augustin vicino a Bonn, l'altra sede della SVD, presso il seminario missionario dal 1960 al 1967. Morì nel 1976.

La supplenza negli anni 1953-1960 fu ricoperta da un altro membro della SVD, Josef Henninger (1906-1991), che aveva conseguito il dottorato in Etnologia a Friburgo nel 1944 e si era occupato soprattutto di Nord Africa e di popoli semitici.¹¹ Era stato allievo di Koppers a Vienna e vicedirettore della rivista «Anthropos». Nel 1962, tuttavia, la SVD lasciò Friburgo per

⁷ F. PYTHON, *L'histoire fribourgeoise en arrière-fond*, «Pro Fribourg», IV, 209, 2020, pp. 58-69.

⁸ Si veda A. HOLDEREGGER – F. RUEGG (eds.), *Antoine-Marie Gachet. Missionnaire, ethnographe, collectionneur*, «Pro Fribourg», IV, 209, 2020.

⁹ Sulla vita e l'opera di G. Höltker si veda H. GRAUER, *Georg Höltker SVD (1895-1976)*, Studia Instituti Anthropos, 61, St. Augustin, Academia, 2022. La successione alla cattedra di W. Schmidt non ebbe luogo formalmente che nel 1952, a causa di discussioni riguardanti la mancanza della sua tesi di abilitazione (ivi, p. 204).

¹⁰ Sul suo soggiorno in Svizzera e sulle sue relazioni e i suoi insegnamenti a Bâle, si veda H. GRAUER, *Georg Höltker SVD (1895-1976). Neuguinea und die Schweiz*, in F. RUEGG (éd.) *Ethnographie und Mission. Georg Höltker und Neuguinea*, Studia Instituti Missiologici SVD, Franz Schmitt Verlag, 2018, pp. 29-33.

¹¹ Si trovano ad esempio recensioni delle sue pubblicazioni in J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque Israélite*, Paris, Gabalda, 1975, poi in «Bulletin critique des Annales islamologiques», 2, 1985, pp. 305-306.

la sua comunità e la sua vasta tenuta a St. Augustin, vicino a Bonn, dove portò l'Istituto Anthropos e l'omonima rivista. Questo permise loro di usufruire di una vasta biblioteca e, nel 1973, di creare il Museo Haus Völker und Kulturen, in cui le collezioni missionarie della SVD, alcune delle quali provenienti da Friburgo, sarebbero state conservate ed esposte. Il museo ha dovuto chiudere i battenti nel 2021, sembra per mancanza di fondi.

Purtroppo non ho mai incontrato Hugo Huber (1919-2014), l'ultimo etnologo e missionario (anch'egli della SVD), professore all'Università di Friburgo dal 1960 al 1989. Quando sono arrivato a Friburgo era già in pensione da più di dieci anni e non godeva di buona salute. Famoso africanista svizzero, dal 1951 al 1957 aveva intrapreso un lavoro sul campo nella parte settentrionale dell'attuale Ghana. Pur essendo legato alle idee diffusioniste della Kulturhistorische Schule, conosceva bene le altre correnti di pensiero del suo tempo, sia l'antropologia culturale americana che quella sociale britannica. Inoltre, era aperto a quella «anthropology at home» che si era sviluppata parallelamente alla decolonizzazione, tanto che molti dei suoi collaboratori scientifici lavoravano in ambiti europei.

Perciò la transizione nel 1989 verso l'uropeismo e la 'fine dell'esotismo' erano facilmente comprensibili, sebbene la cattedra rimanesse di lingua tedesca e legata più alla tradizione dell'antropologia britannica che a quella tedesca. Da quel momento in poi, a Friburgo l'etnologia missionaria si affievolisce a favore della teologia della liberazione, che per un certo periodo fa notizia.

Il contesto scientifico: l'antropologia tedesca, la Scuola di Vienna e le aree culturali del diffusionismo

Non si tratta qui di ripercorrere la storia e lo sfortunato destino della *Völkerkunde* germanica durante il periodo del nazionalsocialismo, da cui non si è mai ripresa. Per capire il posto occupato dalla Scuola di Vienna, dobbiamo risalire almeno alle fonti di quello che viene comunemente chiamato diffusionismo, e che, come il culturalismo (Boas, Kroeber e Lowie), ha avuto origine dagli etnologi tedeschi. Basti pensare che i semi del diffusionismo si trovano in autori come Friederich Ratzel (1844-1904) e Leo Frobenius (1873-1938), ma ancor più in Fritz Graebner (1877-1934), Bernhard Ankermann (1859-1943) e Wilhelm Foy (1873-1929), tutti e tre museologi.¹²

Di cosa si tratta? In linea di massima, l'idea è che le somiglianze nei tratti culturali riscontrati in culture o aree culturali diverse debbano avere un'origine comune. Per la «kulturmorphologische Schule» (scuola di mor-

¹² Per maggiori dettagli, si veda R. BLUMAUER, *Wilhelm Schmidt und die Wiener Schule der Ethnologie*, cit., pp. 38-39.

fologia culturale) di Leo Frobenius, si trattava della diffusione di forme empiricamente identificabili o visibili, e quindi della trasmissione di oggettivazioni culturali relative alla cultura materiale, che permettevano di definire o ricostruire le famose «aree culturali» e la storia dei loro contatti, cercando al contempo l'origine dei tratti culturali.

Per Schmidt e la Scuola di Vienna o Kulturhistorische Schule, invece, si tratta soprattutto della diffusione delle idee e della loro oggettivazione culturale. Si tratta di ciò che oggi è noto come patrimonio immateriale. Non sorprende che queste due scuole siano molto distanti, essendo Schmidt più interessato alla parentela, alla religione, alla lingua e così via. I circoli culturali sono anche il prodotto della storia, da cui l'introduzione di questo termine nel titolo, che tradisce un approccio diacronico o dinamico che permette di individuare nuovi circoli culturali risultanti da mescolanze, ma dovuti non al caso o alla necessità, bensì all'iniziativa individuale. Tuttavia, la ricerca di Schmidt mira in ultima analisi a individuare le società più primitive e le credenze più antiche, come dimostra la sua opera principale dedicata all'idea primitiva di un Dio unico e superiore e alle società primitive monogamiche.

Sebbene oggi sia considerato del tutto superato, l'approccio storico-culturale costituì una vigorosa critica all'evoluzionismo meccanico e persino al determinismo ambientale e, come detto, aprì la strada al culturalismo. Per noi è poco importante entrare nei dettagli della storia del diffusionismo britannico, che è ben consolidata, e distinguere tra quello che considera la diffusione di singoli tratti e, al contrario, quella di un insieme di tratti culturali. Allo stesso modo, non approfondiremo il rapporto tra il diffusionismo germanico e quello nordamericano.

Nonostante la forte influenza che W. Schmidt esercitò sui suoi immediati collaboratori e su tutti gli etnologi missionari della SVD, vedremo che essi se ne distanziarono, tanto più facilmente in quanto lontani da lui.¹³

Le ambizioni etnografiche ed etnologiche della SVD e i loro limiti

Tra i contributi dell'SVD, va ricordata innanzitutto la pubblicazione della rivista etnologica «Anthropos», uscita per la prima volta nel 1906 e edita fino a oggi in quattro lingue. A questa è seguita la creazione dell'omonimo istituto nel 1931, che ha consolidato il progetto. Lo stesso vale per la straordinaria creazione da parte di Pio XI di un Museo Missionario etnologico a Roma, progettato e diretto da Wilhelm Schmidt, a seguito della prima Esposizione Missionaria Universale del 1926, sul modello di grandi eventi analoghi organizzati da Stati e imperi coloniali, una sfida per un Vaticano

¹³ Si veda la nota 1; mi riferisco in particolare a Padre Gusinde, che si trovava nella Terra del Fuoco, e a Padre Schebesta, in missione in Cile.

che voleva affermare la sua missione universale. Il museo fu ospitato prima nel Palazzo Lateranense dal 1927 al 1963, poi in Vaticano. Schmidt ne fu il direttore dal 1925 al 1939. Riaperto nel 2023, era stato praticamente abbandonato per molti anni. Il museo aveva lo scopo di illustrare la teoria dei circoli culturali e la missione evangelizzatrice cattolica.

La tensione tra missione ed etnologia è costante, come vedremo, sia nelle istituzioni missionarie sia nelle persone stesse di alcuni missionari – un aspetto che si può ben cogliere negli allestimenti dei loro musei. Per le istituzioni missionarie, l'etnologia era innanzitutto uno strumento al servizio dell'evangelizzazione. È quanto emerge dal confronto proposto da Laurick Zerbini tra due missionari, Schmidt e Francis Aupiais (1877-1945), della Société des missions africaines de Lyon, considerando le loro missioni e i rispettivi musei.¹⁴ Senza il sostegno scientifico dei suoi colleghi, a differenza del gruppo «Anthropos», Aupiais fu rimosso dal suo incarico di Provinciale dalla direzione generale della Società delle Missioni Africane, «con la motivazione che le sue posizioni e i suoi studi gli impedivano di svolgere i suoi compiti missionari».¹⁵ Ecco una buona descrizione della tensione o, per alcuni, dell'incompatibilità delle due professioni, o addirittura delle due carriere.

«L'ambiguità dell'approccio», continua Zerbini, «sta anche nella funzione dell'etnologo missionario o del missionario-collezionista. Sul campo, egli ha dovuto mettere da parte l'oggetto stesso della sua attività, cioè la conversione, per diventare antropologo».¹⁶

L'autore rimprovera all'antropologia missionaria di aver selezionato i temi religiosi trascurandone altri, e al tempo stesso per aver partecipato alla missione della civiltà cristiana. Se c'è un'ambiguità, è almeno consapevole da parte dei missionari!

Le produzioni etnologiche della SVD testimoniano una coerenza, unica a mia conoscenza, in quella che può essere giustamente considerata un'impresa etnologico-missionaria. In altre parole, non si trattava di missionari

¹⁴ L. ZERBINI, *Le musée entre fait missionnaire et anthropologie*, «Histoire de l'art», 60, 2007, pp. 81-89. «Il rapporto instabile tra attività missionaria e antropologia può essere colto nell'introduzione agli atti della Settimana di Etnologia Religiosa organizzata da Schmidt nel 1925, che poneva la seguente domanda: "Che cos'è dunque l'etnologia?". Una delle risposte fornite è in questi termini: «Oggi questa scienza è diventata sempre più prerogativa e riconosciuto caposaldo degli scienziati cattolici. Hanno scoperto il suo metodo di lavoro, e soprattutto lo hanno liberato dai sistemi filosofici che lo ostacolavano e ne limitavano il valore oggettivo [...]. Questa scienza finì per diventare una sorta di apologetica inversa a quella costruita da Durkheim e che si riassumeva in questi due assiomi: la religione è un fatto sociale, quindi un fatto derivato; il primo stato religioso è il totemismo, con tutto ciò che comporta di degrado e di intelligenza» (ivi, p. 83; Zerbini cita qui R. DEFFONTAINES, *Les sciences de l'observation et les missions*, «La vie scientifique», Sept. 1925, pp. 531-542).

¹⁵ Ivi, p. 83.

¹⁶ Ivi, p. 88.

che si interessavano individualmente alla popolazione che stavano evangelizzando e di cui stavano imparando la lingua e i costumi, come spesso accadeva e accade tuttora, ma di un progetto più ampio e ambizioso, sistematicamente organizzato e diretto dal suo leader. Il suo scopo fondamentale era certamente quello di convertire le popolazioni indigene attraverso i missionari che rimanevano sul campo e fondavano missioni, ma era molto di più quello di dimostrare il primato e il carattere originario del monoteismo presso i popoli del mondo, in particolare quelli più primitivi. Per fare questo, Schmidt e i suoi colleghi aderiscono o si piegano a una concezione mitica della cosmogonia e dell'evoluzione dell'umanità, cioè la progressiva decadenza di quest'ultima, concezione condivisa sia nei cicli successivi discendenti dalle religioni antiche, sia ripresa nel XIX secolo da un eminente e disgraziato scrittore francese, il Conte de Gobineau, grande viaggiatore e insigne orientalista che aveva studiato da vicino il sincretismo in Persia. All'inizio c'era il Paradiso, la purezza della religione, il monoteismo; poi vennero i secoli bui, quando le persone dimenticarono la rivelazione, il monoteismo e la monogamia. Ciò non potrebbe essere più lontano dalla prospettiva evoluzionistica, e apre nuove porte alla ricerca etnologica – all'epoca troppo legata all'evoluzionismo meccanicistico di Auguste Comte, senza dubbio per il desiderio di rivendicare lo status di scienza esatta. Questa ossessione di diventare una scienza a sé stante sembra essere stata condivisa dagli etnologi missionari, che volevano anch'essi fondare una scienza etnologica, sia pure cattolica.

Mons. Leroy (1854-1938), vescovo di Alinda e superiore generale della *Congrégation du Saint Esprit* di Parigi, fu invitato a intervenire nel primo numero di «*Anthropos*» del 1906. Riportiamo ampi stralci del suo discorso, perché illustra bene le ambiguità del rapporto tra scienza e missione, pur essendo perfettamente chiaro il fine ultimo della missione:

Missionario della patria, missionario della civiltà, il missionario cattolico può essere anche missionario della scienza. Può, e in una certa misura deve. Questa affermazione dovrebbe sorprendere solo chi non ha un'idea precisa del ruolo del missionario in missione. Qual è il ruolo del missionario? È, come abbiamo detto, quello di stabilire il cristianesimo in un Paese non cristiano, di far sorgere in mezzo a un popolo non credente quel fulcro di luce, calore e salubrità morale che è la Chiesa cattolica. Per ottenere questo risultato, il missionario – soprattutto il capo missione – deve elaborare un piano di lavoro, che preveda innanzitutto lo studio e la conoscenza del Paese e dei suoi abitanti, dei costumi, delle leggi, delle religioni, delle lingue, ecc. Quanto meglio conosce l'ambiente in cui opera, tanto meno avrà la possibilità di commettere errori e tanto più avrà la possibilità di avere successo. Per quanto riguarda la conoscenza del Paese, una prima riflessione è d'obbligo. Il capo missione dispone di risorse limitate e generalmente di un piccolo staff. Non può occupare un'intera regione: deve scegliere, e per scegliere deve fare ricognizioni, viaggi, studi e confronti, per stabilire centri di missione, poi stazioni, poi semplici posti, nei luoghi che sembrano più immediatamente

adatti ad accoglierli. Questa è la strategia elementare. Il missionario è quindi obbligato, per sua stessa vocazione, a conoscere la geografia fisica del Paese che sta evangelizzando, a conoscere i suoi corsi d'acqua, le sue strade, i suoi sentieri, i suoi mezzi di comunicazione, i suoi ostacoli, le sue foreste, i suoi deserti, le sue montagne; studierà la natura generale del terreno; sarà consapevole della densità della popolazione in un determinato punto; esaminerà le relazioni che legano un popolo all'altro, una tribù all'altra, una famiglia all'altra. Tutti questi concetti sono necessari. Se non ce ne rendiamo conto, più di una volta ci siamo stabiliti in un punto senza futuro, vi abbiamo speso tempo, denaro e forze, senza alcun risultato apprezzabile, e abbiamo lasciato, poco lontano, che l'Islam ci invadesse o che ci perdessimo nell'abbandono di regioni e popolazioni che avrebbero offerto un magnifico campo di evangelizzazione [...]. Ma per penetrare in profondità e nei vari dettagli dell'organismo sociale dei popoli esotici, è necessario prima essere conosciuti da loro, essere accettati da loro, ispirare loro fiducia, essere amati da loro. Infatti, non più di noi stessi, essi non si abbandonano allo straniero di passaggio che li interroga attraverso un interprete, che vuole sapere tutto della loro vita, che si stupisce delle cose più semplici, che si prende gioco dei loro costumi. Indubbiamente, non tutti i viaggiatori conducono le loro indagini in modo così maldestro; ma quanti di quelli che sarebbero abili, informati e competenti sono troppo occupati per poter fare un buon lavoro [...]. Le credenze e le pratiche religiose sono legate a queste usanze indigene. A volte si è detto – e questo è uno dei pregiudizi nei nostri confronti – che il missionario cristiano non conoscerebbe né apprezzerrebbe le religioni pagane: infatti, essendo partito per combatterle e convinto in anticipo della loro falsità, come potrebbe la sua testimonianza essere imparziale? Dicono che noi siamo fanatici. Ma i fanatici, se ci sono, non sono dalla nostra parte. Noi pretendiamo addirittura, prima di tutto, di essere più qualificati di chiunque altro per studiare le questioni religiose, proprio come un medico europeo è più qualificato di qualsiasi viaggiatore per capire le terapie degli indigeni: siamo più istruiti su queste questioni e le capiamo meglio. Questa è la nostra parte. [...] E questa è una cosa profondamente notevole, che merita di essere oggetto di un ampio studio. Le religioni, tutte le religioni, sono come le rovine di un immenso edificio che si dice abbia protetto l'umanità primitiva e le cui fondamenta si trovano ovunque, nascoste sotto le fitte boscaglie del feticismo africano come sotto le eleganti costruzioni delle religioni dell'India e della Cina. Il missionario non deve quindi condannare tutto all'ingrosso, ma, come l'archeologo nei suoi pazienti e sapienti scavi, districare ciò che è primitivo e orai (originale) da ciò che è stato riportato, aggiunto e sfigurato dalle generazioni successive senza luce né guida [...]. Un Essere superiore che domina il mondo, spiriti amici dell'uomo, altri spiriti che cercano la sua rovina, la sopravvivenza dell'anima umana, la necessità, il bisogno e comunque l'aiuto della preghiera, il sacrificio quasi ovunque conosciuto e praticato, la nozione di peccato, l'obbligo morale della giustizia, tutto questo, e molte altre credenze e pratiche, non sono forse tanti punti di riferimento con cui il missionario può e deve identificarsi? Non è quindi con ostilità, cattiveria o disprezzo che ci avviciniamo a questi interessanti problemi, ma al contrario con sentimenti di indulgente gentilezza, talvolta mescolati – e a ragione! – a momenti di profonda pietà... [...]. Inoltre, c'è un'altra ragione ancora più grave per cui è nostro dovere imparare perfettamente le lingue native, così come è nostro dovere studiare perfettamente le leggi, i costumi e le religioni: è l'obbligo di non com-

promettere il mandato che ci è stato affidato, sia introducendo nella religione che predichiamo espressioni o pratiche riprovevoli, sia imponendo a un intero popolo la disapprovazione di costumi secolari e perfettamente legittimi.¹⁷

Con «Anthropos», i missionari avranno accesso a una varietà di studi etnografici e potranno essi stessi contribuire alla conoscenza comune:

Se il missionario, per essere un missionario migliore, deve dedicarsi ai vari studi che sono stati appena accennati, perché non dovrebbe condividere le sue conoscenze, forse le sue scoperte, con il mondo europeo? Quest'ultimo lo seguirebbe con maggiore attenzione, stima e interesse, la sua missione ne guadagnerebbe; la stessa religione cristiana ne trarrebbe beneficio.... Sì, ma troppo spesso ai missionari manca la formazione scientifica, lo spirito critico, l'abitudine alla ricerca e al lavoro intellettuale, il tempo, il denaro, l'organizzazione, l'incoraggiamento necessario... e l'indispensabile Organo! Eccolo, l'Organo: buona fortuna e lunga vita ad «Anthropos». A poco a poco, il resto seguirà. E, nel frattempo, ringraziamo il coraggioso iniziatore che mette questo elemento di informazione, istruzione e progresso alla portata dei missionari.¹⁸

Abbiamo quindi una tabella di marcia sufficientemente chiara per gli orientamenti etnografici della missione cattolica all'inizio del XX secolo. La missione civilizzatrice ed evangelizzatrice era ben definita dalle autorità competenti ma, come sempre, c'era chi resisteva, chi veniva emarginato più o meno esplicitamente e chi cercava di conciliare le due vocazioni. C'è bisogno di ricordare che la maggior parte dei missionari inizia la propria missione in età molto giovane e scopre tardi nella vita, come certi etnologi, il fascino della ricerca sul campo e della vita selvaggia?

Sono queste 'pecore smarrite' che generalmente gli storici dell'etnologia riabilitano. Tra questi, un altro membro della Congregazione SVD, padre Martin Gusinde in missione nella Terra del Fuoco (Fig. 1), sembra ottenere un consenso unanime, vale a dire ottenere il riconoscimento scientifico di etnologi esterni all'ambito missionario, in questo caso già quello di Paul Rivet, l'eminente americanista francese.¹⁹ Una spedizione, tra gli altri soggiorni di Gusinde nella Terra del Fuoco, ci interessa in modo particolare in quanto Gusinde era accompagnato dal suo collega Wilhelm Koppers, stretto collaboratore di W. Schmidt e altro donatore di un'importante collezione dell'Università di Friburgo, oltre che redattore della rivista «Anthropos».

Se dobbiamo credere a Giordana Charuty, autrice dell'articolo da cui abbiamo preso in prestito queste informazioni, le conclusioni teoriche della

¹⁷ A. LE ROY, *Le rôle scientifique des Missionnaires*, «Anthropos», I, 1, 1906, pp. 3-10.

¹⁸ Ivi, p. 10.

¹⁹ Si veda G. CHARUTY, "Sentir avec eux et comme eux". *Le primitivisme de Martin Gusinde (Selk'nam et Yamana de Patagonie 1918-1924)*, in G. CIARCIA – A. MARY (dir.), *Ethnologie en situation missionnaire*, cit., pp. 32-81.

missione dei due uomini nella Terra del Fuoco, ossia l'esistenza di un essere supremo o di una rivelazione primitiva tra gli Yahgan e l'assenza di totemismo, pubblicate da Koppers nel 1924, erano già state giudicate severamente da un etnologo al di sopra di ogni sospetto, Marcel Mauss, nel 1925. Anche se sembra che Koppers si sia limitato ad appropriarsi e a semplificare le conclusioni della dettagliata etnografia del suo collega Gusinde, quest'ultimo rimane ancora oggi prezioso per i suoi successori americanisti,²⁰ soprattutto grazie alle sue preziose immagini fotografiche.²¹ Gusinde è un ottimo esempio di etnologo che diventa nativo, sia per la durata dei suoi soggiorni sia, soprattutto, per le iniziazioni che subisce e documenta e che lo portano ad essere accettato dalla società studiata/evangelizzata. Le sue ricerche costituiscono dunque un aspetto importante del patrimonio etnografico del Cile, come testimonia il museo a lui dedicato a Porto Williams, nell'Antartico cileno. Per illustrare ulteriormente il conflitto tra missione ed etnologia, o forse tra la teoria di Schmidt e le conclusioni dell'etnografo sul campo, va ricordato che Gusinde fu espulso dall'Istituto Anthropos e ottenne un incarico universitario solo nel 1949 a Washington.²²



Fig. 1. Martin Gusinde partecipa alla cerimonia di iniziazione yamana, le Ciéxaus, 1920. Yamana, 1919-1924. © Martin Gusinde / Anthropos Institut / Atelier EXB. Tratto da M. GUSINDE, *L'esprit des hommes de la Terre de Feu, Selk'nam, Yamana, Kawésqar* (Atelier EXB, exb.fr).

²⁰ Per i dettagli *ivi*, pp. 35-38.

²¹ Si veda la mostra dedicata a tali immagini tenuta ad Arles nel 2015. <<https://www.rencontres-arles.com/fr/mediatheque/view/914/martin-gusinde>>, consultato il 2 agosto 2024.

²² G. CHARUTY, "Sentir avec eux et comme eux", cit., p. 39.

Gusinde non è stato l'unico missionario a superare la barriera dell'etnografia descrittiva e della missione per tentare quello che più tardi verrà chiamato approccio emico, decentrato, e per esercitare così l'empatia, un'altra nuova virtù etnologica richiesta molto più tardi, che significa tenere conto delle persone con cui si vive durante l'indagine. I numerosi autori che hanno scoperto o riscoperto il missionario protestante francese Leenhardt sono concordi nell'attribuirgli questa stessa qualità.²³ La sua carriera accademica testimonia questo riconoscimento, poiché è a lui che è passata la cattedra di Marcel Mauss nel 1942.

Se esiste un conflitto tra missione ed etnologia, tale conflitto esiste anche all'interno di ciascuna di esse e sarà oggetto di discussione. Le tracce di questi dibattiti si trovano sia nella letteratura missionaria che in quella etnologica. Infine, si è tentati di paragonare l'ormai classica opposizione tra etnologi 'da tavolino' ed etnologi sul campo con quella tra missionari interpreti-teorici come Schmidt e osservatori-partecipanti come il suo collega Gusinde. Tuttavia, questi conflitti di interesse non sono iniziati nel XX secolo. I conflitti che affliggevano gli etnologi inviati nelle colonie e i missionari in relazione alle loro congregazioni sono ben noti. E che dire dei missionari più anziani, metà diplomatici e metà missionari, inviati dal Papa?

Viaggiatori, missionari-diplomatici e talvolta difensori del popolo, spesso studiosi: francescani, domenicani e gesuiti, etnologi loro malgrado?

Anche se da una prospettiva molto diversa da quella delle congregazioni missionarie del XIX secolo, gli studi etnografici condotti dai missionari appartenenti agli ordini religiosi cattolici tradizionali, spesso riscoperti tardivamente, restano fonti di informazione ineguagliabili (se non da quelle prodotte da altri viaggiatori). Non ci è possibile entrare nel dettaglio di ciascuna di queste missioni, per altro ben note, ma ci sembra opportuno mostrare che l'idea e la pratica del lavoro missionario, accompagnate da descrizioni etnografiche, hanno una lunga storia.

L'idea di missione, cioè quella di portare il cristianesimo in tutto il pianeta (interpretazione che varrebbe la pena di verificare scrupolosamente), sembra essere direttamente collegata a una frase sintetica del *Vangelo* di San Matteo 28, 19-20: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni». Senza

²³ James Clifford è stato fra i primi a riscoprire la figura di Leenhardt negli anni Ottanta (J. CLIFFORD, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1982). Più di recente, si veda M. NAEPPELS – C. SALOMON (éds.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2007 e A. MARY, *La tournée africaine de Maurice Leenhardt (1922-1923): le dilemme de la condition missionnaire*, in G. CIARCIA – A. MARY (dir.), *Ethnologie en situation missionnaire*, cit., pp. 279-325.

discutere se questa interpretazione sia quella giusta, né approfondire i diversi significati sia teologici che politici del termine «missione», va notato che è tale visione ad aver ispirato i missionari, che l'hanno declinata in modi diversi nel corso dei secoli. Come ci ricorda Claude Prudhomme nel suo eccellente volumetto *Missions chrétiennes et colonisation*, è solo nel XVI secolo che il termine viene introdotto «in relazione all'evangelizzazione di popolazioni non cristiane»²⁴ dalla Compagnia di Gesù. All'inizio del secolo successivo, nacque la prima autorità centrale romana che sovrintendeva alle iniziative missionarie, la Propaganda Fide. Le autorità religiose e temporali delle nazioni cristiane fecero ogni sforzo per cristianizzare i pagani nei loro possedimenti e in quelli di altre nazioni, sia attraverso la conquista che con manovre diplomatiche, per non parlare dei più antichi tentativi di convertire gli infedeli durante le spedizioni armate, le Crociate. Le missioni condotte presso i capi temporali e religiosi di altre nazioni sovrane hanno un immenso vantaggio, se hanno successo, ed è quello di convertire contemporaneamente l'intera popolazione sotto la loro autorità. Questo era infatti l'obiettivo delle missioni papali che descriveremo brevemente di seguito.

Innanzitutto, era necessario conoscere queste nazioni e informarsi sulla loro fede, verificando le voci che circolavano al riguardo. Nel Medioevo l'attenzione era rivolta maggiormente all'Oriente e al bacino del Mediterraneo. Il viaggio più famoso dell'epoca fu senza dubbio quello di Marco Polo, il cui racconto è circolato in molte versioni, in particolare quella di *Il milione*, che fu una delle principali fonti di conoscenza dell'Oriente da parte dell'Occidente. Senza entrare nei dettagli del libro, va ricordato che questo racconto, scritto in francese tra il 1296 e il 1298 su dettatura di Marco Polo imprigionato a Genova, è il frutto non di un weekend esotico, ma di 25 anni di permanenza in Tartaria e in Cina! Il padre e lo zio di Marco Polo si recarono a Pechino nel 1265, tornando nel 1269 con una lettera del gran Khan Qubilai al Papa: decisero di ripartire nel 1271 con la risposta del Papa, questa volta portando con sé Marco Polo, che rimase al servizio dell'Imperatore per 17 anni, partecipando alla vita politica e venendo persino inviato in ambasciata a nome dell'Imperatore. Marco Polo parlava mongolo e persiano, ma non cinese. Le sue sono descrizioni dell'Oriente e dell'Estremo Oriente. Se viaggiare in Tartaria era in qualche modo di moda, è perché ci si poteva arrivare via terra – il motivo per cui non era stata ancora scoperta l'America. Il Medioevo aveva avuto contatti con l'Oriente attraverso tutti i mercanti e gli studiosi che viaggiavano via terra. Si conosceva l'area mediterranea e in particolare il Nord Africa e i suoi famosi berberi, studiati da Ibn Khaldun nel XIV secolo.

²⁴ C. PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Le Cerf, 2004. D'altra parte, era stato Raimondo Lullo nel XIII secolo a concepire la prima teologia missionaria (ivi, p. 12).

Questi resoconti di viaggio comprendono di solito la descrizione dell'itinerario e degli incidenti di percorso, la descrizione della geografia, ancora in parte sconosciuta o perlomeno nuova, e poi gli abitanti, il tipo di governo, le usanze – in particolare quelle relative al matrimonio, all'abitazione, eccetera – e così via. In alcuni casi si può parlare di vera e propria etnografia. Prendiamo, ad esempio, il racconto di Jean Du Plan Carpin, un francescano (nato intorno al 1220), inviato da Papa Innocenzo IV nel 1246 in missione presso il Gran Khan della Tartaria. Era un diplomatico, inviato in missione apostolica, ma questo non gli impedì di descrivere ciò che vedeva, anche se i suoi commenti andavano oltre quella che noi considereremmo una descrizione fattuale.

Un altro esempio è quello del missionario francescano Guillaume de Rubrouck o Rubruquis (1215-1295),²⁵ nato nel Brabante. Fu Luigi IX, re di Francia, a chiedergli di recarsi in ambasciata dal grande capo tartaro Sartach per verificare se fosse cristiano e, in caso affermativo, negoziare un'alleanza. Il manoscritto fu scritto in latino, poi tradotto in francese e pubblicato da Bergeron nel 1629. Il resoconto contiene preziose descrizioni etnografiche di tutti gli aspetti della vita quotidiana, delle relazioni tra le varie popolazioni e dei diversi tipi di appartenenza cristiana (in particolare i nestoriani), che non hanno nulla da invidiare a documenti successivi come il diario e le riflessioni di Marie-Antoine Gachet, *Cinq ans en Amérique* (1857-1862), missionario cappuccino di Gruyère di cui abbiamo anche la raccolta etnografica sugli indiani Menominee e su cui torneremo in seguito.

Nella misura in cui la Cina, la Tartaria e, ancor più, la Persia rappresentavano civiltà antiche, di cui si conoscevano già alcuni elementi, con istituzioni di governo molto sviluppate e religioni diffuse (in particolare l'Islam), l'incontro con l'alterità non comportava lo stesso shock dei missionari inviati presso i 'selvaggi', ma suscitava piuttosto interesse attraverso l'esotismo di usi e costumi strani o, al contrario, familiari. Tuttavia, i missionari non erano immuni dai pericoli insiti nelle loro missioni diplomatiche e religiose. Rubruquis e il suo compagno di missione dovettero affrontare molti pericoli fisici e culturali, tra cui incomprensioni e gaffe che avrebbero potuto costare loro care, soprattutto in caso di sacrilegio o di scarsa attenzione al protocollo. Essendo personalmente interessato al tema delle abitazioni, ho potuto imparare molto dai loro resoconti su come venivano costruite le yurte, come erano organizzati i loro interni, come venivano trasportate sui carri e così via.

²⁵ Ci riferiamo qui al suo *Voyage dans l'Empire mongol, 1253-1255*, tradotto dal latino e commentato da Claire e René Kappler (Payot, 2019), con la ricca prefazione alla prima edizione di Jean-Paul Roux (1985) e la postfazione dei traduttori (2019), che di passaggio discutono anche di Marco Polo e di Pian del Carpine.

Cappellani, accompagnatori dei conquistatori, difensori delle popolazioni indigene

Esisteva un altro tipo di missionario la cui funzione non era sempre chiaramente definita. Alcuni ecclesiastici furono inviati in missione come cappellani nelle spedizioni militari e commerciali di scoperta, principalmente per fornire servizio e supporto religioso. Fu questo il caso di tutti coloro che accompagnarono gli spagnoli e i portoghesi nei loro viaggi. La figura del domenicano Bartolomeo de Las Casas (1484-1566) è ben nota. Ricordiamo solo il suo inaspettato ruolo di pioniere e difensore degli «indigeni o primi popoli», se possiamo applicare a lui questi neologismi, una ‘missione’ ripresa molto più tardi da certi etnologi americanisti. La sua missione era sì quella di cappellano, ma divenne anche quella di «etnologo impegnato nella difesa degli indiani». Tuttavia, questa missione comprendeva anche il battesimo di questi esseri privati della luce, una volta che gli indios erano stati riconosciuti degni di battesimo, in quanto appartenenti alla razza umana, secondo l’esito della famosa controversia di Valladolid.

Bernardino de Sahagun (1500-1590), membro dell’Ordine Franciscano, trascorse sessant’anni in Messico studiando gli Aztechi e insegnando al Collegio Franciscano. Come molti missionari, studiò la lingua locale per poter meglio evangelizzare, tanto da scrivere la sua *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne* in nahuatl. L’opera suscitò l’opposizione della sua stessa congregazione e del re Filippo II. Anche in questo caso, la letteratura è abbondante e ci consente di non soffermarci oltre. Va notato, tuttavia, che fu durante la conquista dell’America che si definì il rapporto tra missione e colonizzazione, non solo da un punto di vista teologico, ma anche laico, giuridico ed economico.²⁶

Francesi di Ginevra in Brasile

Jean de Léry,²⁷ protestante calvinista, e il suo predecessore e nemico giurato André Thévet, francescano, possono essere considerati missionari? Il primo è di solito considerato un etnografo, il secondo un geografo. Cominciamo col notare che la Riforma ha dato origine a numerose iniziative

²⁶ C. PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisation XVI^e-XVIII^e siècles*, cit., pp. 46-47, si spinge ad affermare che il domenicano Francisco de Vitoria inventa un diritto di ingerenza.

²⁷ Seguiamo qui l’edizione J. DE LÉRY, *Histoire D’un Voyage Fait En La Terre Du Brésil*, a cura di F. Lestringant, con prefazione di C. Lévi-Strauss, Paris, Éditions de Poche, 1994. Esiste su Jean de Léry e l’avventura della Francia Antartica una abbondante letteratura: si veda il sito web «Philo-lettres» di Michèle Tillard (<<https://philo-lettres.fr/litterature-francaise/litterature-xvieme-siecle/lery/>>, consultato il 2 agosto 2024) e F. LESTRINGANT, *Jean De Léry ou L’invention Du Sauvage – Essai Sur L’Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris, H. Champion, 2005.

missionarie, il che non poteva che aumentare la confusione e creare rivalità tra le varie confessioni protestanti e anche, naturalmente, tra queste e i missionari cattolici. Per quanto riguarda le missioni ortodosse russe, esse furono rare e tardive,²⁸ in gran parte legate all'espansione dell'Impero russo verso l'est e l'Asia centrale, sulla scia della colonizzazione e, nel caso di quest'ultima, rivolte alle popolazioni musulmane. Nel caso delle missioni legate alla colonizzazione, è talvolta difficile fare una chiara distinzione tra la missione pastorale indirizzata ai coloni e quella di conversione dei 'paganini', o anche dei musulmani o dei cristiani di altre confessioni.²⁹ Ad eccezione di Léry e poi di Leenhardt, che sembrano aver attirato l'attenzione degli etnologi, ci limiteremo qui alle missioni cattoliche di cui abbiamo ereditato le collezioni.

Coligny, un ammiraglio francese convertitosi alla Riforma, protesse gli ugonotti che, fuggiti in Brasile per sottrarsi alle persecuzioni religiose, costruirono il Forte Coligny in suo nome. Villegaignon, un avventuriero francese cattolico, si stabilì a Guanabara, l'attuale Rio de Janeiro, nel 1555. Riuscì a reclutare 600 persone di entrambe le fedi, oltre a schiavi, fuggitivi, spiantati e altri. Faceva parte del viaggio di Villegaignon anche André Thévet, futuro cosmografo reale, in qualità di cappellano cattolico. Ammalatosi, dovette rientrare in Francia prima dell'arrivo di Jean de Léry. Nel 1557 pubblicherà *Les singularitez de la France antarctique*, che sarà oggetto della controversia fra i due 'missionari'; Léry pubblicherà a sua volta nel 1578 *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*.

Gli indiani furono requisiti per costruire il forte; alcuni fuggirono, altri furono decimati dalla diffusione delle malattie europee. In seguito al contatto con i coloni, Villegaignon si convertì al protestantesimo e chiese a Calvino di inviare missionari di rinforzo. Jean de Léry lasciò Ginevra il 10 settembre 1556. Dopo aver trascorso un periodo a Fort Coligny, Villegaignon tornò al cattolicesimo e la comunità protestante fu costretta a lasciare la città e a stabilirsi nell'entroterra. Tornarono in Francia come meglio poterono nel 1558, dopo i danni e le malattie descritte da Léry. Nel 1560 Fort Coligny divenne portoghese.

378 anni dopo, l'etnologo Lévi-Strauss sbarca a Guanabara... Affascinato per tutta la vita dal racconto di Jean de Léry, Lévi-Strauss vi riconobbe le qualità che fanno dell'osservazione partecipante la condizione *sine qua non* dell'etnologo. Ma possiamo parlare di Léry come di un missionario? No. Era piuttosto un emigrante per motivi religiosi che, come ogni persona

²⁸ Solo nel 1870 sarà creata una società missionaria ortodossa: si vedano S. PEYROUSE, *Les missions orthodoxes entre pouvoir tsariste et allogènes*, «Cahiers du monde russe», XLV, 1-2, 2004, pp. 109-136; C. BEARNE – R.A. PIERCE – F. GERMAN, *The Russian Orthodox Religious Mission in America 1794-1837*, Materials for the study of Alaska history, 11, Kingston, Ontario, Limestone Press, 1978.

²⁹ Si veda S. PEYROUSE, *Les missions orthodoxes entre pouvoir tsariste et allogènes*, cit.

curiosa, osservava la vita intorno a sé, ma è vero che registrava meticolosamente le sue osservazioni.

Il selvaggio è soprattutto sconcertante e inaspettato. Seguiamo i capitoli di Jean de Léry che lo descrivono:³⁰ della stessa complessione dell'europeo, è vigoroso e vive a lungo; vive nudo (e resiste ai tentativi dei bianchi di vestirlo), si depila; per farsene un'idea bisogna andare a vedere di persona. Pur essendo nudi, i selvaggi sono casti; forse non hanno conosciuto il peccato originale? Non conoscono i nostri eccessi.³¹ Non hanno l'usanza del fidanzamento e accettano la poligamia; tra loro non c'è adulterio, ma prostituzione di giovani ragazze (cap. XVII). È l'occasione per Léry di criticare le donne europee, che non allattano i loro bambini e li conoscono appena. Sul tema della religione (cap. XVI), Léry è molto più duro: non hanno religione, né culto e nemmeno scrittura, che considerano una forma di stregoneria. Sono quindi svantaggiati rispetto al resto dell'umanità (conosciuta) in Europa, Asia e Africa. Quali sono i pochi punti di forza della loro 'religione'?³² Credono nell'immortalità dell'anima³³ e in una sorta di paradiso. Ma molto più rivelatrice è la partecipazione dell'osservatore a una cerimonia 'sciamanica', cioè di trance e possessione, eseguita dai caribici una volta ogni tre o quattro anni, di cui ha apprezzato la qualità, in particolare quella musicale.³⁴ Interrogandosi sulle parti della cerimonia che non aveva compreso, Léry apprese che i selvaggi Topinambou (Tupinamba) avevano parlato di una inondazione simile al diluvio, ma che i loro nonni erano scampati sugli alberi. La reazione di Léry è esemplare: cogliendo questa somiglianza, deve tuttavia spiegare la differenza, ossia che gli antenati si sono salvati grazie agli alberi e non con l'arca di Noè. Questo lo porta a concludere che la tradizione orale era distorta, ma in linea diretta con Noè. Poi, durante un pranzo a cui Léry e il suo collega Rousseau sono invitati, segue una lezione di catechismo modello: essendo stati invitati a spiegare il contenuto della loro preghiera prima del pasto, colgono l'occasione per spiegare la fede cristiana. Alcuni anziani ricordano gli ex missionari che Léry non esita a far risalire a San Matteo

³⁰ Si veda J. DE LÉRY, *Histoire D'un Voyage Fait En La Terre Du Brésil*, cit. e la recensione di C. DEMAIZIÈRE in «Réforme, Humanisme, Renaissance», 39, 1994, pp. 125-126.

³¹ Il riferimento qui è al lusso: una osservazione di ascendenza calvinista che tuttavia evoca anche Montaigne e gli ammiratori del «buon selvaggio».

³² La figura retorica delle tenebre dell'ignoranza sarà ripresa per tutto il XVIII secolo, e andrà più tardi a costituire la contrapposizione classica tra la luce della ragione e le tenebre dell'ignoranza.

³³ Per quanto riguarda la resurrezione dei corpi, è molto interessante l'argomento che spinge Léry a ritenere che i selvaggi vi credano: se essi non credono in Dio, credono almeno al diavolo e in ciò sono superiori agli atei, che popolano sempre di più il mondo.

³⁴ J. DE LÉRY, *Histoire D'un Voyage Fait En La Terre Du Brésil*, cit., pp. 396 sgg. Léry riesce a lasciare la casa delle donne dove era rinchiuso per entrare in quella degli uomini dove si svolge il ballo che descrive mirabilmente in tutti i dettagli.

(quest'ultimo aveva predicato ai cannibali), ma ai quali avevano opposto resistenza. I selvaggi hanno resistito all'adozione del cristianesimo perché un cambiamento di religione avrebbe provocato lo scherno dei loro vicini.

Conclusione di Léry: essi non sono così feroci, ma da dove vengono? Discendenti di Noè, certo, ma da quale dei suoi figli: Sem, Jafet o Cam? È vero che l'antropofagia che praticano e che lui osserva crea allo stesso tempo una difficoltà ma anche un'analogia, se non altro perché i cattolici fanno lo stesso con il loro Dio di cui bevono il sangue e mangiano la carne, il che sarebbe un buon motivo per gettarli nel cesto della barbarie!

I 'missionari' pensavano di essere riusciti a convertire i Topinambou, ma quella stessa notte sentirono gli indiani cantare, dopo aver appena promesso di non mangiare più i loro nemici, proclamando che d'ora in poi ne avrebbero catturati di più e mangiati di più... Questa osservazione, apparentemente innocua, è importante per il nostro argomento. I missionari si vantavano spesso di aver convertito molti pagani, e a volte c'erano vere e proprie competizioni tra denominazioni, ordini e persino tra gli stessi missionari, senza poter valutare il livello di conversione perché non c'era modo di misurare la fede! Qui c'è molta confusione e sarebbe meglio affrontare la questione dal punto di vista delle strategie individuali e collettive che portano alla conversione. Un altro approccio è quello di studiare i sincretismi culturali che derivano dal contatto, come Serge Gruzinski ha chiaramente dimostrato nel suo lavoro sull'America Latina.³⁵

Si può parlare di relativismo culturale da parte di questo osservatore rigoroso, nella misura in cui, come Montaigne, paragona talvolta i buoni selvaggi 'brasiliani' agli europei decadenti? Per quanto riguarda il suo giudizio sull' 'ignoranza' degli indios e sulle loro superstizioni, come risultato di un oscuramento della prima e universale rivelazione, siamo tentati di evocare la futura interpretazione di Padre Schmidt sui residui di monoteismo che crede di poter osservare tra i popoli più primitivi, come molti altri missionari prima e dopo di lui. Ma Léry vedeva una differenza troppo grande tra sé e questi indiani, decisamente selvaggi e creduloni, perché si potesse parlare di missione, nonostante le poche conversazioni che ebbe con loro e da cui trasse preziose informazioni, assumendo il difficile ruolo di 'cronista' nel bel mezzo di una cerimonia a cui poté assistere, oggetto di un dibattito etico molto successivo tra gli etnologi.

³⁵ Si veda S. GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988, p. 199 e Id., *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

Il missionario gesuita Joseph François Lafitau (1681-1724), etnografo tra gli Irochesi e gli Uroni o dotto compilatore?

Ci sono sicuramente molti altri esempi tra i missionari, come i padri Huc e Gabet, Vincenziani (Lazaristes) inviati in Tartaria e Tibet a metà del XIX secolo e autori di un affascinante diario di viaggio. Tuttavia, la figura di Lafitau è emblematica ed è stata studiata sia dagli storici della religione che dagli etnologi. Infatti, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* di Lafitau, pubblicato nel 1724, è un esempio particolarmente calzante di colto etnologo missionario che non esita non solo a imparare la lingua degli indiani della Nuova Francia, ma anche a produrre una grammatica, come faranno in seguito molti missionari, per poter evangelizzare. Questo testo ha avuto un grande impatto tra gli studiosi del XVIII secolo, venendo subito tradotto in tedesco, olandese e inglese e poi attirando l'attenzione della cultura francofona.

Secondo la breve apologia che ne fa Robert Melançon,³⁶ egli fu un precursore di Lewis H. Morgan nello studio dei sistemi di parentela, in particolare dell'esogamia, e un precursore dell'etnologia in generale grazie al suo lavoro sul campo.³⁷ La maggior parte dei commentatori si è complimentata con lui, e al suo lavoro sono state dedicati interi convegni.³⁸ Tuttavia, un'analisi del contesto storico condotta da Gilles Thérien nel 2009³⁹ rivela un quadro leggermente diverso. Gli irochesi di Lafitau erano tutti convertiti che vivevano in un insediamento gesuita, senza alcun contatto con coloro che erano rimasti selvaggi.⁴⁰ Le informazioni che il gesuita aveva sui 'nativi'

³⁶ R. MELANÇON, 1724 • *Joseph François Lafitau*, in C. CORBO (ed.), *Monuments intellectuels de la Nouvelle-France et du Québec ancien*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, pp. 105-117. Si veda anche W.N. FENTON, *Lafitau, J.-F., Dictionnaire Bibliographique du Canada*. <http://www.biographi.ca/fr/bio/lafitau_joseph_francois_3F.html>, consultato il 2 agosto 2024.

³⁷ R. MELANÇON, 1724 • *Joseph François Lafitau*, cit., § 12. Lafitau ideò senza dubbio il progetto di *Mœurs des sauvages* durante il suo soggiorno presso gli Irochesi, se non prima della sua partenza per la Nuova Francia. La ricchezza, l'abbondanza e la concretezza delle sue osservazioni possono essere spiegate solo se provengono da appunti presi sul campo durante il suo soggiorno tra gli Irochesi per un'opera il cui piano fu allora almeno abbozzato: ad esempio, la descrizione che fece delle *longhouse* degli Irochesi, che rimase a lungo di una precisione ineguagliabile, comprende misurazioni che avrebbero potuto essere effettuate solo nella missione di Sault-Saint-Louis (*Mœurs*, vol. II, pp. 10-16).

³⁸ Ad esempio presso l'Université de Genève e al MEG nel 2016 *La plume et le calumet: Joseph-François Lafitau et les "sauvages américains"*.

³⁹ G. THÉRIEN, *Les "Amériquains" de Joseph-François Lafitau*, in S. ALBERTAN-COPPOLA (dir.), *Apprendre à porter sa vue au loin*, Lyon, ENS Éditions, 2009. <<https://books.openedition.org/enseditions/8982>>, consultato il 2 agosto 2024.

⁴⁰ La prima conclusione da trarre da questi dati è che, contrariamente all'opinione diffusa, Lafitau non visse mai in un autentico territorio irochese ma piuttosto in una 'riduzione' francese che ammetteva solo irochesi convertiti al cattolicesimo e il cui stile di vita seguiva i precetti insegnati dai Gesuiti. Inoltre, tutti gli irochesi che si rifiutavano di obbedire venivano

erano in gran parte dovute ai suoi predecessori e anche le sue teorie che li paragonavano a popoli antichi derivavano in parte da una bibliografia erudita che avrebbe consultato durante i suoi studi e in Québec. Come i missionari della SVD, Lafitau si basava e dipendeva dai suoi confratelli, dai suoi superiori e dal loro ammirevole archivio intitolato *Relations jésuites*, che comprendeva già una memoria sugli Uroni. Thérien ricorda che Lafitau fu il 192° missionario inviato in Nuova Francia! Il contesto politico – l'imminente fine della Nuova Francia – spiegherebbe anche la breve durata del suo soggiorno tra gli Irochesi – 5 anni. Contrariamente all'opinione comune, Lafitau era più un antropologo da tavolino che un praticante della ricerca sul campo.⁴¹

Ma ciò che più ci interessa in questa sede è che Lafitau, di cui si riconoscono i meriti di precursore dell'etnologia, anche se in parte basati sulle sue letture e non sulle sue osservazioni, sembra anche postulare un monoteismo primitivo e adottare una visione decadente della storia – la visione, comune al cristianesimo, della Caduta seguita, certo, dalla redenzione per chi si salva.⁴² Tuttavia, come mostra Julia Galmiche-Essue,⁴³ l'argomentazione di Lafitau per dimostrare la religiosità originaria degli indiani – d'ora in poi chiamati Prime Nazioni – si basa sullo studio del linguaggio, la cui conoscenza rivela i legami di parentela con la lingua primitiva, seguendo il mito della Torre di Babele. A differenza degli evolucionisti, che ritenevano che i selvaggi non avessero una religione, i missionari-etnologi si sforzarono di dimostrare che, al contrario, avevano una religione, anche se oscura e decaduta. Resta il fatto che lo studio del linguaggio è oggi un prerequisito per qualsiasi etnologo serio. Studiare la lingua del selvaggio significa immergersi nel suo universo per cercare di coglierne il senso e la coerenza. Gli etnologi hanno praticato questa virtù fino ad oggi.

espulsi. I requisiti includevano, tra le altre cose, un abbigliamento dignitoso, la monogamia, l'assenza di alcol, la conversione attraverso il battesimo e la partecipazione ai servizi religiosi, compresa la messa quotidiana e la cerimonia serale del Santissimo Sacramento. Il potere politico degli Irochesi 'superiori' era soggetto all'amministrazione francese attraverso i Gesuiti. L'intero territorio della missione posseduto dai gesuiti comprende quindi solo convertiti e catecumeni. Gli autori del massacro di Lachine nel 1689 contro i francesi furono gli Irochesi 'inferiori', quelli veri!

⁴¹ G. THÉRIEN, *Les "Amériquains" de Joseph-François Lafitau*, cit., § 13.

⁴² *Ibid.* Lafitau postula l'esistenza di una religione primitiva, anteriore alla rivelazione mosaica, rivelata da Dio ai primi uomini e di cui tutte le religioni portano tracce più o meno distorte che egli si sforza di decifrare sia nelle credenze dei selvaggi che nelle mitologie classiche. Così, nel capitolo intitolato *Sull'origine dei popoli d'America* (*Mœurs*, t. I, pp. 86-94), egli racconta il mito irochese della creazione del mondo, dietro al quale rileva la storia della colpa originaria secondo la Genesi, che poi collega alle mitologie classiche. L'approccio di Lafitau consiste nel decifrare «la teologia geroglifica degli antichi» (*ivi*, p. 540) cercando di recuperare «una Tradizione sepolta» (p. 539).

⁴³ J. GALMICHE-ESSUE, *De la langue chez Lafitau*, «Études d'histoire religieuse», LXXXVII, 1-2, 2021, pp. 9-23.

Se i selvaggi hanno una religione deviata e opaca, questa sarà un'opportunità per i missionari di costruire su quelle che chiameranno le «pietre dell'attesa», vale a dire una base religiosa oscura che permetterà loro di portare la luce attraverso l'evangelizzazione. Questo tema avrà ampia fortuna nelle società missionarie.⁴⁴ Tuttavia, il nostro obiettivo non è discutere di missiologia ma piuttosto di etnografia praticata dai missionari.

Antoine Marie-Gachet: cinque anni in America

Questo cappuccino svizzero non è molto conosciuto fuori dal suo Cantone⁴⁵ ma rappresenta un'interessante testimonianza, allo stesso tempo ingenua e dotta, di come avrebbe potuto essere uno sbarco missionario in quello che è oggi il Wisconsin, a metà del XIX secolo. Il suo diario manoscritto e illustrato fu pubblicato a puntate sulla «Revue de la Suisse catholique» dal 1882 al 1889 e poi riunito in volume nel 1890.⁴⁶ È a questa versione che ci riferiamo qui. Il testo, una sorta di rapporto annuale, si compone di due sezioni. Una sezione narrativa, un vero e proprio diario, che descrive gli avvenimenti e li commenta, e un'altra sezione etnografica dedicata, come è consuetudine, a descrivere i vari aspetti della comunità nella quale si stabilì, gli indiani Menominee che chiama Folles-Avoines. Va detto subito che, come per Padre Lafitau, questa comunità indigena è divisa in due sezioni, i battezzati e i pagani. Certamente esistono degli scambi tra le due metà, soprattutto durante le controversie, come ad esempio il desiderio di un membro di una coppia di unirsi ai cristiani mentre l'altro rifiuta. Un altro aspetto generale interessante è che padre Gachet aveva anticipato di un secolo l'inculturazione raccomandata dopo il Concilio Vaticano II, poiché i disegni che illustrano il suo manoscritto mostrano che se la chiesa è strutturata in un classico rettangolo orientato verso l'altare, essa è però completamente decorata con materiali e motivi 'autoctoni' (Fig. 2). È vero però che il buon Padre deve convincere le donne a non allattare in chiesa durante la messa,⁴⁷ che insegna loro dei suoi inni, quindi cattolici, che cantano male secondo il suo giudizio!

Per quanto riguarda l'etnografia, le informazioni che interessano l'etnologo devono essere raccolte qua e là nella sezione narrativa. Nella sezione *Osservazioni*, che chiude ogni annata della rivista, troviamo descrizioni più sistematiche della morale e dei costumi dei Menominee, della loro reli-

⁴⁴ Si veda fra l'altro C. MATTALUCCI, «L'âme des peuples à évangéliser». *L'usage missionnaire de quelques outils ethnologiques*, in F. LAUGRAND – O. SERVAIS (éds.), *Du missionnaire à l'anthropologue*, cit., pp. 123-144: 135-138.

⁴⁵ Si veda A. HOLDEREGGER – F. RUEGG (eds.), *Antoine-Marie Gachet*, cit., nota 8.

⁴⁶ A. MARIE-GACHET, *Cinq ans en Amérique. Journal d'un missionnaire*, Extrait de la «Revue de la Suisse catholique», Fribourg, Imprimerie Catholique Suisse, 1890.

⁴⁷ *Ivi*, p. 266.



Fig. 2. Disegno di Gachet, in A. HOLDEREGGER – F. RUEGG (eds.), *Antoine-Marie Gachet, Missionnaire, ethnographe, collectionneur*, «Pro Fribourg», 2020, 209, IV, p. 34.

gione, infine sezioni di classiche descrizioni etnografiche, la cosiddetta cultura materiale, con talvolta riferimenti agli oggetti che fanno parte della collezione.

È divertente seguirlo nel viaggio che lo porta in America nel 1857, con osservazioni sui poveri di New York, sulla pubblicità sulle innumerevoli sette esistenti tra gli Yankees o sull'origine del nome Chicago (*chat puant*, gatto puzzolente).⁴⁸ Evoca tanto le orge indiane sostituite dalle funzioni monastiche, quanto le patate e la pancetta che costituivano il cibo quotidiano dei coloni, o anche l'uso del ferro da stiro per fabbricare le ostie. Ci permette di constatare come le diverse confessioni cristiane si siano ben stabilite nelle colonie, nonché la varietà dei coloni e le loro lingue, inglese, francese, tedesco e olandese, e le pratiche dei mormoni. Padre Gachet non manca mai di confrontare le sue osservazioni con ciò che conosce, soprattutto della Svizzera; denuncia già la scomparsa di cervi e orsi o descrive la fabbricazione dello zucchero d'acero, e si azzarda addirittura ad annunciare «l'invasione cinese» che a suo parere sta già emergendo. Gli indiani dal canto loro non sono affatto selvaggi, anche se ci sono ancora un migliaio di Menominee pagani quando Gachet arriva in missione. Osserva sia il rituale

⁴⁸ *Ivi*, pp. 11-17.

che circonda la sepoltura di un capo sia la costruzione di un Wigwam.⁴⁹ Lodi e critiche si alternano nei confronti di questi Folles-Avoines, riprendendo un'antica tradizione della letteratura di viaggio.

Il missionario, come faranno i suoi successori, crede di poter identificare nella semplice fede indiana in un Grande Spirito un «deismo che sembra aprire la porta al cristianesimo».⁵⁰ Eccoci alle future famose «pietre dell'atessa» sulle quali il XX secolo missionario penserà di poter erigere il cristianesimo. Ciò però non impedisce in alcun modo ai missionari in generale e a Gachet in particolare di lottare contro le 'superstizioni', di distruggere i talismani dopo averne analizzato il contenuto,⁵¹ il più delle volte costituito da scheletri di uccelli o serpenti e polveri magiche. La pratica del *jeu de paume* (pallacorda) o l'uso del calumet, i cui oggetti-testimoni furono riportati a Friburgo, non sono una novità. Quanto alla sua interpretazione dell'usanza di deporre il tabacco sulle pietre sacre, è certamente comparativa, ma anche dispregiativa perché costituirebbe uno sfiguramento delle pratiche ebraiche.⁵² Le poche descrizioni di pratiche di guarigione o imprese compiute dagli sciamani confermano quanto osservato da altri viaggiatori, ma restano sempre molto brevi e spesso sono supportate da fonti diverse – che Gachet, con onestà, non esita a citare a supporto del valore delle proprie osservazioni. Come il suo predecessore Lafitau, Gachet si spinge a paragonare gli usi locali dei suoi Folles-Avoines alle pratiche e alle credenze dell'Antichità anche se, questa volta da buon etnologo, finisce sempre per valorizzare l'interpretazione indigena.

Per quanto riguarda la cultura materiale, troveremo nel volume del 1860 descrizioni della fabbricazione dello sciroppo d'acero e delle sue versioni commerciali sotto forma di caramelle confezionate in cesti di vimini, della pratica della pesca notturna e, di passaggio, tavole funerarie decorate con figure di uomini-uccello e uomini-pesce.

L'ultimo volume, invece, è interamente dedicato a dimostrare l'origine asiatica della «razza rossa», sulla base di una vasta letteratura. Vengono così proposti ampi affreschi etno-storici dei continenti americano e asiatico, volti a dimostrare che la «razza rossa» (distinzione che l'autore rifiuta all'inizio

⁴⁹ *Ivi*, pp. 131-132; 137; 275-276. Gachet ammette di aver rovesciato e distrutto «uno di questi sacri Wigwam in cui i nostri giocolieri evocano gli spiriti» (ne fornisce addirittura le dimensioni: due metri di altezza e una circonferenza di un metro). «Vedendomi solo, con grande sforzo lo strappai dalla base e feci rotolare questa macchina diabolica nel fiume» (*ivi*, p. 237). E subito dopo parla di ammirazione: «Ho ammirato la loro abilità nello stare con un piede su ciascun lato del loro leggerissimo scafo».

⁵⁰ *Ivi*, p. 174.

⁵¹ È così diverso da quanto faranno gli etnologi della spedizione Dakar-Gibuti, di cui racconta Michel Leiris in *L'Afrique fantôme*, che violarono un santuario per appropriarsi del suo contenuto?

⁵² A. MARIE-GACHET, *Cinq ans en Amérique*, cit., pp. 179-180.

del suo diario ma continua a utilizzare) non è distinguibile dalla «razza gialla», vale a dire che fu l'Asia a popolare per prima l'America. Per fare questo attinge a numerose fonti accademiche della letteratura teologica, archeologica, filosofica, di viaggio e si lancia in dissertazioni a dir poco ambiziose, abbracciando l'intero universo. L'ultimo capitolo è interamente dedicato a questo studio, compresi i sottocapitoli per i subcontinenti, passando per gli Inca, i Maya e le grandi civiltà asiatiche. Infine, per Gachet, il futuro della migrazione è in Africa e, con il raffreddamento globale, migreremo tutti verso sud....

Convergenze e divergenze tra missionari ed etnologi

Organizzazione e professionalizzazione

A partire dalla fine del XIX secolo si assiste all'emergere di un'organizzazione molto più sistematica delle missioni e delle loro 'conquiste'. Non saranno più solo individui legati ad un ordine esistente, gesuita, francescano o domenicano, inviati in una missione lontana, ma nasceranno società missionarie volte a questo unico scopo, come appunto la SVD e molte altre. A differenza degli etnologi, i missionari si stabiliscono permanentemente sul campo e fungono da base e informatori sia per i missionari-etnologi che, spesso, per gli stessi etnologi. Come i missionari, gli etnologi si riunirono in base all'interesse che avevano per le loro ricerche in un particolare continente e fondarono società americaniste (1895) o africaniste (1930). I missionari avevano fondato società missionarie specificatamente dedicate ad un continente, ad esempio africano, come quella dei Missionari d'Africa o Padri Bianchi, fondata nel 1868. I missionari pubblicavano i risultati delle loro attività su due tipi di riviste: da un lato quelle specificamente missionarie, con l'obiettivo di ottenere il sostegno dei loro correligionari nelle città, dall'altro quelle scientifiche, come «Anthropos», dove la missione religiosa non è esplicita. La reputazione di «Anthropos» garantirà, per un certo periodo, la natura scientifica della ricerca missionaria. Da parte loro, i missionari organizzavano settimane di studi antropologici.⁵³

⁵³ Per la parte missionaria rimando all'opera collettiva F. LAUGRAND – O. SERVAIS (eds.), *Du missionnaire à l'anthropologue*, cit. che evoca in particolare la conversione di Singleton all'etnologia o la sua diserzione della missione. In particolare si veda L. COURTOIS – J. PIROTTE, *Prélude. Louvain et l'ethnologie religieuse. Des Semaines d'ethnologie religieuse de Louvain aux Semaines de missiologie*, in F. LAUGRAND – O. SERVAIS (eds.), *Du missionnaire à l'anthropologue*, cit., pp. 13-40.

La competizione

Durante i primi due terzi del XX secolo gli antropologi si affidarono spesso ai missionari per la logistica, l'alloggio, la conoscenza del territorio e la lingua locale. Etnologi e missionari sono accomunati da una possibile collaborazione alla colonizzazione, nonché da un possibile disprezzo per gli 'indigeni' o i 'selvaggi', quello che più educatamente si chiama etnocentrismo. Ma in generale gli etnologi rimproverano ai missionari i pregiudizi legati proprio alla loro missione religiosa, dimenticando spesso che la loro stessa missione 'scientifica' non è priva di pregiudizi teorici, al punto che le loro ricerche sul campo spesso cercano di dimostrare la loro teoria preconcepita. La loro competizione è particolarmente ben studiata per la Gran Bretagna da Timothy Larsen,⁵⁴ che cita numerosi esempi di famosi antropologi, da Tylor e Frazer a Malinowski, che considerano i missionari o come semplici raccoglitori e fornitori di informazioni, oppure come diletanti rispetto a loro, i professionisti, anche se ciò significa ignorare informazioni che contraddicono la loro teoria.⁵⁵ Larsen analizza questa competizione dal punto di vista della professionalizzazione dell'etnologia che deve acquisire uno statuto scientifico, mentre i futuri missionari hanno bisogno, come abbiamo visto, di acquisire conoscenze etnologiche, e costituiscono dunque per loro una importante 'clientela' accanto a quella dei futuri funzionari coloniali. Come Leenhardt in Francia, alcuni altri missionari-etnologi, britannici e non, sfuggirono a questo ostracismo. Sono John Roscoe, Henri-Alexandre Junod e Edwin W. Smith.⁵⁶ Anche il caso del missionario Edmund James Peck, anglicano, che soggiornò a Nunavik in Canada dal 1876 al 1893 è rivelatore del possibile ruolo complementare tra missionari e antropologi.⁵⁷ Peck fu contattato più volte da Franz Boas e le sue indagini sullo sciamanesimo degli Inuit restano una fonte di informazioni unica in quanto riproducono materiale di prima mano e il punto di vista indigeno.

Cambiano lo spirito e la direzione della missione e dell'etnologia: rimpatrio e svolta emica nell'antropologia socio-culturale

Tuttavia, con la decolonizzazione, gli etnologi iniziarono a criticare se stessi e si sviluppò una cosiddetta antropologia riflessiva, che metteva in

⁵⁴ T. LARSEN, *British Social Anthropologists and Missionaries in the Twentieth Century*, «On Knowing Humanity Journal», VIII, 2, 2024, pp. 1-11.

⁵⁵ *Ivi*, p. 7. È anche il caso di Radcliffe Brown che rimprovera a Schmidt i suoi preconcetti che lo discreditano.

⁵⁶ *Ivi*, p. 11. Junod era un missionario protestante svizzero.

⁵⁷ Si veda F. LAUGRAND – J. OOSTEN, *Missionary and Ethnographer, Edmund James Peck among the Inuit of Cumberland Sound*, in F. LAUGRAND – O. SERVAIS (éds.), *Du missionnaire à l'anthropologue*, cit., pp. 91-111, con una ricca bibliografia.

discussione sia gli autori che il loro discorso: una tendenza che vede come principali interpreti studiosi americani come George Marcus e Michael Fisher, e ancor più James Clifford e, sia pure in modo molto diverso, Clifford Geertz.⁵⁸ Essi riprendono con un diverso linguaggio le critiche già espresse negli anni Settanta nei confronti dell'etnologia classica e strutturalista da dissidenti come Jaulin e, in modo più costruttivo, da Jean Malaurie, perfino da poeti come Victor Segalen all'inizio del XX secolo. Allo stesso modo, i missionari mettono in discussione la loro politica assimilazionista di evangelizzazione. Parallelamente al rimpatrio di parte dell'etnologia, che torna 'at home' negli anni Ottanta,⁵⁹ assistiamo a un movimento simile tra i missionari, il cui numero diminuisce drasticamente, laddove aumenta la loro età. Mentre etnologi 'indigeni' cominciano a occupare cattedre soprattutto nelle università nordamericane e britanniche e a sviluppare «subaltern studies», i nuovi preti delle parrocchie europee, missionari al contrario, vengono reclutati anche nelle ex colonie; case e musei missionari lottano per sopravvivere e le prime vengono trasformate in alberghi. Assistiamo allora a quella che comunemente viene chiamata inculturazione nelle missioni, cioè l'indigenizzazione della missione.⁶⁰

Ma questo potrebbe applicarsi anche al di fuori del mondo dei missionari, in riferimento a scrittori come Victor Segalen o etnologi come Jean Malaurie o Robert Jaulin. Il primo denuncia poeticamente la devastazione causata dai missionari tra i Maori⁶¹ e il loro impoverimento culturale. Possiamo dire che la sua è, come quella di molti etnologi, una missione di salvataggio del patrimonio, nel suo caso attraverso la letteratura. Jean Malaurie dal canto suo, fondando la Collezione *Terre Humaine*, ha fatto lo stesso dando voce agli 'indigeni' nel corso dei decenni della propria missione di difesa dell'onore e delle tradizioni dei popoli dell'estremo Nord.⁶² In quanto a Jaulin, il suo obiettivo era stanare l'ipocrisia dei dotti etnologi parigini, denunciando l'etnocidio dei nativi americani in un'opera polemica intitolata *La Paix blanche, Introduction à l'ethnocide*,⁶³ anticipando di di-

⁵⁸ G. MARCUS – M. FISCHER. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the History of Social Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; J. CLIFFORD – G.E. MARCUS, *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986; C. GEERTZ, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

⁵⁹ Si veda per la Francia il numero monografico *Ethnologie Etat des lieux*, «L'homme», XXVI, 97-98, 1986.

⁶⁰ F. LAUGRAND – O. SERVAIS (eds.), *Du missionnaire à l'anthropologue*, cit. Si deve ricordare a questo proposito il successo delle chiese evangeliche carismatiche, che si sono sviluppate in modo spettacolare con la mondializzazione.

⁶¹ Si veda il suo *Les Immémoriaux* del 1907.

⁶² J. MALAURIE, *Les derniers rois de Thulé*, Paris, Plon, 1955.

⁶³ R. JAULIN. *La paix Blanche*, Paris, Seuil, 1970.

versi decenni le rivendicazioni postmoderne e riflessive degli antropologi nordamericani.

I colori della missione: contesti diversi, missioni diverse

Se tra i più antichi missionari del Medioevo che abbiamo citato si trovano attenti osservatori della morale e dei costumi dei popoli che frequentano, essi non si distinguono però da altri tipi di viaggiatori, se non per la loro missione diplomatica. A quel tempo, ciò includeva sia la diplomazia politica che quella religiosa. Sarebbe quindi opportuno annoverarli tra i viaggiatori, fonti etnografiche preziose e spesso sottovalutate a causa dei pregiudizi che la missione in senso lato e le rappresentazioni dei viaggiatori introdurrebbero nelle loro storie.⁶⁴ Da questo punto di vista, nulla li distingue dai viaggiatori e dai dotti osservatori dell'Antichità, ai quali da tempo viene chiesto di fondare l'ipotesi di un'etnologia dell'Antichità, che comprenda cosmografia, geografia ed etnografia.⁶⁵ Questa tradizione proto-etnografica, che raccoglie racconti di viaggio e relative osservazioni, durò fino alla fine del XVIII secolo, vale a dire fino ai primi tentativi di sistematizzazione delle indagini. Sempre attingendo a fonti francofone, citeremo il lavoro di Joseph Marie De Gerando⁶⁶ e l'elaborazione del suo questionario sistematico ad uso dei membri della spedizione del capitano Baudin nelle terre australi. Le spedizioni o missioni scientifiche sono ormai meno avventure che imprese ragionate. Lo stesso vale per i missionari, ai quali però adesso, un secolo dopo, sarà richiesta anche una formazione etnologica.⁶⁷

Perché partire in missione?

Potremmo distinguere coloro che sono ufficialmente inviati in missione, etnologi, studiosi e missionari, da coloro la cui missione nasce da un desiderio personale di avventura, e contrapporre viaggio personale e viaggio istituzionale. Ciò però ci sembra di scarsa utilità, dato che l'invio istituzionale non impedisce in alcun modo la dissidenza o la marginalità, sia che si tratti di missionari o di etnologi appartenenti ad istituti di ricerca. Gli esempi di Padre Gusinde, sopra menzionato, o di Robert Jaulin che critica l'istituzione alla quale appartiene, illustrano bene questo punto. Il viaggio

⁶⁴ Basta saper decrittare questi pregiudizi per ricostruire il mondo immaginario che accompagna questi viaggiatori, più interessante di quanto riuscirebbe a ottenere una presunta obiettività.

⁶⁵ Ci si riferisce qui ai lavori di ellenisti come Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne.

⁶⁶ J.M. DE GERANDO, *Considération sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, Paris, Société des observateurs de l'homme, 1800. Si veda anche J. COPANS – J. JAMIN, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Jean Michel Place, 1994.

⁶⁷ Si veda l'ampia citazione riportata sopra dell'intervento di Monsignor Leroy su «Anthropos» del 1906.

del primo è chiaramente etnologico, comprensivo di prossimità ed empatia, se lo paragoniamo al funzionario Padre Koppers che lo accompagna nella Terra del Fuoco. Allo stesso modo, è noto, a volte ammirato, a volte criticato, il caso degli etnologi che hanno avuto la tentazione di confondersi nel gruppo che stavano studiando.

Bisogna però evitare di idealizzare questo amore per il lavoro sul campo e questa fusione con gli indigeni, come hanno testimoniato molti etnologi, che si sono addirittura stabiliti e hanno sposato donne del loro 'campo', o sono stati iniziati a cerimonie rituali. Esempio a questo proposito è il caso di Malinowski, autore tanto venerato come fondatore della pratica sul campo, il cui diario rivelò tuttavia, molti anni dopo, diverse disposizioni interiori, per non dire un chiaro disprezzo verso i suoi ospiti o informatori, che definisce «bruti».⁶⁸ Lo stesso vale per i missionari che diventavano piccoli re o trafficanti di whisky o di altri prodotti delle metropoli, consolandosi della loro situazione con la frequentazione dei coloni. Inoltre, la letteratura inglese 'coloniale', o meglio risultante dalle esperienze nelle colonie, come quella di un Joseph Conrad o di un Somerset Maugham, ci descrive meglio dell'etnografia o della letteratura missionaria, non i selvaggi o i pagani, ma la vita quotidiana nelle colonie.

Missioni diverse

Se la missione civilizzatrice è forse per noi solo un brutto ricordo, la missione umanitaria non sembra essersi indebolita, così come quella democratica e commerciale che l'accompagna. È altrettanto noto che oltre all'evangelizzazione, i missionari avevano anche il compito dell'educazione e della sanità. Al missionario, come all'etnologo, veniva chiesto di provvedere alle cure con i suoi rimedi miracolosi, l'aspirina o il disinfettante. Tuttavia, da decenni i ruoli sono invertiti e mentre gli operatori umanitari distribuiscono i loro aiuti in quello che non chiamiamo più Terzo Mondo, d'ora in poi in 'Occidente' vengono utilizzati contemporaneamente gli sciamani e tutti i tipi di surrogati della medicina orientale, un secolo dopo che Mircea Eliade scoprì lo Yoga in India.

I missionari erano inviati per salvare le anime, cioè soprattutto per battezzare i pagani e «riportarli all'ovile», secondo la bella espressione presa in prestito dalla metafora pastorale biblica. Questa missione prevedeva spesso la distruzione degli idoli e delle pratiche magiche, pratica espressa molto chiaramente nei racconti dei missionari.⁶⁹ Li descrivevano però, prima di

⁶⁸ Si veda B. MALINOWSKI, *A diary in the strict sense of the term*, *Journal d'ethnographie*, Paris, Le Seuil, 1985 (ed. or. 1967).

⁶⁹ Si veda A. HOLDEREGGER – F. RUEGG (eds.), *Antoine-Marie Gachet*, cit., nota 45 et supra, nota 49.

vietarli e di rimuovere e distruggere gli oggetti. Alcuni si sono salvati e hanno raggiunto i musei.

Allo stesso tempo, gli etnologi si sono dati la missione di salvaguardare il patrimonio primitivo minacciato di scomparsa partecipando, volenti o nolenti, a questa scomparsa. Le contraddizioni di questa missione di salvataggio sono molto ben illustrate dalla storia di Ishi, l'ultimo degli Yahi, pubblicata dalla vedova di Joseph Kroeber nel 1961.⁷⁰ Salvando Ishi dalle grinfie della polizia californiana, Kroeber lo colloca nel suo museo, vero e proprio quadro vivente della sua gente scomparsa. Alla fine morirà di tubercolosi, contratta forse a causa degli eccessivi contatti con gli antropologi e con il pubblico del museo. Kroeber entrerà in una profonda depressione. Basta l'immagine della riserva indiana a mostrare il paradosso della missione di salvataggio. Cosa possono significare gli oggetti senza il contesto in cui vengono utilizzati, senza gli utenti? Possiamo solo sottolineare il fatto che il paradosso della salvaguardia oppone diametralmente etnologi e missionari. Da un lato si è pietrificata la cultura che si intendeva salvare, dall'altro si è distrutto ciò che non è religiosamente / culturalmente corretto.

Conclusione: la fine delle missioni?

Non tutti i missionari sono stati etnologi. Neppure tutti i missionari sono stati solo missionari. Per tutti si è però trattato di legittimare l'azione sugli altri, l'intrusione nella loro vita per motivi religiosi, scientifici o umanitari. Nella fase di palese alterità tra primitivi e civilizzati, si poneva la questione dell'accesso all'Illuminismo, alla Cultura e alla Religione. Nella fase successiva, ancora in corso, basata sul pretesto dell'accesso alla Democrazia, all'Educazione e alla Sanità, promosso dagli organismi internazionali, la missione sta perdendo slancio e rivelando difetti. Dalla parte dell'etnologia, mentre gli etnologi occidentali perdono il monopolio della ricerca sugli 'altri', i quali li sfidano fino a rifiutarli, il movimento si inverte sotto la bandiera degli studi post- o decoloniali, trasponendo la figura del Selvaggio da studiare in quella del Bianco da condannare. Quanto al missionario, è scomparso o è stato sostituito da missionari indigeni che a loro volta rifiutano la tradizione occidentale loro imposta.

Si tratta certo di una rivoluzione, una rivoluzione che ha buon gioco nella misura in cui i colpevoli designati si autoaccusano sotto la pressione della loro coscienza sporca.⁷¹

⁷⁰ T. KROEBER, *Ishi in two worlds, The biography of the last wild Indian in North America*, Berkeley, University of California Press, 1961.

⁷¹ La crisi che affligge da una quarantina d'anni sia l'etnologia che le missioni riflette semplicemente la crisi politica e la decadenza dell'Occidente o la sua disfatta, per citare il

RIASSUNTO – SUMMARY

Sia i missionari che gli antropologi si sono interessati alle culture esotiche. Entrambi hanno praticato l'osservazione partecipante, hanno pubblicato opere etnografiche e raccolto oggetti, ma con differenti obiettivi. La prima cattedra di Etnologia in Svizzera fu stabilita nel 1942 a Friburgo da Wilhelm Schmidt, un famoso studioso tedesco, missionario della SVD, interessato a conferire statuto scientifico all'etnologia missionaria cattolica. Il suo scopo era provare scientificamente l'universalità e il carattere originario della credenza in un essere supremo in tutte le società umane. Schmidt lasciò all'Università di Friburgo un ampio numero di oggetti raccolti dai suoi confratelli missionari. In questo saggio cerco di ricostruire il contesto storico della rivalità tra missionari ed etnologi, attraverso una sintetica storia di come i missionari (cattolici) hanno osservato le altre culture. Malgrado la loro diversa affiliazione istituzionale e i loro obiettivi ultimi, sembra che viaggiatori, missionari pre-etnologi e missionari etnologi abbiano molto in comune, sia per le rispettive metodologie che per le attitudini – che cambiano con il tempo – verso i 'popoli primitivi'.

Missionaries and anthropologists were both interested in exotic cultures. They both practised participatory observation, published ethnographies and collected objects, but for different purposes. The first chair of Ethnology in Switzerland was established in 1942 in Fribourg by Wilhelm Schmidt, a renowned German ethnologist and SVD missionary who wanted to lend a scientific status to catholic missionary ethnology. Through his work he intended to scientifically prove the universal and primordial notion of a supreme being among all human societies. He also left to the University an important number of objects collected by his fellow missionaries. This essay aims to trace the historical context of the rivalry of missionaries and ethnologists, through an abridged history of the observation of other cultures by (catholic) missionaries. It appears that despite their diverse institutional affiliation and final goal, travellers, pre-ethnologists and ethnologists-missionaries have much in common, both in their methodology and changing attitudes toward 'primitive people'.

Direttore Responsabile
Prof. FABIO DEI
Università degli Studi di Pisa
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

Registrazione del Tribunale di Firenze n. 140 del 17-11-1949

ISSN 0023-8503

FINITO DI STAMPARE
PER CONTO DI LEO S. OLSCHKI EDITORE
PRESSO ABC TIPOGRAFIA • CALENZANO (FI)
NEL MESE DI DICEMBRE 2024

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Direzione

PROF. FABIO DEI

Redazione

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE

Università degli Studi di Pisa • Via Pasquale Paoli, 15 • 56126 Pisa

Tel. (+39) 050.22.15.243

e-mail: lares1912@gmail.com

<https://lares.cfs.unipi.it/>

NOTA PER GLI AUTORI

Gli articoli sottoposti alla redazione dovranno essere inviati per e-mail alla Redazione in forma anonima, accompagnati da una nota biografica dell'autore (circa 10 righe) e da un riassunto-*summary* in italiano e in inglese (circa 10 righe ciascuno). I saggi presi in considerazione per la pubblicazione saranno rivisti secondo le norme redazionali e, in un secondo momento, valutati in 'doppio cieco' (*peer review*). Sulla base delle indicazioni del coordinamento redazionale e dei *referees*, l'autore può essere invitato a rivedere il proprio testo. Sarà nostra cura informare l'autore sull'intero procedimento fino all'eventuale pubblicazione.

Amministrazione

Casa Editrice Leo S. Olschki

c.c.p. 12707501 - IBAN IT 77 Y 01030 02833 000001545027

2024: ABBONAMENTO ANNUALE - ANNUAL SUBSCRIPTION

Il listino prezzi e i servizi per le **Istituzioni** sono disponibili sul sito www.olschki.it alla pagina <https://www.olschki.it/acquisti/abbonamenti>

Subscription rates and services for Institutions are available on
[https://en.olschki.it/at/following/page:](https://en.olschki.it/at/following/page)

<https://en.olschki.it/acquisti/abbonamenti>

PRIVATI

Italia € 120,00 (carta) • € 109,00 (solo *on-line*)

INDIVIDUALS

Foreign € 168,00 (print) • € 109,00 (*on-line only*)

CASA EDITRICE



LEO S. OLSCHKI



Enos Lares iuvate