

ALDO D'AGOSTINI

ISLAM E CIVILIZZAZIONE DELL'AFRICA
NEI RESOCONTI DI VIAGGIO
DI GIOVANNI BELTRAME (1824-1906)

1. *Missionario, esploratore e orientalista*

La figura di Giovanni Beltrame si inserisce nel quadro dell'intensa attività di evangelizzazione del continente africano promossa dalla Chiesa cattolica intorno alla metà del XIX secolo¹. Le vicende biografiche del missionario veneto si intrecciano con la storia dell'Istituto per studenti poveri di Verona, fondato da don Nicola Mazza nel 1833. Tale organizzazione diede un grande impulso all'attività missionaria, sia istruendo numerosi missionari da inviare in Africa, sia "educando" e convertendo alcuni africani nei propri istituti. Beltrame entrò nell'istituto di don Mazza a soli quindici anni nel 1839, grazie ad esso si istruì e divenne missionario compiendo numerosi viaggi in Africa; tra il 1865 e il 1870 salvò l'Istituto da una grave crisi finanziaria e nel 1900 ne divenne priore². Dal 1867 in poi svolse anche un'intensa attività di collaborazione con la Società Geografica Italiana, pubblicando diversi articoli sul "Bollettino" e partecipando, in qualità di esperto delle popolazioni centro africane, alle numerose attività promosse negli ultimi decenni del secolo³.

¹ Artefice del rilancio dell'attività missionaria cattolica fu papa Gregorio XVI (pontefice tra il 1831 e il 1846), il quale istituì nel 1846 il Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale con sede a Khartum, dando inizio alla grande stagione delle missioni cattoliche africane.

² Per i rapporti tra Beltrame e l'istituto fondato da don Nicola Mazza si veda SACCONI, 1986.

³ Le attività svolte da Beltrame per la Società Geografica Italiana sono ben documentate in CARAZZI, 1972. Altre informazioni sono contenute in PUCCINI, 1999, pp. 75-109.

A differenza di molti suoi colleghi missionari, ossessionati dall'obiettivo dell'evangelizzazione⁴, Beltrame si avvicina al mondo africano animato da grande passione e curiosità. Sentimenti che rivendica con forza quasi a bilanciare la serietà del suo ruolo ufficiale.

«Io nol nego fin dai vent'anni ho avuto la vocazione di andarmene proprio in Africa; ed unico mio scopo era la conversione di quelle genti barbare e selvagge a religione e civiltà. Ma non posso negare altresì d'esser stato fin da giovinetto sempre vago del viaggiare, d'ogni cosa nuova, strana, lontana da ogni nostra abitudine. Passavo quindi molte ore del dì guardando avidamente la carta dell'Africa; rinfocolavo l'immaginazione colla lettura di molti viaggi di missionari ed altri viaggiatori, studiavo l'arabo giorno e notte; sognavo, facevo calcoli su calcoli, castelli su castelli» (BELTRAME, 1881, pp. 6-7).

Nel corso di un decennio di permanenza in Sudan, tra il 1853 e il 1863 (con un intervallo tra il 1855 e il 1857), Beltrame raccoglie una grande quantità di informazioni geografiche ed etnografiche⁵. Ogni incarico affidatogli dal vicariato apostolico dell'Africa Centrale costituisce un'opportunità per studiare regioni e popolazioni allora poco conosciute: come la celebre spedizione condotta tra il 1854 e il 1855 nel Sennaar e lungo il Nilo Azzurro che lo porta ai confini con l'Etiopia nei territori abitati dagli Sciangalla e dai Beni Sciangul; questi ultimi fino allora visitati soltanto da due europei: J. Russegger e P. Tremaux.

Oltre alla curiosità scientifica, il missionario dimostra di possedere un bagaglio culturale non indifferente e innate capacità linguistiche che gli permettono, tra l'altro, di decodificare alcune lingue africane come la lingua Denka e quella degli Akka⁶. Leggendo poi i suoi resoconti di viaggio

⁴ Il caso forse più emblematico è rappresentato dalla tanto celebrata quanto controversa figura di Guglielmo Massaia. Nei suoi dodici volumi di memorie il frate piemontese si definisce sovente un "soldato della chiesa", impegnato nell'ardua missione di conquistare più anime possibile alla fede cattolica, e riporta un gran numero di tentativi di conversione, del resto quasi tutti fallimentari per quel che riguarda i musulmani. Tanto che è costretto ad ammettere: «Nel lungo corso del mio apostolico ministero sul continente africano, appena posso contare di aver guadagnato alla fede di Gesù Cristo dieci Mussulmani!» (MASSAIA, 1885, vol. I, p. 179).

⁵ Per il valore etnografico del lavoro di Giovanni Beltrame si veda LEONE, 1988. Ad analoghe conclusioni giunge SURDICH, 1998, pp. 279-291.

⁶ Per questi motivi Giandomenico Patrizi, in un articolo apparso sul Bollettino della Società Geografica nel 1992, lo cita quale esempio, insieme a Giuseppe Sapeto e Filippo de Filippi, di esploratore orientista (PATRIZI, 1992, p. 99).

si rimane colpiti dal carattere colto della scrittura, affine a quella degli orientalisti dell'Ottocento. Le citazioni erudite spaziano dalla contemporanea egittologia (la celebre *Description de l'Egypte* e le opere di Belzoni) ad autori classici come Strabone e Teofrasto, quest'ultimo citato in una lunga disquisizione sul metodo di fecondazione delle palme dattilifere. Non mancano neanche citazioni di autori arabi come Al-Idrisi. Vi è poi la tendenza ad affrontare i temi più disparati, spesso approfondendoli con estrema accuratezza. Ad esempio dedica un intero capitolo di un resoconto di viaggio alle cateratte di Siene, descrivendone il suono e confrontando la sua impressione con quelle di Seneca e di Cicerone. Spesso si sofferma sull'etimologia di alcuni nomi. Interessante ad esempio il carteggio con Orazio Antinori sull'origine del termine *Gnam Gnam*. In questo carteggio, pubblicato sul primo numero del Bollettino della Società Geografica Italiana, Beltrame smentisce la teoria avallata da diversi studiosi stranieri e dallo stesso Antinori secondo cui la parola *Gnam Gnam* significherebbe "mangia-mangia". Questa teoria si appoggiava sulla convinzione che le popolazioni designate con questo nome fossero antropofaghe. Secondo Beltrame *Gnam Gnam* significa coccodrillo e le suddette popolazioni sono così chiamate per il fatto che vicino ai loro villaggi vivono diversi coccodrilli. Per smentire il pregiudizio sull'antropofagia degli *Gnam Gnam* il missionario riporta un episodio tratto dalla propria esperienza personale presso queste popolazioni.

«Il loro capo mi disse che temevano ch'io li mangiassi; e quando feci loro capire che la mia povera madre piangeva sapendo ch'io voleva recarmi fra loro, perché ella invece temeva ch'essi mi mangiassero, oh! quanto ridevano maravigliati» (BELTRAME, 1868, pp. 304-305).

Ma ciò che caratterizza maggiormente il lavoro di Beltrame sono le molte descrizioni di carattere etnologico. Egli registra ogni sfumatura del colore della pelle, dei tratti del viso o del portamento delle popolazioni che visita, studia il linguaggio mimico degli arabi arrivando a catalogare 30 gesti dal diverso significato, si dilunga in disquisizioni sulla relazione tra pigmentazione delle razze umane e condizioni climatiche in cui vivono. Insomma ostenta tutto l'armamentario dialettico e nozionistico dell'antropologo ottocentesco.

Per completare il quadro delle modalità espressive adottate da Beltrame nei suoi resoconti, occorre segnalare le frequenti trascrizioni di dialoghi e interviste. Si tratta in questo caso di formule ampiamente diffuse nei

resoconti di viaggio, utilizzate sovente per veicolare ed enfatizzare un messaggio ideologico (CARATOZZOLO, 1992).

Beltrame però, a differenza di molti suoi contemporanei, utilizza l'intervista in maniera da far emergere le ragioni del proprio interlocutore ed avendo cura di lasciare le proprie opinioni dietro le quinte. Questo uso dell'intervista, come gli altri aspetti dei suoi resoconti sopra citati, testimoniano dell'atteggiamento scientifico che il missionario assume nei confronti di ciò che osserva. Si tratta però di una scientificità perseguita in maniera poco coerente, alternando a brani di estrema obiettività prese di posizione nette che stonano con quanto detto in precedenza. Questo lo vedremo nel particolare per quel che riguarda l'Islam.

2. Confronto fra due resoconti di viaggio

Le diverse note etnografiche e geografiche, raccolte da Beltrame in Africa, sono contenute all'interno di quattro resoconti di viaggio⁷, pubblicati tra il 1879 e il 1895, diversi anni dopo il ritorno in Italia del missionario. Il materiale analizzato nelle pagine seguenti proviene, per la maggior parte, da due di questi resoconti di viaggio, pubblicati rispettivamente nel 1879 e nel 1893. Il primo testo, intitolato *Il Sennaar e lo Sciangallah*, viene pubblicato pochi anni dopo il Secondo Congresso Geografico Internazionale di Parigi tenutosi nel 1875, ed è dedicato alla Presidenza del Comitato Italiano per l'Esplorazione e l'Incivilimento dell'Africa Centrale, sorto all'indomani del congresso parigino. Il secondo testo, intitolato *In Nubia presso File, Siene, Elefantina*, viene pubblicato nel 1893 dopo essere stato presentato alla Mostra del Primo Congresso Geografico Italiano tenutosi a Genova nel 1892, dove era stato premiato dal giuri della mostra con la medaglia di prima classe. Questi congressi offrono a Beltrame l'opportunità di superare la «ritrosia, che ho sempre sentita nel rendere di pubblica ragione i miei scritti» (BELTRAME, 1893, p. 3).

Raffrontando i due testi ci si accorge di alcune differenze rilevanti nel modo in cui vengono affrontate ed approfondite determinate questioni, nell'enfasi data a certi argomenti, e nel tono generale dell'opera.

⁷ *Il Sennaar e lo Sciangallah*. Memorie del prof. Cav. Ab. Giovanni Beltrame (1879), *Il Fiume Bianco e i Denka*. Memorie del prof. Cav. Ab. Giovanni Beltrame (1881); *In Nubia presso File, Siene, Elefantina* (1893), *In Palestina, l'ultimo mio viaggio* (1895).

Nel primo testo Beltrame assume un atteggiamento abbastanza distaccato e scientifico nei riguardi di ciò che osserva: si limita ad esporre le numerose informazioni ed osservazioni socio-antropologiche tentandone un'interpretazione che mira ad individuare le cause dei fenomeni, siano esse storiche, sociali, climatiche o di altro genere. Il discorso sulla necessità di civilizzare l'Africa, pur presente, non emerge a tal punto da pregiudicare la completezza dell'informazione. Nell'opera del 1893 invece il discorso sulla civilizzazione dell'Africa, e sugli ostacoli che si frappongono a questo obiettivo, si fa più esplicito, a discapito della scientificità. Questa evoluzione si ripercuote in maniera drammatica sull'immagine dell'Islam che emerge dai due resoconti di viaggio: nella prima aperta ad alcuni giudizi positivi e improntata ad un blando relativismo culturale, nella seconda decisamente ideologica ed ostile. Nelle pagine seguenti si mostra come tale mutamento di giudizio, motivato in parte da scelte politiche contingenti⁸, tragga la sua ragion d'essere dalla natura stessa del discorso occidentale sull'Islam⁹.

⁸ Questo mutamento infatti avviene in concomitanza con l'inizio dell'impresa coloniale italiana e con la scelta di Beltrame di appoggiare tale impresa. Il missionario inizialmente si era dichiarato contrario ad un intervento militare italiano in Africa. In particolare sconsigliava l'intervento dell'Italia al fianco degli inglesi in Sudan poiché considerava quella guerra «Sciagurata [...] non giustificata, per usar frase benigna, da valide ragioni». Una volta incominciata l'impresa il missionario sceglie però di appoggiarla. «L'Italia (scrive) o non avrebbe mai dovuto intraprendere la spedizione in Africa, o una volta intrapresa, non è dell'onore suo il ritirarsi». Queste frasi sono tratte da un articolo apparso sul quotidiano «L'Arena» che Beltrame trascrive in appendice al resoconto di viaggio *In Nubia...* (pp. 346-347). Il missionario è così costretto a rivedere buona parte dei suoi giudizi positivi nei confronti dell'Islam e a rendere i suoi scritti più conformi allo spirito di crociata che si andava diffondendo negli ambienti intellettuali da lui frequentati (Società Geografica, Istituto veronese, congressi geografici ecc...) e presso l'opinione pubblica.

⁹ L'analisi critica del discorso occidentale sull'Islam ha visto impegnati diversi studiosi a partire dalla metà del secolo scorso. Tra le opere più rappresentative di questo filone di studi ricordiamo: *L'islamismo e la cultura europea* di Aldobrandino Malvezzi (Firenze, 1956), *L'Islam dans le miror de l'occident* di Jaques Waardenburg (Parigi, 1963), *Western views of Islam in the Middle Age* di William Richard Southern (Cambridge, 1962), *Islam and the West: the Making of an Image* e *Islam Europe and Empire* di Norman Daniel (Edinburgh, 1960 e 1966), *Orientalism* e *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world* di Edward W. Said (New York, 1978 e 1981) e *La fascination de l'Islam* di Maxime Rodinson (Paris, 1980).

3. *Gli arabi e l'Islam pionieri della civilizzazione in Africa*

La civilizzazione di un popolo secondo Beltrame è strettamente legata alle relazioni che questo è in grado di intrattenere con gli altri popoli. Queste relazioni possono essere semplici relazioni commerciali o vere e proprie dominazioni militari.

«La guerra, l'invasione, la conquista, il contatto dei popoli traggono seco lo incivilimento, il quale passerà dal popolo conquistatore al conquistato, qualora il conquistatore possenga un grado di civiltà superiore a quello del popolo conquistato» (BELTRAME, 1893, p. 318).

L'Africa, per la sua particolare conformazione geografica, è rimasta sempre ai margini dei grandi eventi che hanno segnato il progresso della civiltà umana. Seguendo un'antica teoria risalente a Strabone, Beltrame ci spiega che questo è dovuto alla natura poco frastagliata delle coste africane che avrebbe impedito la costruzione di porti e, di conseguenza, il mancato sviluppo di contatti con altri popoli. L'interno del continente poi è caratterizzato da grandi ostacoli naturali, come i deserti e le montagne, che da sempre rendono difficilissime le comunicazioni. Per civilizzare l'Africa è dunque necessario superare queste barriere naturali e mettere in comunicazione le sue popolazioni con il resto del mondo.

Beltrame riconosce agli arabi il merito di aver fatto da pionieri in questo difficile compito di civilizzazione. La loro religione, l'Islam, con l'incitamento al pellegrinaggio ha spinto molti africani ad abbandonare le terre nate per visitare le grandi capitali del mondo islamico.

«Certo è però che l'Islamismo ha tolto, o diminuito almeno, l'isolamento di alcune razze nere, unendole alla grande famiglia musulmana, e invogliando i loro pellegrini e le loro carovane a visitare la Mecca, il Cairo, Tunisi, Algeri e Marocco. Relazioni amichevoli ne furono le conseguenze; ne progredì il commercio; e così il Sudan ha potuto ricevere di seconda mano derrate dall'Europa, e illuminarsi d'un languido riflesso di civiltà.

L'Islamismo adunque fu pel Sudan mezzo potente di progresso» (BELTRAME, 1879, vol. II, p. 95).

Questo giudizio positivo sull'Islam come pioniere della civilizzazione in Africa si trova sia nel resoconto del 1879 che in quello del 1893, con alcune differenze significative. Nell'opera *In Nubia* (1893) Beltrame riporta il medesimo paragrafo che abbiamo citato in precedenza, privandolo però

della frase finale, forse troppo esplicita. Inoltre vi aggiunge un'ulteriore riflessione sul ruolo dell'Europa:

«Ma se gli Arabi musulmani furono pel Sudan mezzo di progresso, perché non potranno esserlo ora le razze europee tanto più civili ed istruite degli Arabi musulmani, ed in questo tempo in cui, stanti alcune scoperte scientifiche, più non esistono gli ostacoli e molte di quelle difficoltà che altre volte esistevano per internarsi nell'Africa Centrale?» (BELTRAME, 1893, p. 382).

Come emerge da queste poche righe, il rapporto tra Occidente cristiano e Islam è vissuto da Beltrame nei termini di un rapporto concorrenziale: bisogna colmare il vantaggio accumulato dall'Islam nel mercato delle anime e delle merci dell'Africa. L'Islam più che un nemico è un avversario dignitoso, anche se destinato a perdere la competizione con l'Occidente. Si tratta di un atteggiamento tipico dei missionari, ma anche di molti esploratori, che nel corso dell'Ottocento si recano in Africa. L'immagine dell'Islam che ne scaturisce è, per molti aspetti, diversa da quella elaborata da coloro che viaggiano in Oriente, e che fanno i conti con una tradizione consolidata di pregiudizi¹⁰. Inoltre l'Islam africano è in netta espansione e non è facilmente riconducibile allo stereotipo dell'Oriente immobile e decadente che guida già da secoli l'immaginario occidentale. Questa situazione porta, in una prima fase, al riconoscimento dei meriti dell'Islam in fatto di civilizzazione delle popolazioni africane, ed in seguito, quando incomincia l'occupazione coloniale vera e propria, ad un discorso di tutt'altro tenore, in cui l'Islam viene dipinto come un nemico temibile e fanatico. Si assiste ad uno sconcertante ed improvviso ribaltamento del giudizio: il rispetto iniziale svanisce completamente per lasciar spazio al disprezzo e alla paura. Cesare Correnti, nel discorso introduttivo per la nascita della Società Geografica Italiana nel 1867, offre un esempio illuminante di questo nuovo atteggiamento:

¹⁰ Queste differenze sono descritte nei dettagli nell'opera di Norman Daniel *Islam Europe and Empire*, di cui riportiamo un breve passo sui rapporti tra cristiani europei e musulmani africani nell'Ottocento: «These early encounters between African Muslims and European Christians show a naturalness, usually attractive if sometimes the reverse, that is absent from encounters in Asia, where on both sides there was an inheritance of misunderstanding. The traditional European reaction were modified by the fresh context, and the coming stereotype of colonial relationship had not yet developed. There would be changes in the second half of the century, when those who were most vocal were, as in India, administrators or missionaries» (DANIEL, 1966, p. 295).

«Ma la civiltà e il cristianesimo incontrano in Africa un avversario comune e irrimediabile, l'islamismo; vangelo pastorale e guerresco, naturato ai climi torridi e ai deserti, e nella sua semplicità più agevole a comprendersi del platonismo cristiano più clemente ai bisogni del corpo. Badiamo! L'Europa s'è presa in braccio quest'Africa infuocata e la vien fasciando tutt'intorno colle sue fattorie incastellate e coi suoi avidi mercati. Bella cosa per la guerra delle borse; ma per la guerra dello spirito l'Europa non ha che missionari ascetici o dispensatori di bibbie; e l'Islam invece suscita e ispira i suoi Mahdi, i veggenti e i profeti armati, che ci muojono e ci rinascono tuttodi sotto gli occhi. L'Islam ai cristiani ammorbidenti dalla legge d'amore e dalla pratica del tornaconto oppone i suoi fanatici santoni, inebriati d'odio concorde, e anelanti alla vendetta in terra, e all'amore dopo la morte. Badiamo! Il deserto aiuta i suoi. Già la civiltà ha perduto gli avamposti dell'alto Nilo e dei grandi laghi. La costiera Eritrea è corsa da orde selvagge, che per meritarsi le Urì del paradiso, taglieggiano e scannano cristiani. I Galla austeri e validi guerreggiatori, già signoreggiavano o minacciavano i regni timidamente cristiani del Caffa e dell'Ennarie; e lì, proprio nel cuor dell'Africa poco lontano dal geografico impero del Congo, i popoli numerosi e prolifici del Sudan accolgono come promessa d'impero e di vendetta la religione del cammelliere della Mecca» (in CECCHI, 1886, vol. I, pp. XIX-XX).

Negli scritti di Beltrame si assiste al progressivo affermarsi di questo genere di discorso ideologico, a discapito dell'atteggiamento rispettoso e della curiosità scientificità. Il raffronto tra i due resoconti di viaggio permette di osservare nei particolari il mutamento in atto. Le diverse questioni inerenti la civilizzazione dell'Africa, che Beltrame affronta a più riprese nei suoi scritti, costituiscono gli snodi principali del discorso ideologico sull'Islam, di cui la frase di Cesare Correnti rappresenta una sintesi efficace e inquietante.

4. *Islam e famiglia africana*

Beltrame dedica diverse pagine alla descrizione delle norme che regolano la vita familiare nelle società islamiche africane. Nell'opera *Il Sennaar* il discorso sulla famiglia africana è affrontato attraverso la descrizione di una festa nuziale: dopo aver descritto i vari riti compiuti dai giovani sposi, vengono richiamate brevemente le norme coraniche che regolano il matrimonio. In particolare Beltrame si sofferma sul significato della dote che lo

sposo dona alla futura moglie come risarcimento di un eventuale divorzio. «Il divorzio ha luogo, o per mutuo consenso delle parti o in seguito ad una decisione giuridica; allora solo la sposa, che ha già ricevuto la metà del dono nuziale all'atto del matrimonio, ne riceve l'altra metà. La quale disposizione di legge ha per iscopo di rendere meno frequente la fatale tendenza, che hanno i mariti di cambiare le loro mogli» (BELTRAME, 1879, vol. I, pp. 189-190). Le leggi coraniche intorno alla famiglia hanno quindi lo scopo di mantenere più saldo possibile il vincolo del matrimonio, ponendo un freno alla "corruzione smisurata" che caratterizza le popolazioni africane. Occupandosi poi di un fenomeno come l'infibulazione, oggetto tradizionale di sdegno, Beltrame ci tiene a precisare, attraverso le parole di un *qadi* sudanese, la contrarietà dell'Islam nei riguardi di questo genere di pratiche: «È un costume colpevole – diceva un Qadi – esso è contrario allo spirito della religione; pure se mia figlia non vorrà adattarvisi, sarà condannata ad un perpetuo celibato» (*Ibidem*, p. 190).

Nell'opera *In Nubia* gli apprezzamenti nei confronti dello spirito positivo della legge islamica lasciano il posto ad un discorso dal tono decisamente più ideologico. In questo scritto le considerazioni sull'Islam e la famiglia africana sono inserite in un capitolo in cui Beltrame si occupa degli ostacoli alla civilizzazione dell'Africa. Qui si parla di "difetto della famiglia" che, insieme alla "mancanza di proprietà individuale", costituisce l'ostacolo principale alla "rigenerazione dell'Africa". Il matrimonio viene descritto come un semplice contratto commerciale. «In tutti questi paesi musulmani il matrimonio è un contratto individuale al pari di ogni altro, quale sarebbe p. e. la compera o la vendita d'una pecora o d'una cavalla» (BELTRAME, 1893, p. 147). Un contratto, tra l'altro, estremamente fragile per assecondare la volubilità degli Africani. «Siccome poi il matrimonio non ha ricevuto quasi alcuna consacrazione, così può essere disciolto colla stessa facilità, colla quale venne contratto; alla qual cosa è sufficiente il mutuo consenso, il quale non manca mai da parte della donna, atterrita dai mali trattamenti che provengono infallibilmente da un rifiuto. In somma il divorzio è in questi paesi assai frequente (*Ibidem*, pp. 148-149). Un contratto infine che non contiene regole chiare sulla legittimità dei figli. «A tutti questi disastri morali, sanzionati dall'uso, la legge ne aggiunge degli altri. Tutti i figliuoli, senza distinzione alcuna, sono legittimi, sia che provengano da una moglie o da una concubina; essi ereditano con egual titolo i beni paterni, e le parti sono eguali, come da noi per i figli riconosciuti dal codice, se pur mi è permesso di paragonare le nostre leggi con questi tristi e

brutali costumi» (*Ibidem*, p. 151). La facilità con cui si legittimano i figli causa la dispersione dei patrimoni familiari, il “difetto della famiglia” si lega in questo modo al problema della “mancanza di proprietà individuale”: le proprietà terriere frammentate dal sistema ereditario sono infruttuose quindi vengono vendute al potere centrale.

Queste accurate osservazioni sociologiche perdono il loro carattere scientifico nel momento in cui sono inserite in un discorso le cui conclusioni sono sempre improntate al giudizio morale. La trattazione dell'argomento, da parte di Beltrame, si conclude infatti con una manifestazione di disgusto nei confronti dell'organizzazione familiare africana, disgusto che addirittura impedisce all'autore di procedere nella descrizione. «Lascio pensare al lettore ciò che possa divenir la famiglia in mezzo a tali depravazioni ed eccessi... Lo stringimento di cuore che risento e l'angoscia che mi preme mi costringono a deporre la penna, che pur si rifiuta di registrarne i penosissimi dettagli» (*Ibidem*).

Bisogna precisare che Beltrame non attribuisce direttamente al Corano la responsabilità della condizione della famiglia in Africa. Il “difetto della famiglia” è una piaga tipicamente africana, che affonda le sue radici in un periodo anteriore all'arrivo degli arabi, a cui l'Islam non ha fatto altro che adeguarsi. «Quanta sciagura colpisce queste miserabili popolazioni! E v'ha che ne incolpa solo la religione maomettana. È un fatto che essa ha influito moltissimo a mantenervela; ma è pure un fatto che tale dissolutezza di costumi non procede direttamente dall'islamismo, perché trovolla allorquando fece la conquista di questi paesi» (*Ibidem*, p. 152).

Dunque non vi è un cambiamento d'opinione radicale tra il primo e il secondo testo: in entrambi i casi l'Islam non è indicato quale causa della degenerazione della famiglia africana. Pur tuttavia l'impressione che si ricava dai due discorsi è completamente diversa: nel primo ci sembra che l'Islam faccia, o tenti di fare, qualcosa di positivo, nel secondo appare influente se non addirittura negativo. Questo mutamento è dovuto alla diversa cornice in cui si inseriscono le osservazioni di Beltrame. Nel secondo scritto infatti, il giudizio sull'Islam, di per sé ambiguo, viene presentato all'interno del discorso sulla “rigenerazione dell'Africa”. La cornice ideologica ha il sopravvento e Beltrame, senza bisogno di contraddirsi, trasmette un'immagine dell'Islam di gran lunga più negativa. In entrambi i casi l'Islam è letto e valutato sulla base del progetto, cristiano e occidentale, di “rigenerazione dell'Africa”. Tale progetto ha tra i suoi obiettivi la

sostituzione dei modelli familiari africani con strutture familiari più vicine al modello della famiglia cristiana, considerato un tratto distintivo dei popoli civili ¹¹.

5. *Le donne nell'Islam e il paradiso musulmano*

A subire le conseguenze negative dell'organizzazione familiare musulmana sono principalmente le donne ¹². La poligamia, il divorzio e la possibilità di tenere concubine rendono schiava la donna musulmana e privano la società di una risorsa fondamentale. «Nel matrimonio è lecita la poligamia purché le mogli non sieno più di quattro; lecito il tener concubine quante se ne vogliono; lecito il divorzio. Schiava in una parola la donna, che è lo stesso che dire mezza la società» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 178).

Per la verità leggendo altri passi dell'opera di Beltrame ci si accorge che le cose non stanno proprio così. Pur non avendo accesso alla ribalta politica, le donne esercitano un potere molto forte all'interno della famiglia e, attraverso la mediazione dei mariti, sull'intera società. «Grande è quivi l'autorità della donna sopra il marito; autorità tanto più da temersi, per una specie di associazione che regna fra le donne stesse. Si provi per esempio uno sposo a maltrattare la propria moglie; tutte le donne congiureranno contro di lui, eccitando i loro mariti a fargli la guerra...» (BELTRAME, 1893, p. 151). Non sono solo le mogli a godere di una certa autorità all'interno della famiglia ma anche le schiave, sempre che riescano ad avere il sopravvento sulla moglie:

«Le schiave presso i musulmani sono ben trattate, come gli schiavi. Allorquando il loro padrone non ha altre donne in sua casa, esse vi fanno da pa-

¹¹ Norman Daniel, nel già citato *Islam Europe and Empire*, sottolinea come i temi della famiglia, del cristianesimo e della civilizzazione vengano spesso associati tra loro nei discorsi relativi al mondo islamico. La compresenza di queste tematiche è un marchio distintivo dell'approccio imperialista all'Islam. Associare la civilizzazione con una particolare struttura familiare e fregiare quest'ultima con l'appellativo di cristiana ha il preciso scopo di legittimare l'imperialismo sul piano morale. La superiorità dell'europeo non è più limitata all'ambito tecnologico, economico o militare. Si deve arricchire di connotati morali e lo fa elaborando il mito della famiglia cristiana.

¹² Sulla rappresentazione della donna africana nei resoconti di viaggio, v. SURDICH, 1979.

drone assolute; ma se egli ha moglie e questa sia gelosa perfida iniqua, e la schiava giovine bella e graziosa, la condizione di quest'ultima è resa insopportabile; imperciocchè il marito musulmano, che è il più pacifico dei mariti, non osa mai di rivoltarsi contro il dispotismo della propria moglie» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 48).

In queste parole la società musulmana ci appare dominata da mogli dispotiche e schiave lascive, che scavalcano senza troppe difficoltà l'autorità formale dei mariti. Il giudizio iniziale sulla condizione della donna nelle società musulmane viene completamente ribaltato: sono piuttosto i mariti ad essere schiavi delle proprie mogli. Ma questa contraddizione è solo apparente. Il potere delle donne sulla società è secondo Beltrame un potere negativo che scaturisce dalla loro condizione di schiavitù e che mira soltanto alla soddisfazione di piaceri carnali. Alla base di questo potere vi è la dissolutezza morale e non il senso civico o un ideale religioso. L'influenza della donna, e anche quella dell'uomo, sulla società sono positive se si esercitano a partire da un unico modello di vita familiare: la famiglia cristiana. In questa impostazione, convivono due idee ben radicate nell'immaginario europeo rispetto all'Islam: il forte senso di pubblica decenza nelle società islamiche e la convinzione dell'esistenza di una specifica dissolutezza islamica in materia sessuale. I musulmani, ed in particolare le donne musulmane, sono sensuali e lascivi, ma allo stesso tempo sono attenti a rispettare alcune regole, molto strette, di pubblica decenza. Questa contraddizione non serve ad altro se non ad aumentare il risentimento nei loro confronti. Il loro comportamento viene infatti considerato ingenuamente ipocrita: mascherano, invano, la loro sfrenatezza sessuale dietro a rigidi cliché di comportamento¹³. La sottile analisi antropologica di Beltrame delinea in questo modo i tratti contorti di un'umanità separata ed inferiore: l'*homo islamicus*. L'elaborazione di tale concetto è un tratto distintivo dell'orientalismo ottocentesco¹⁴. Beltrame ne offre una versione tarda che, a differen-

¹³ Sempre Daniel a tale proposito ha affermato: «Realisation of the strict Islamic sense of public decency did not conflict with the existing image of Muslim sensuality. On the contrary, it was capable of producing additional resentment. (...) There was some consensus of opinion beyond controversy, at least that Islam favoured a greater sensuality within the limits of the law, and insisted on a stricter public control» (DANIEL, 1966, pp. 47-48).

¹⁴ Secondo Maxime Rodinson (forse il più celebre orientalista francese del '900, al tempo stesso artefice principale, insieme a Edward Said, della critica all'*orientalismo* degli studiosi occidentali dell'Islam) ciò è dovuto al venir meno dell'universalismo settecentesco

za di quella di ispirazione romantica, è più propensa ad evidenziare i tratti negativi della specificità islamica. Per fare ciò il missionario si serve di una serie di suggestioni e pregiudizi legati all'immagine medievale dell'Islam. Uno dei punti di forza di questa immagine è rappresentato proprio dalla convinzione che l'Islam promuova la dissolutezza morale e che si sia diffuso grazie alla promessa di piaceri sessuali¹⁵. In questa rappresentazione gioca un ruolo decisivo l'immagine del paradiso musulmano. Non a caso Beltrame la evoca al fine di giustificare la dissolutezza delle donne africane.

Inizialmente il discorso del missionario non si rivolge esplicitamente al paradiso musulmano. Egli ci spiega che le donne nubiane sono particolarmente lascive e per niente devote e che questo è dovuto alle credenze locali riguardo al paradiso, senza parlare esplicitamente del paradiso musulmano.

e all'affermarsi di una visione essenzialista, per cui a ciascun popolo viene attribuita una specificità irriducibile. «Un'irriducibile specificità viene supposta a tutti i livelli possibili, motivazioni o tratti universali vengono negati o sdegnati. Contraddittoriamente, la sola universalità possibile è vista nell'adozione del modello europeo in tutti i suoi aspetti. Se ne proclama la necessità, sottolineandone allo stesso tempo l'impossibilità a causa della tanto marcata specificità dei non-europei, fatto che induce a respingerne la realizzazione in un vago avvenire, accettando momentaneamente il perpetuarsi delle culture esotiche nel loro aspetto degradato e politicamente controllato» (RODINSON, 1988, p. 91).

¹⁵ Molti studiosi hanno segnalato come l'immagine medievale dell'Islam, elaborata sulla base delle poche notizie, spesso false, ereditate dai cristiani d'Oriente, costituisca il substrato sul quale si sono inserite le osservazioni e le rappresentazioni successive. L'orientalista inglese William Montgomery Watt, ad esempio, sintetizza in quattro punti la rappresentazione cristiana standard dell'Islam sorta nel medioevo e sopravvissuta, in forme diverse, fino al XIX secolo: «1) L'Islam è una falsa e deliberata deformazione della verità; 2) L'Islam è una religione che si è imposta con la violenza e con la spada; 3) L'Islam è una religione permissiva; 4) Maometto è l'Anticristo». Rispetto alla vita sessuale dei musulmani Watt spiega che: «Nell'immagine che ci si faceva della vita quotidiana dei musulmani, la sessualità era ritenuta un fattore dominante. Si pensava che i musulmani potessero avere molte mogli, ma non quattro, come di fatto è permesso, bensì sette, dieci, o più; si sapeva che ai musulmani era stata promessa in Paradiso, la deliziosa compagnia femminile delle urì del Corano. Un autore era persuaso ci fossero versetti del Corano che permettessero la fornicazione, mentre si immaginava che altri versetti consentissero o incoraggiassero pratiche sessuali rigorosamente vietate agli europei. [...] Si supponeva che altre specie di turpitudini morali caratterizzassero i musulmani, come la liceità di rompere un giuramento dopo averlo contratto, oppure il richiamo al destino come scusa per non aver ottemperato ad un dovere» (WATT, 1994, pp. 118-119).

«Fa meraviglia che da queste parti, come in tutto l'Oriente, la classe delle donne sia precisamente la meno divota, mentre è quella che lo è più in Europa; né è difficile trovarne qui la ragione, qualor si rifletta un poco che la è opinione in tutta l'Alta Nubia, che esse non entrino dopo morte in paradiso, ma che se ne stiano sempre nell'atrio di esso pronte a servir chiunque le richiedesse. Ed elleno son persuase di non essere state create da Dio ad altro fine che di procacciar diletto agli uomini, e mantenere la specie umana. Questa fatale persuasione fortemente le inclina al libertaggio spengendo nel loro animo ogni sentimento di decoro» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 111).

Beltrame è ben consapevole dell'estraneità di queste credenze alla dottrina islamica. Queste osservazioni costituiscono però lo spunto per descrivere la dottrina islamica rispetto al destino degli uomini dopo la morte. In questo caso il riferimento all'Islam diviene esplicito, ma Beltrame si affida alle parole dello storico Cesare Cantù: «La lubrica immaginazione di Maometto», dice Cantù, «non seppe abbellire la celeste dimora che con una mescolanza di cucina e di postribolo». Il suo paradiso assomiglia di molto a quello dell'idolatria greco-romana» (*Ibidem*, p. 113) e dopo aver fatto seguire una citazione di Tibullo quale esempio di paradiso pagano aggiunge: «Se Maometto dovesse commentare quest'ultimo verso (che recita: *Ludit, et assidue proelia miscet amor*), ricorderebbe le settantadue Urì dall'occhio nero e di sempre rinnovata verginità, create apposta pe' suoi muminin (credenti)» (*Ibidem*). Un altro missionario, Guglielmo Massaia, si dimostra ben più esplicito a proposito del legame tra l'immagine del paradiso musulmano e la corruzione degli orientali. Egli parla del paradiso musulmano come di «una sala di divertimenti, o meglio un postribolo di lubrici piaceri». Da cui ne consegue che «... se tale è l'idea che (il musulmano) si forma della vita futura, è inutile spiegare quale sia il concetto che abbia della vita presente, rapporto a Dio e alla morale» (MASSAIA, 1885, vol. II, p. 63).

L'immagine del paradiso musulmano ha anche un'altra importante funzione all'interno del discorso ideologico sull'Islam: serve a spiegare il fanatismo e il senso di abnegazione dimostrato dai musulmani in battaglia. La promessa di piaceri ultraterreni spingerebbe i musulmani a sacrificare con grande facilità la propria vita per la causa dell'Islam e ad avere un'attrazione particolare per il martirio. Beltrame segue questo ragionamento per spiegare il rapido diffondersi dell'Islam nel periodo dei primi califfi. Egli sostiene che l'Islam, con le promesse di piaceri ultraterreni e di facili bottini, sia riuscito a fanatizzare un popolo vergine come gli arabi e a sti-

molare la loro espansione. «Con una gente vergine come l'araba, fanatizzata e resa temeraria in guerra dalla speranza delle amorose Urì, e dal ricco e facile bottino che si vedeva apparecchiato; con una tal gente, quali effetti abbia prodotto l'islamismo ognuno sa» (BELTRAME, 1879, vol. I, pp. 178-179). Il giudizio del missionario si fa però più complesso quando si tratta di spiegare le cause delle rivolte che si scatenano in Sudan nell'ultimo quarto del XIX secolo.

6. *Le rivolte in Sudan: dallo spirito di ribellione degli arabi nomadi al fanatismo musulmano*

Nell'opera *Il Sennaar* Beltrame si dichiara contrario all'idea molto diffusa secondo la quale le frequenti rivolte che scoppiano in Sudan sono dovute alla religione islamica e alla presenza nel Corano di precetti che incitano alla guerra santa¹⁶.

«Fu detto e si dice che lo spirito di ribellione, da cui gli Arabi sono animati in questa provincia, è dovuto alla differenza di religione e al fanatismo, che ispira loro il Corano contro i conquistatori. E ciò, io dico, è un errore. La religione potrà trascinare alla rivolta le popolazioni della città; ma non mai coloro che vivono sotto la tenda nei deserti; essa non sarà per questi che un pretesto, che un segnale per riunirsi e rannodarsi contro il nemico comune» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 88).

La causa di queste rivolte va piuttosto ricercata nello stile di vita nomade degli Arabi di questa regione: come tutti i popoli nomadi gli Arabi combattono chiunque cerchi di limitare la loro autonomia e libertà.

«La ragione vera della ribellione è l'orrore, l'odio ch'essi nutrono prepotente contro tutto ciò che sa di governo e di autorità, da qualsiasi parte questo governo e questa autorità provengano, e con qualsivoglia nome siano chiamati. Nulla importa loro che colui, che vuole dominarli, sia francese, turco o arabo; basta loro sapere che ogni dominatore promulga delle leggi, e ne esige l'esecuzione, che addossa imposte; alle quali cose si sottopone il cittadino, obbedisce e paga; ma l'Arabo si ribella, si batte e fugge. E così fanno tut-

¹⁶ Bisogna ricordare che all'epoca in cui Beltrame pubblica il primo scritto (1879) non è ancora iniziata la rivolta del Mahdi.

ti i popoli nomadi bloccati da vasti imperi e attornati da numerosi eserciti. È più facile di soggiogare un popolo commerciante e coltivatore, che una piccola tribù errante; poiché il coltivatore e il commerciante veggono le loro proprietà come un pegno nelle mani del conquistatore, mentre la tribù errante non ha bisogno che di poche ore per mettere in salvo i suoi armenti e le sue tende» (*Ibidem*, pp. 88-89).

L'ostacolo alla civilizzazione è costituito, come nel caso della famiglia africana, da qualcosa che ha a che fare con lo stile di vita più che con un universo culturale nemico, come potrebbe essere l'Islam. Beltrame dedica ampio spazio alla descrizione dello stile di vita degli arabi nomadi suggerendo, tra l'altro, i sistemi più efficaci per tenere a freno il loro spirito di ribellione e indurli ad uno stile di vita stanziale.

«L'unico mezzo onde raffrenare gli Arabi nomadi e poter così governarli, è la forza; la sola forza è quella, a cui l'Arabo si sottopone sempre, né le si oppone mai per lungo tempo; ma è uopo ch'egli vegga sguainata la spada e via gittato il fodero; la repressione, anche dei più piccoli delitti, conviene che sia pronta e severa; l'attitudine seria, grave e circospetta; il linguaggio minaccioso. L'autorità, insomma, deve essere senza limiti di fronte a gente che non riconosce alcuna legge» (*Ibidem*, p. 89)¹⁷.

Ma come si colloca l'Islam rispetto a questo discorso sulla necessità di addomesticare le popolazioni nomadi, refrattarie a qualunque genere di governo? L'Islam è nato presso gli arabi, i nomadi per eccellenza secondo l'immaginario occidentale, sarebbe quindi facile a questo punto sostenere che una religione nata in un tale contesto porti con sé un germe di pericolosità e di fanatismo. Ma Beltrame non segue questo facile percorso, almeno per ora, e citando fonti musulmane ricorda le faticose lotte, militari e dottrinali, che Maometto e i suoi successori dovettero sostenere contro le

¹⁷ Beltrame non si limita a prescrivere la violenza e la repressione nei confronti degli Arabi nomadi. Egli analizza la società "barbara" individuando un altro sistema efficace per dominarla: l'acquisizione di ostaggi. «Legge essenziale di ogni società barbara è la scambievolmente difesa tra la società stessa e ciascuno de' suoi membri; esporre un membro senza protezione al furore dei nemici, non solamente è delitto, ma eterna infamia; i feriti medesimi e i morti non debbono essere abbandonati sul campo della battaglia. [...] Uno dei migliori mezzi per ridurre i barbari a mantenere la fede data e all'impotenza di recar danno ad altri, è di possederne qualcheduno come ostaggio» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 92).

popolazioni nomadi dell'Arabia. Inoltre ci spiega che, tra i diversi popoli che seguono la religione islamica, gli Arabi nomadi sono quelli che godono la reputazione peggiore in fatto di devozione religiosa.

«Le indifferenze che mostrano gli Arabi nomadi per la religione meritò loro le critiche severe dei teologi mussulmani, che li considerano inferiori a tutti gli altri, sebbene Maometto sia nato fra loro; e dicono che un cittadino non deve fare la sua preghiera sotto la direzione di un Arabo nomade, poiché, quanto alla dottrina e alla pietà, il cittadino è a lui sempre superiore» (*Ibidem*, p. 101).

L'Islam è dunque la prima religione che ha tentato di civilizzare gli Arabi nomadi e Maometto viene rappresentato da Beltrame intento ad elaborare una dottrina semplice e adatta a sedurre un popolo così irrequieto come gli arabi, ma sembra spesso inutilmente.

«E sì che fra le religioni fondate dall'uomo, questa è una delle più semplici, la cui base è il monoteismo; e sarebbe stato ben difficile per Maometto inventarne un'altra meglio adattata al genio dell'Arabo, o che meno se ne allontanasse. La è una religione, per così dire, elementare, di cui gli Arabi nomadi avrebbero potuto accettare almeno il dogma, quand'anche non avessero voluto seguirne esattamente la pratica; ma essi non accettarono né l'uno né l'altra» (*Ibidem*, p. 103).

Dunque l'Islam è una religione nata apposta per avvicinare i nomadi alla vita religiosa e a un minimo di dogma. Una religione che per raggiungere il suo intento ha bisogno di sedurre gli Arabi nomadi con la promessa di tesori e conquiste, ma il cui intento è senz'altro positivo per la causa della civilizzazione.

Una decina di anni più tardi, dopo che le vicende relative alla rivolta del Mahdi avevano incuriosito l'opinione pubblica europea ed italiana e numerosi dibattiti si erano accesi intorno al fanatismo musulmano, il giudizio di Beltrame non poteva essere il medesimo. Il discorso sullo stile di vita nomade scompare e lo spirito di ribellione, da fenomeno sociale connotato ad uno ben preciso stile di vita, si trasforma in fanatismo, ovvero problema politico legato a precise vicende storiche. Il discorso segue quindi un percorso diverso. Per prima cosa Beltrame smentisce l'ipotesi che le rivolte, come quella del Mahdi, rappresentino i primi sussulti di un nascente nazionalismo arabo-musulmano (tesi che aveva avuto qualche sostenitore

nelle prime fasi della rivolta, specialmente in Inghilterra). Il nazionalismo, ci spiega, si lega al sentimento di appartenenza familiare che in queste regioni è assente; dunque non può essere il principio di nazionalità a fomentare le rivolte contro il governo egiziano in Sudan.

«Speriamo intanto che il Governo egiziano continui a procedere nella via del progresso da più di quarant'anni incominciata, e che la civiltà cristiana l'aiuti sempre a combattere e a vincere coloro, che, gli si oppongono anche colle armi, non mossi certamente dal principio di nazionalità, ch  nazionalità non può essere sentita ove non regna, come abbiamo veduto, sentimento vero di famiglia, ma dall'entusiasmo che   loro ispirato da una religione che della nazionalità distrugge la base fondamentale. Miserabili! che, senza comprenderlo fate guerra alla civilt  che fra voi cerca introdursi...» (BELTRAME, 1893, p. 158).

In queste parole l'Islam non solo   considerato un ostacolo allo sviluppo del principio di nazionalità¹⁸ ma   anche additato come responsabile dell'entusiasmo con cui i Sudanesi si ribellano al governo egiziano. Per avvalorare questa tesi Beltrame riporta alcune frasi attribuite al Madhi in cui si incita alla guerra contro il cristiano infedele. Interrogandosi poi sulle cause della rivolta di 'Urabi pasha in Egitto lascia la risposta alla storia, anche se confessa di essersi convinto, alla luce di questa rivolta, «che non   vero che l'islamismo sia presso a morire, come pretesero alcuni, i quali non ne hanno che sfiorata la superficie» (BELTRAME, 1893, p. 160) e che il

«popolo musulmano [...] conserva ancora gelosamente la fede de' padri suoi; e questa fede, lo dico a malincuore, adesso   pi  viva che mai [...]; che se l'entusiasmo religioso or non si manifesta come allora coi trionfi e colle vittorie, non   perch  il popolo sia demoralizzato; non   perch  egli tremi all'idea della guerra; non   perch  indebolito si lasci sfuggir di mano la spada di

¹⁸ La condanna molto diffusa dell'Islam in quanto contrario al principio di nazionalità ha una curiosa eccezione nella tesi di un altro missionario, Guglielmo Massaia, il quale sostiene che in «Oriente [...]   sempre vivo quell'orgoglio forsennato, che, pel principio di nazionalità, tiene divisi quei disgraziati popoli» e che l'«immondo arabo» sia riuscito a dominare le popolazioni orientali atteggiandosi a difensore delle loro nazionalità e dei loro privilegi» (MASSAIA, vol. XII, p. 149). In questo caso il principio di nazionalità viene visto negativamente come ostacolo all'unione di tutte le chiese cristiane, orientali e latine, a cui anela il missionario piemontese.

Maometto il conquistatore, di Selimo l'inflessibile, di Solimano il legislatore; questo popolo è oggi quello che era allora; ma da molti anni manca a lui un capo che lo conduca» (*Ibidem*, p. 160).

Queste affermazioni allarmate sulla combattività dei musulmani e sul pericolo di una loro sollevazione generalizzata sono riconducibili alla teoria della cospirazione islamica, che ebbe numerosi sostenitori in questo periodo, e un largo seguito nell'opinione pubblica europea. La maniera con cui i mezzi di comunicazione trattarono la vicenda del Mahdi¹⁹ nel corso degli anni ottanta dell'Ottocento contribuì non poco al delinearsi di questa vera e propria moda. In quel periodo diversi commentatori delle vicende sudanesi paventarono l'ipotesi di una generale sollevazione del mondo musulmano contro la cristianità. Incominciarono allora a circolare teorie non molto diverse da quella contemporanea sullo "scontro di civiltà"²⁰. Antesignano di questa corrente di pensiero fu in Italia il cardinale Guglielmo Massaia il quale nel 1850, di ritorno da uno dei suoi viaggi in Etiopia, tenne a Parigi una conferenza dal titolo *Propaganda musulmana nell'Africa e nelle indie*²¹. Nel corso della conferenza il missionario piemontese denuncia l'esistenza di una vera e propria organizzazione segreta che, attraverso "gli intrighi della politica della Mecca", interviene in tutte le vicende politiche del mondo islamico e che prepara i musulmani alla sollevazione generale, e il mondo ad un futuro di devastazione. Nell'opera *Sudan e Abissi-*

¹⁹ Per l'impatto della vicenda del Mahdi sull'opinione pubblica italiana, v. ZACCARIA, 1997.

²⁰ La teoria dello "scontro di civiltà" è stata formulata per la prima volta da Samuel Huntington nel 1993, in una pubblicazione degli affari esteri degli Stati Uniti d'America intitolata appunto *Lo scontro di civiltà*, e in seguito presentata in una versione più ampia nel 1996 in un libro dal medesimo titolo. Secondo Huntington, dopo la fine della guerra fredda, i principali conflitti sulle politiche globali avranno luogo fra otto gruppi di differenti di civiltà (occidentale, confuciana, giapponese, islamica, indu, slava ortodossa, latino-americana e africana). Il compito dell'Occidente, in questo nuovo scenario internazionale, consiste nel mantenere la propria supremazia globale e difendersi dalle aggressioni delle altre civiltà, specialmente da quella islamica. Nelle sue svariate versioni, più o meno semplificate, tale teoria svolge oggi un ruolo egemonico nell'interpretazione delle vicende internazionali. Molti studiosi hanno segnalato la pericolosità e la strumentalità della teoria dello *scontro di civiltà* e intorno ad esso si è sviluppato un importante dibattito all'indomani dell'11 settembre 2001. Vedi, ad esempio, SAID, 2001.

²¹ Il testo della conferenza è riportato nel volume di FARINA, 1937.

nia, invece, il viaggiatore Luigi Pennazzi, esperto di Africa orientale, sostiene che dietro la rivolta del Mahdi, e altre rivolte nel mondo arabo, ci sia l'influenza occulta della Senussya, e dedica un intero capitolo a descrivere l'organizzazione segreta della confraternita.

La facilità con cui questo genere di rappresentazioni dell'Islam prendono piede in determinati contesti storico-culturali (come la fine dell'Ottocento o il periodo attuale), coinvolgendo anche studiosi informati e scrupolosi come Beltrame, è dovuta alla natura stessa del discorso occidentale sull'Islam e non solo a motivazioni politiche contingenti. La maggior parte degli aspetti positivi riconosciuti di tanto in tanto all'Islam, da parte degli esperti occidentali, sono individuati sulla base della loro aderenza ad un progetto tipicamente occidentale: allora l'evangelizzazione e la civilizzazione, oggi la modernità o la globalizzazione. L'Islam non è apprezzato per quello che è ma per il contributo che può dare all'Occidente o al cristianesimo (rimanendone peraltro un'entità estranea e separata). Questa impostazione evidentemente porta con sé l'eventualità che l'Islam si riveli invece un impiccio, e che la posizione subordinata che gli è stata assegnata possa indurlo a ribellarsi e a cospirare contro l'Occidente. La possibilità di una cospirazione islamica è dunque una sorta di corollario inevitabile del discorso di Beltrame.

7. *Islam e schiavismo*

Nelle considerazioni dei viaggiatori occidentali sul fenomeno della schiavitù, e nei dibattiti che a più riprese si animarono su questo tema nell'Ottocento, è possibile rintracciare alcuni elementi che rimandano ad una rappresentazione ideologica dell'Islam. Questo è particolarmente evidente nel contesto africano dove la lotta contro la schiavitù si rivela ben presto un'ottima legittimazione, agli occhi dei lettori europei, dell'intervento coloniale. Le considerazioni dei viaggiatori europei sulla schiavitù in Africa non sono da subito improntate alla condanna assoluta. L'immaginario europeo è profondamente scioccato dall'esperienza dello schiavismo in America e la condizione di relativa agiatezza degli schiavi in Africa viene sovente confrontata con le aspre condizioni degli schiavi in America. Con il passare degli anni quest'atteggiamento velatamente autocritico svanisce. Quasi rimuovendo il proprio recentissimo passato i commentatori europei rivolgono tutto il loro zelo polemico contro la tratta degli schiavi compiuta

dagli Arabi²². Anche in questo caso si assiste ad un repentino mutamento del giudizio sull'Islam: dall'apprezzamento al biasimo.

Beltrame offre un ottimo esempio di questa evoluzione. Ne *Il Sennaar* il tema della schiavitù nell'Islam viene accompagnato da una breve ricostruzione della storia della schiavitù. Tutte le grandi civiltà dell'antichità, ci spiega Beltrame, facevano uso di schiavi. Le grandi religioni monoteiste poi, pur contrarie alla pratica della schiavitù, non ebbero la forza di contrastarla. «Maometto pure, come già dissi, regolò la schiavitù e cercò di addolcirla; ma non l'abolì. Ne pure il Cristianesimo da principio pensò ad abolirla, il tempo non sarebbe stato opportuno. E quindi l'ap. Paolo rinviava al suo padrone lo schiavo fuggito ch'egli aveva convertito» (BELTRAME, 1879, vol. I, pp. 220-221). Il commercio degli schiavi in epoca moderna non è diminuito, anzi, proprio a partire dal 1400, si assiste alla rinascita in grande stile della tratta. Beltrame non si esime dal segnalare le responsabilità di popoli cristiani, come Portoghesi e Spagnoli, nell'acuirsi del fenomeno in epoca moderna. E non nasconde le responsabilità di alcuni ordini religiosi nella tratta degli schiavi verso il Brasile. Prima di scagliarsi contro l'Islam, sembra dirci, è opportuno ricordare le responsabilità europee e cristiane nello sviluppo dello schiavismo. Egli poi sottolinea più volte il fatto che l'Islam, con le sue regole, renda la schiavitù molto più umana di quanto avvenga in altre parti del mondo.

«E qui bisogna pur dire che l'islamismo, se non ha condannato e abolito la schiavitù, adottata da secoli in Oriente, ne ha però mitigata la condizione, facilitando la liberazione dello schiavo, imponendo al padrone dei doveri verso di lui e ponendo un limite al suo potere. Vero è che questo potere conservato dal testo della legge è pur grande ancora; ma lo spirito di questa legge basta ad arrestarne gli abusi, che il legislatore non può sempre ne' sa reprimere» (*Ibidem*, p. 44)²³.

²² A proposito Norman Daniel afferma: «As gradually the West African slave-trade to America was brought to an end, the europeans, with all the zeal of converts, turned upon the Arab slave-trade, especially in East Africa and the Sudan. This was not wrong; but it was wholly illogical to blame Islam when the Christian West Africa to West India trade was so recent» (DANIEL, 1966, p. 304).

²³ Beltrame descrive inoltre i diversi precetti musulmani che regolano la schiavitù. La schiavitù è prevista dal Corano solo nei confronti di quelle popolazioni idolatre che si rifiutassero di pagare l'imposta dovuta ai conquistatori musulmani. Questi dovranno compiere nei confronti delle popolazioni idolatre una triplice intimazione in cui si chiede inizialmen-

Beltrame dunque ci restituisce l'immagine di un Islam, se non del tutto contrario, sicuramente critico nei confronti della schiavitù. Negli scritti del missionario esistono però numerosi passi di ben diverso tenore. Ad esempio, in un'altra parte del resoconto di viaggio che abbiamo appena citato, dopo essersi chiesto fino a quando durerà la schiavitù in Africa, Beltrame si risponde attraverso le parole decisamente ostili di quello che viene definito un "rinnegato"²⁴.

«Finché durerà il governo dei Turchi e la religione de' mussulmani, che santifica la poligamia, la schiavitù sarà necessaria per soddisfare lo sfrenato e schifoso interesse degli uni, e la brutale ignominiosa sensualità degli altri. E bisogna abbattere quel Governo, distruggere quella religione, e la schiavitù potrà essere tolta a poco a poco, e col tempo» (*Ibidem*, vol. II, p. 85).

In un altro resoconto di viaggio, intitolato *Il Fiume Bianco e i Denka*, (BELTRAME, 1881), il fenomeno della schiavitù viene trattato da Beltrame riportando una lunga citazione della allora diffusissima opera di Georg August Schweinfurth (Riga 1836, Berlino 1925) *Nel cuore dell'Africa*. Con un linguaggio aggressivo e visionario l'esploratore tedesco ribadisce la necessità di eliminare gli arabi, i turchi e la loro religione dalla faccia della terra per poter sperare nella fine dello schiavismo.

«Figlio del deserto, l'Islam fa un deserto di tutti i luoghi dove penetra. Supporre che possa essere capace di progresso, è un sogno, un'illusione attinta nei libri. I suoi fedeli rassomigliano ai germi di vegetazione, che dormono nelle sabbie delle valli deserte: una scossa di pioggia, un nulla, può suscitarli ad una vita effimera; le piante si levano un giorno; poi al contatto del soffio fatale, inaridiscono, e tutto ridiventa sterile. [...] Bisogna pertanto che la

te di abbracciare l'Islam e in seconda istanza, qualora ciò non avvenisse, di pagare l'imposta dovuta ai conquistatori. Coloro che attuano la tratta si guardano bene dall'adottare questa prassi arrivando a fare schiavi anche i propri correligionari. «E qui è inutile quasi ch'io faccia osservare, perché ciascuno se l'immagini, che i promotori della caccia data ai negri, siano Turchi o Arabi, disprezzano tutte queste leggi; anzi accade sovente che, incontrando essi qualche difficoltà per impadronirsi dei negri infedeli, si spingono sopra quegli stessi che professano l'islamismo...» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 203).

²⁴ Si tratta di un cristiano greco ortodosso convertitosi senza convinzione all'Islam per intraprendere la carriera militare nell'esercito ottomano, ormai pentito di quella scelta.

schiavitù sia abolita. Anziché mantenerla, meglio varrebbe che Turchi e Arabi e tutti quanti i popoli inattivi scomparissero dalla terra: dal momento che lavorano, i Negri sono loro superiori» (BELTRAME, 1881, pp. 315-317).

Questi due frammenti sulla schiavitù, citati da Beltrame senza alcuna presa di distanza, costituiscono un atto d'accusa piuttosto esplicito. La poligamia e la sensualità dei musulmani, richiamata nel primo frammento, e l'inattività di Arabi e Turchi, e degli orientali in generale, richiamata nel secondo, sono, insieme al malgoverno dei Turchi, le principali argomentazioni sulle quali si costruisce l'impianto accusatorio degli antischiavisti europei. Il viaggiatore piacentino Luigi Pennazzi è, tra i viaggiatori italiani, quello che ha dedicato più spazio a questo genere di argomentazioni. La schiavitù, secondo Pennazzi, si è radicata nei paesi musulmani per via dell'«apatia che in questi paesi regna sovrana in tutti i gradi della scala sociale». Questa generale apatia porta le persone a vivere «alla maniera dei bruti, senza desideri, nulla spendendo, non aspirando ad altro che accumulare» (PENNAZZI, 1885, p. 44). Si alimenta in questo modo un circolo vizioso che provoca la sparizione del capitale circolante, del salario, dello stipendio e della domanda di lavoro. «Lo schiavo diventa dunque l'unico articolo commerciabile, e la tratta si alimenta da questa duplice necessità: la sussistenza dei poveri e la vita dei ricchi. In tale maniera la schiavitù perpetuasi per sé stessa» (*Ibidem*, p. 45). Ad aggravare questa situazione intervengono i «costumi della vita intima orientale». In particolare l'harem che necessita della sorveglianza degli eunuchi «nonché il lavoro di quell'innumerabile quantità di servi che non possono procurarsi che mediante la schiavitù, le egiziane e le turches non volendo che rare volte sottomettersi a lavori servili negli harem» (*Ibidem*, p. 48). L'Islam non solo tollera tutto ciò ma «permette la schiavitù e [...] la sanziona in speciale codice, passato quasi allo stato di dogma» (PENNAZZI, 1885, p. 82). Per sconfiggere lo schiavismo è quindi necessario non solo riformare i costumi orientali ma anche distruggere l'Islam.

«L'abolizione definitiva della tratta, se pure avrà luogo, sarà la conseguenza di una riforma nei costumi orientali. Da tale riforma solo si può ragionevolmente sperarla, ed è ciò che ci fa credere che per molto tempo ancora l'affliggente piaga desolerà l'Africa, giacché una riforma radicale nei costumi islamici, non può derivare, come già dicemmo in altro nostro lavoro (La Grecia moderna-1880-Treves-Milano), che dalla distruzione dell'Islamismo stesso» (*Ibidem*, p. 48).

La teoria di Luigi Pennazzi, con le sue inquietanti conclusioni, rappresenta uno dei possibili esiti del discorso antischiavista ottocentesco. La liberazione degli schiavi ha perso ormai qualsiasi movente umanitario e si è ridotta ad argomentazione a favore di quello che oggi chiameremmo uno “scontro di civiltà”. Come nel caso delle considerazioni riguardo allo spirito di ribellione degli Arabi, siamo di fronte ad un anti-islamismo radicale in cui ci si auspica l’annientamento dell’Islam²⁵.

Beltrame non prende le distanze da questo genere di teorie e, come abbiamo visto, talvolta le ospita nei suoi resoconti di viaggio, dove sono presenti molte altre considerazioni di senso contrario. Questa compresenza, apparentemente sconcertante, si spiega a partire dalla natura stessa del discorso antischiavista. Per quanto ammantato di motivazioni umanitarie, l’antischiavismo ottocentesco si configura sempre come imposizione di un preciso modello sociale. Le popolazioni che si vuole liberare dalla schiavitù non sono quasi mai interrogate sulle loro effettive esigenze sociali e sulle loro aspettative nei confronti della modernità portata dagli europei²⁶.

²⁵ Le due principali accuse rivolte all’Islam, promozione dello schiavismo e fanatismo religioso, si ritrovano felicemente congiunte nel discorso intorno alla rivolta del Mahdi in Sudan. Molti commentatori infatti, tra cui lo stesso Pennazzi, sostengono che all’origine di tale rivolta ci siano le tribù maggiormente coinvolte nel traffico degli schiavi, preoccupate dall’abolizione della tratta imposta dal governo egiziano. Il fanatismo religioso promosso dal Mahdi si pone dunque al servizio degli interessi dei mercanti di schiavi. Si veda sempre ZACCARIA, 1997, pp. 186-208.

²⁶ Alcuni sostengono che la liberazione dalla schiavitù debba essere imposta anche a coloro che non la chiedono o addirittura vi si oppongono. Questa posizione è sostenuta ad esempio dall’esploratore Luigi Robecchi Bricchetti, uno dei più attivi sostenitori dell’abolizione della schiavitù in Somalia. Nei suoi resoconti e nei suoi numerosi rapporti sulla condizione degli schiavi in Somalia, la condizione di indigenza viene attribuita agli schiavi somali attraverso una diagnosi, che talvolta contraddice il loro stesso sentimento. Inoltre la liberazione degli schiavi si configura come un’azione di trasformazione spirituale. «Dare la libertà ad un uomo, vuol dire ridestare la sua anima da un sonno di tenebre funeste in cui dormiva, svelare a lui stesso di quali novelle forze può disporre a suo vantaggio. Risveglio, suscitazione che può parere inutile a primo tratto allo stesso schiavo del Benadir, di cui dovrebbe essere di beneficio, poiché a vegetare e a soffrire gli bastava il corpo affamato e passivo, vuoto di spirito, incapace di fremiti, di ribellione, inetto a drizzare la testa troppo a lungo calpestata e gridare in faccia al suo aguzzino di ieri: “A noi due! Io sono un uomo, rivendico in me la natura divina che mi ha informato!”» (ROBECCHI BRICCHETTI, 1904 p. 120).

La relazione di aiuto che l'antischiavista europeo instaura tra sé e gli schiavi africani, maschera quasi sempre una volontà di dominio (spirituale o ideale, quando non pratico ed effettivo)²⁷. È forse per questo motivo che Beltrame non percepisce come completamente estranee al suo pensiero le teorie anti-islamiche e guerrafondaie dei suoi contemporanei. La benevolenza degli antischiavisti europei non tollera, in definitiva, l'idea che gli schiavi si possano ribellare ai loro "liberatori", ovvero ai loro nuovi padroni.

8. *Le figure religiose nell'Islam: il dotto musulmano, l'«aristocrazia intellettuale» europea e gli «eccessi del misticismo»*

Nell'opera *Il Sennaar* Beltrame riferisce di un incontro avuto con un dotto musulmano presso il villaggio di Elti. La descrizione di questo incontro e le tematiche affrontate nella breve intervista che ne segue sono rivelatrici dell'atteggiamento di Beltrame nei confronti dell'Islam. Ecco come il missionario introduce il suo incontro con il dotto musulmano:

«Entrati nel villaggio dirigemmo tosto i nostri passi alla casa del faqih²⁸, nel vestibolo del quale, sotto una specie di rekùba, egli stava gravemente seduto sopra un angarèb coperto da un ordinario tappeto, in mezzo a una corona di giovinetti accovacciati sul nudo terreno, che gli pendevano dalle labbra ascoltando silenziosi le sue lezioni. Egli interpretava il Corano, avendone d'innanzi due manoscritti» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 81).

Beltrame ritrae il religioso musulmano intento nell'attività d'istruzione dei fanciulli. La scelta di quest'immagine non è casuale, egli è ben consa-

²⁷ Si veda a proposito Marianne Gronemeyer, in Wolfgang Sachs (1997). La sociologa tedesca distingue tra bisogno in quanto tale e bisogno come mancanza. Nel primo caso, chi soffre, per quanto miserabile possa essere, è padrone del proprio bisogno. L'aiuto è un atto di ripristino. Nel secondo caso, «il bisognoso non è padrone della propria mancanza, essendo quest'ultima molto più il risultato di un confronto con una normalità estranea, che nei fatti viene dichiarata obbligatoria. Si diventa bisognosi in base ad una diagnosi [...] L'aiuto concesso a questo bisogno è un intervento di trasformazione» (s.v. aiuto).

²⁸ Beltrame per indicare il religioso musulmano si serve quasi sempre dell'appellativo di *faqih* (traslitterato talvolta con *fachì*). Il termine *faqih* in arabo designa colui che è esperto nel *fiqh* il diritto musulmano. Poiché il *fiqh* è fondato, tra le altre cose, sul Corano e sulla Sunna, il termine *faqih* rimanda ad un'autorità religiosa oltre che giuridica. L'appellativo di *faqih* è riferibile a figure religiose diverse come l'*ulama* (studioso di religione), il *qadi* (giudice musulmano) o il *mufti*.

pevole dell'immensa opera di alfabetizzazione portata avanti dall'Islam in Africa. Il religioso musulmano merita il rispetto che si deve ad un vecchio professore, maestro nel suo orgoglio intellettuale. «Il Faqih di Elti era un uomo sui sessant'anni, ricco di esperienza e molto istruito nelle cose della sua religione; aveva l'occhio sereno; intelligente, scrutatore; il portamento grave e maestoso; la parola facile, dolce e posata» (*Ibidem*, p. 83). Dopo aver risposto gentilmente alle “mille [...] interrogazioni” rivoltegli dal *faqhi*, il missionario inizia a sua volta ad interrogare il religioso musulmano.

Dopo alcune domande sul sistema di istruzione musulmano e sulla pratica della circoncisione, Beltrame chiede al *faqhi* la sua opinione sulla religiosità dei Turchi.

Questi, secondo il religioso sudanese, non sono veri musulmani: essi non rispettano molte prescrizioni del Corano e inoltre non conoscono bene la lingua araba. Prendendo spunto dalla consueta critica ai Turchi, Beltrame interroga il *faqhi* sulla natura del “vero musulmano”. Il fatto di introdurre tale tema è già di per sé significativo dell'atteggiamento di Beltrame nei confronti dell'Islam. In questo modo infatti egli riconosce all'uomo religioso musulmano una tensione ideale (l'ideale del “vero musulmano”) che caratterizza l'atteggiamento delle figure religiose autentiche. Affrontando il tema del “vero musulmano” inoltre Beltrame dimostra di cogliere il travaglio ideologico interno all'Islam. La ricerca di una religiosità autentica e il ritorno alla tradizione sono infatti alcuni dei temi su cui si gioca, nell'Islam come in altri sistemi culturali, il confronto con i nuovi modelli di vita sociale introdotti dalla modernità²⁹.

Attraverso le parole del religioso di Elti, Beltrame tratteggia una figura del “vero musulmano” decisamente positiva, caratterizzata da generosità, semplicità e tolleranza.

«Egli procuri di passar la sua vita in una continua meditazione dei dogmi e nella osservanza dei precetti della sua religione; si studi di imitare il Profeta ne' suoi atti, nelle sue parole, nel modo stesso di vestire; sia semplice nelle sue abitudini, ma generoso coi poveri e coi pellegrini e benevolo verso coloro che lo servono; non insuperbisca se gli sorride fortuna, e nelle avversità non si scoraggi mai; l'ambizione non agiti il suo cuore, e sopporti senza lamento le tirannie, le estorsioni, le violenze di coloro che lo governano; sia tol-

²⁹ In questo senso sono stati letti da alcuni studiosi i diversi fondamentalismi religiosi che si sono sviluppati nell'Islam come nel cristianesimo, nel giudaismo e addirittura nell'induismo. Vedi a proposito il saggio di TIBI, 1997.

lerante, e non fugga la società dei cristiani o de' giudei; non chiuda loro in faccia la porta delle moschee, e ricordi che il Profeta mentre si trovava a Medîna, avendo inteso che alcuni giudei venuti da Chàibar, non avevano potuto ottenere alloggio, li fece dormire nel tempio stesso santificato dalla sua preghiera. In somma il vero mussulmano spera di guadagnare anime a Dio colla persuasione e colla dolcezza, non dimenticando il versetto del secondo capitolo del Corano, ove è scritto: "non abbia luogo la violenza in fatto di religione"; la verità si distingue facilmente dall'errore; e le altre parole, sì spesso ripetute: "Dio non altro ci affidò che la predicazione"» (BELTRAME, 1879, vol. I, pp. 84-85).

Nell'opera *In Nubia...*, queste considerazioni positive sull'Islam scompaiono. Beltrame tratteggia un'immagine del religioso musulmano più conforme allo stereotipo, di origine medievale, dell'Islam come deformazione della verità e del religioso musulmano come impostore³⁰. Secondo il missionario veneto il *fachî* del Sudan (impropriamente tradotto col termine "sacerdote") è generalmente un impostore. La sua attività principale è quella di ingannare il popolo spacciandosi per visionario.

«Il Fachî Mahamûd, ch'io non ho potuto conoscere di persona, non dubito a credere (da quanto mi fu detto di lui dagli stessi Nubiani) ch'egli fosse uno fra' grandi impostori, quali sono, in generale, nel Sudan, nella Nubia, nell'Egitto, e si può dire ovunque, i Fòkaha (sacerdoti) musulmani, i quali si spacciano francamente visionari e santi, come fra noi un pescivendolo o un pizzicagnolo direbbe senz'altro: io sono un pescivendolo, io sono un pizzicagnolo. Fra questi maestri di religione, la santità è un'arte, la quale consiste nel saper afferrare a tempo ogni occasione e profittare di tutti i mezzi per buscar denaro, ingannando il popolo ignorante e credulo» (BELTRAME, 1893, p. 178).

³⁰ Secondo la rappresentazione cristiana standard dell'Islam, tratteggiata dall'orientista inglese William Montgomery Watt, «L'Islam è una falsa e deliberata deformazione della verità. [...] Talune delle affermazioni di Maometto erano vere, ma egli le aveva mescolate con evidenti deformazioni degli insegnamenti dell'Antico Testamento; inoltre le affermazioni di Maometto non erano supportate da miracoli. Chi, agli inizi, le aveva accettate era giudicato una persona di scarsa intelligenza, mentre la successiva diffusione della religione islamica sarebbe stata dovuta soprattutto alle promesse di piaceri sessuali e alla costrizione della forza [...]. Alcuni autori si spinsero ancora più oltre [...], asserendo non solo che Maometto aveva mescolato verità e falsità, ma che, quand'anche avesse sostenuto tesi vere, le avrebbe comunque avvelenate in modo da corromperle, la verità insomma sarebbe come del miele aggiunto per occultare il sapore del veleno» (WATT, 1994, p. 117).

Vi è poi una piccola categoria di “sacerdoti onesti” che caratterizza invece per lo stile di vita ascetico e la rettitudine morale:

«Io non posso negare però d'essermi imbattuto in qualche fachì (sacerdote) veramente buono, che viveva di elemosina e di privazioni, che non domandava cosa ad alcuno, che conosceva bene il Corano, che esercitava il proprio ministero con diligenza ed amore; e la sua vita era irreprensibile sotto ogni riguardo. E qui si noti che que' pochi Fokaha, da me qua e là conosciuti, e presso i quali io fui sempre il ben venuto ed accolto colla più affettuosa ospitalità, erano d'un temperamento malinconico, misantropo, amanti della solitudine, dei digiuni e delle austerità. A mala pena io potevo cavar da essi qualche risposta alle mie interrogazioni; e li trovai sempre modesti nel modo di vivere, nel trattare e parlare di sé» (*Ibidem*, p. 179) ³¹.

In sostanza Beltrame mette in buona luce le figure religiose caratterizzate dalla vita ascetica e quindi prive di un ruolo politico e di organizzazione della società. Il missionario sembra lamentare la mancanza di un'autorità in grado di distinguere i veri religiosi dagli impostori. Le società islamica è una società in cui la religione viene considerata al pari di qualsiasi altra attività commerciale. La santità non è che un'arte, un mestiere come il pescivendolo o il pizzicagnolo, a portata di tutti coloro che possiedono qualche dote spirituale ³². Questa rappresentazione della religiosità islami-

³¹ Purtroppo Beltrame non è chiaro nella sua classificazione delle figure dell'Islam. La descrizione dello stile di vita del *faqih* buono, caratterizzato dalla pratica del digiuno e della solitudine, calza meglio alla figure del *sufi*. Ma anche l'equazione *faqih* “buono” uguale *sufi* non è sempre vera. Il *faqih* di Elti, considerato un *faqih* “buono”, non lo si può certo classificare come un *sufi*.

³² Beltrame non si limita a deprecare questo stato di cose. Egli cerca di fornire una spiegazione psicologica e sociale della facilità con cui presso i musulmani si diventa santi e visionari. Questa complessa dimostrazione, tra l'altro, ci spiega come mai anche i *faqih* onesti siano suscettibili di visioni e vengano considerati dalla popolazione come dei santi. «Qui come dappertutto, i Massulmani, dicevo fra me, sono spiritualisti, persuasissimi della differenza che intercede fra l'anima e il corpo. Essi sono inoltre dotati di una speciale facoltà immaginativa, ricca, feconda, ma, quanto si può dire, bizzarra, inclinata ad errare per le ignote regioni abitate dagli spiriti: e quindi vivissimo deve essere in questi Fokaha il desiderio di mettersi con gli spiriti in relazione, e di penetrare nei misteri di un mondo invisibile. I sogni, a cui tanto si presta fede in questi paesi, debbono essere stati, senza dubbio, forte impulso ad introdurli in questa via, perciocché nel sogno le intuizioni sono talvolta più perspicue della realtà. Ora, per poco che l'immaginazione vada spaziando in questo ambiente, ci farà correre a precipizio nei mondi del possibile. E nel fantasticare che fa così l'uomo, as-

ca presenta alcuni punti di contatto con la figura idilliaca del “vero musulmano” tratteggiata in precedenza. Parlando del “vero musulmano” Beltrame non fa’ alcun riferimento alla dimensione politica dell’impegno religioso. Pur tratteggiando un quadro positivo della religione islamica, in cui trovano posto gli stessi valori che caratterizzano l’ideale evangelico, Beltrame condanna le ambizioni politiche dell’Islam. Il “vero musulmano” è quello che sopporta senza lamento “le tirannie, le estorsioni e le violenze di coloro che lo governano”, non certo quello che si ribella alla dominazione e che coltiva progetti di indipendenza politica. Sia che venga elogiato per le sue aspirazioni ideali, sia che venga ridotto a cenacolo di imbrogliolini, l’Islam non viene mai riconosciuto capace di governare i paesi in cui è presente. La religione islamica fa parte, per Beltrame, dell’universo spirituale orientale. Questo è sicuramente un patrimonio fondamentale dell’umanità e come tale va preservato e difeso. Il governo del mondo spetta però ad una classe di individui superiore: l’ “aristocrazia intellettuale” europea. Questo discorso emerge in maniera più chiara dalle considerazioni di Beltrame sulla superstizione.

La superstizione è per Beltrame un chiaro sintomo di barbarie. La sua diffusione in Oriente è testimoniata dal modo di vita degli Orientali. Il missionario veneto però, dotato di un perspicace sguardo antropologico, allarga la sua analisi al mondo occidentale. Egli è disposto a riconoscere che anche i popoli europei attuano numerose pratiche superstiziose. Questa osservazione gli permette di definire meglio l’idea per cui gli Europei sono più civili degli altri popoli. La civiltà degli Europei non sta nel suo

sorto nell’astrazione, finirà coll’essere trascinato, quasi senza accorgersi, nel campo incommensurabile delle visioni. Da qui tutti gli eccessi del misticismo, tutti i conati in certuni per appagare la curiosità, e per soddisfare così la sregolata loro inclinazione, a danno della ragione. Ed ecco quindi succedersi le visioni come termine necessario cui riesce il misticismo portato ad un certo grado di esaltazione. E per poco che l’uomo lasci sciolta la briglia a questa tendenza, le sue idee si dispongono a seguire questo corso eccentrico; egli quindi prende l’abito a scambiare le allucinazioni colla realtà; e alla fin de’ conti diventa visionario. E’ allora che s’egli domanda al suo Dio che gli sveli il futuro, intanto che ne aspetta la risposta, vi medita sopra, ed a poco a poco se la formula egli stesso, e finisce col persuadersi che la medesima sua risposta gli venga dalla Divinità; ed eccolo ispirato, eccolo veggente. [...] Ed or, per concludere, dirò che nei pochi Fòkaha, buoni veramente, ch’io ho conosciuto, non mancavano le condizioni richieste perché essi potessero acquistarsi fama di visionari, e perché io dovessi crederli tali in buona fede» (BELTRAME, 1893, pp. 179-182).

popolo, barbaro quanto gli Orientali in fatto di superstizione, essa è dovuta piuttosto alla presenza di una classe elevata presso cui questi pregiudizi non hanno corso.

«E come fare, se molti di questi errori hanno luogo nei nostri stessi villaggi, in mezzo a tanto lume di civiltà dal secolo decimonono? Ma se questi errori, triste eredità dei tempi passati, conservano ancora fra noi un cotale impero sopra una certa classe della popolazione, esiste anche una specie di aristocrazia intellettuale formata da tutti coloro, che hanno frequentato i corsi delle nostre scuole pubbliche, che hanno viaggiato, o letto, osservato e compreso, sull'animo dei quali questi errori non esercitano più alcun potere, siano pur dati ad intendere da uomini che si dicono onestissimi, e che più giustamente dovrebbero essere chiamati uomini ignoranti; ed è ciò che distingue noi dagli orientali, mentre l'ignoranza di questi, a qualunque classe della società appartengano, pone tutti egualmente in balia del più ridicolo errore» (BELTRAME, 1879, vol. I, p. 194).

Dunque Beltrame non riconosce nel mondo musulmano la presenza di una classe dirigente analoga a quella europea. La religione islamica è una religione popolare come altre e non possiede un' "aristocrazia intellettuale". Essa può andar bene giusto per qualche mistico o qualche volenteroso professore di arabo. Non possiede i principi che possano renderla atta a governare.

9. *Conclusioni*

Il primo dato che salta agli occhi leggendo i resoconti di viaggio di Giovanni Beltrame è come questi, col passare degli anni, siano sempre più permeati di giudizi negativi nei confronti dell'Islam. Il discorso del missionario veneto viene progressivamente "colonizzato" da espressioni e luoghi comuni estranei all'approccio obiettivo e scientifico che caratterizza in genere i suoi scritti. La struttura narrativa segmentata ed eterogenea del resoconto di viaggio rende chiaramente visibile la natura artificiale e meccanica di tale "colonizzazione" letteraria. Attraverso questo processo, gli scritti di Beltrame si avvicinano e talvolta si allineano al discorso di altri autori piuttosto di moda in quel periodo (abbiamo citato Luigi Pennazzi, Guglielmo Massaia, Cesare Correnti e Georg Schweinfurth ma se ne potrebbero citare molti altri, meno espliciti ma altrettanto ostili nei confronti dell'Islam).

Beltrame dunque partecipa di un sentire comune di buona parte del mondo intellettuale italiano che si riverbera sull'opinione pubblica, eccitata da un certo linguaggio retorico. La disinvoltura con cui Beltrame passa dalla comprensione benevola all'ostilità nei confronti dell'Islam mostra inoltre come il giudizio riferito a concetti come "Islam", "Occidente" e "Oriente" sia profondamente influenzato dal contesto storico in cui si produce. Vi è un'evidente strumentalità politica nel passaggio da una lettura dell'Islam scientifica e benevola ad una ideologica, ansiosa e ansiogena. All'incirca a partire dal 1880, un'intensa mobilitazione sui temi del colonialismo e della civilizzazione di popolazioni lontane distoglie l'attenzione dell'opinione pubblica italiana dai numerosi problemi, ancora irrisolti, scaturiti dall'unificazione del regno. La conflittualità interna viene così proiettata su di una dimensione internazionale del tutto immaginaria, all'interno della quale l'Islam svolge il ruolo di polo negativo verso cui indirizzare ansie e paure. È un meccanismo analogo a quello a cui si assiste nei media contemporanei, in cui la difficile situazione economica internazionale, e l'acuirsi dei conflitti sociali, sono quasi sempre scavalcati dalla preoccupazione per la minaccia terroristica internazionale o dalla necessità di "guerre umanitarie".

D'altro canto la metamorfosi del discorso di Beltrame non si spiega solo sulla base delle dinamiche politico-ideologiche relative ad un passaggio storico particolarmente delicato. Il ribaltamento di giudizio nei confronti dell'Islam possiede una sua coerenza interna ascrivibile alla natura "orientalista" dell'approccio del missionario al proprio oggetto di studio. Secondo Edward W. Said alla base del pensiero orientalista vi è una polarizzazione geografica per cui il mondo appare diviso in due entità, separate ed ineguali: l'Oriente (più grande e "diverente") e l'Occidente (il "nostro mondo")³³. L'Oriente elaborato dagli orientalisti è dunque il frutto di una

³³ Questo genere di dicotomie si instaurano tutte le volte che una società o una cultura pensano ad un'altra a loro differente. La specificità e l'originalità dell'orientalismo stanno nel fatto che «anche quando l'Oriente è stato uniformemente considerato come la parte inferiore del mondo, è stato sempre dotato sia di maggiore ampiezza che di maggiore potenziale di potere (generalmente distruttivo) che l'Ovest» (SAID, 1997, p. 4). Testo originale: «...it is interesting that even when the Orient has uniformly been considered an inferior part of the world, it has always been endowed both with greater size and with a grater potential for power (usually destructive) then the West. (e continua) Insofar as Islam has always been see as belonging to the Orient, its particular fate within the general structure of Orientalism has been to be looked at first of all as if it were one monolithic thing, and then with a very special hostility and fear». Ciò è dovuto al ruolo speciale che l'Oriente svolge al-

“geografia immaginaria”. Ciò che ci si propone non è tanto la conoscenza dell'Oriente reale quanto la definizione di uno spazio all'interno del quale rappresentare la relazione tra Europa e Oriente³⁴. Fedele a questa impostazione di fondo, Giovanni Beltrame interpreta ed organizza il materiale a sua disposizione attraverso le categorie con cui viene generalmente pensata la relazione tra Europa ed Oriente (nel suo caso soprattutto tra Europa e Africa): l'evangelizzazione, la civilizzazione, la lotta alla schiavitù, l'alfabetizzazione, il controllo politico, ecc. L'immagine dell'Islam svolge un ruolo decisivo in questo processo di “orientalizzazione” dell'Africa. Al tempo stesso alleato, concorrente, nemico, risorsa ed ostacolo, l'Islam rende possibili le più svariate acrobazie discorsive. Le numerose contraddizioni che emergono in questo modo non impensieriscono più di tanto l'autore che, secondo un atteggiamento tipicamente “orientalista”, si sente detentore, nei confronti del pubblico a cui si rivolge, del significato “reale” di ciò che viene indicato con la parola Islam. Significato che a tratti assume le sembianze di un vero e proprio mistero.

l'interno dell'esperienza europea ed occidentale. «L'Oriente non è solo adiacente all'Europa; è anche la sede delle più antiche, ricche, estese colonie europee; è la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue; è il concorrente principale in campo culturale; è uno dei più ricorrenti e radicati simboli del Diverso. E ancora, l'Oriente ha, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente)» (SAID, 1991, p. 3).

³⁴ In questo senso «l'Oriente è un palcoscenico, nel quale l'intero Est viene confinato. Sul palcoscenico compaiono figure il cui compito è rappresentare il più ampio ambito da cui provengono. L'Oriente non appare più come uno spazio illimitato al di là del familiare mondo europeo, ma come un'area chiusa, un ampio palcoscenico annesso all'Europa» (SAID, 1991 p. 67).

BIBLIOGRAFIA

- G. BELTRAME, *Il Sennaar e lo Sciangallab. Memorie del prof. Cav. Ab. Giovanni Beltrame*, Verona, Drucker e Tedeschi, 1879, 2 voll.
- ID., *Il Fiume Bianco e i Denka. Memorie del prof. Cav. Ab. Giovanni Beltrame*, Verona, Ci-velli, 1881.
- ID., *In Nubia presso File, Siene, Elefantina*, Verona, D. Tedeschi e figlio ed., 1893.
- ID., *In Palestina, l'ultimo mio viaggio*, Verona, Tedeschi, 1895.
- V. CARATOZZOLO, *Intervistare, commentare, denigrare: la manipolazione dell'informazione in un diario di viaggio di Edmondo De Amicis*, in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, Genova, XVII (1992), pp. 199-210.
- M. CARAZZI, *La Società Geografica Italiana e l'esplorazione coloniale in Africa*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
- A. CECCHI, *Da Zeila alle frontiere del Caffa, viaggi di Antonio Cecchi pubblicati a cura e spe-se della Società Geografica Italiana*, Roma, Loescher & C., 1886.
- N. DANIEL, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.
- G. FARINA (a cura di), *Le lettere del cardinale Massaia dal 1846 al 1886*, Torino, Berruti, 1937.
- M. GRONEMEYER, *Aiuto* in W. SACHS, *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 1997.
- S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997.
- A.R. LEONE, *Gli infelici figli di Adamo. Conversione, civilizzazione, etnografia nell'Africa Centrale (1848-1882)*, in «La ricerca folklorica», n. 18, ottobre 1988.
- G. MASSAIA, *I miei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia*, Roma, Tip. Poliglotta di Propaganda Fide, 1885.
- G. PATRIZI, *Orientalismo e geografia*, in «Boll. Soc. Geogr. It.», serie XI, vol. IX (1992), pp. 93-109.
- L. PENNAZZI, *Sudan e Abissinia*, Bologna, Zanichelli, 1885.
- S. PUCCINI, *Andare lontano: viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Roma, Carocci, 1999.
- L. ROBECCHI BRICCHETTI, *Dal Benadir. Lettere illustrate alla Società Antischivista d'Italia*, Milano, La Poligrafica, 1904.
- M. RODINSON, *Il fascino dell'islam*, Bari, Dedalo, 1988 (tit. orig. *La fascination de l'islam*, Paris, Librairie François Maspero, 1980).
- S. SACCONE, *Una nota sulla tratta dei negri e la figura di Giovanni Beltrame*, in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, Genova, XI (1986), pp. 155-167.
- E.W. SAID, *Covering Islam. How the media and the expert determine how we see the rest of the world*, New York, Vintage Books, 1997 (I ed. 1981).
- ID., *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.
- ID., *The Clash of Ignorance*, in «The Nation», 14 ottobre 2001.

- F. SURDICH, *La donna nell'Africa orientale nelle relazioni degli esploratori italiani 1870-1915*, in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, Genova, IV (1979).
- ID., *Il contributo all'esplorazione del bacino del Nilo da parte dei missionari del Vicariato Apostolico dell'Africa Centrale*, in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, Genova, XXIII (1998), pp. 279-291.
- B. TIBI, *Il fondamentalismo religioso alle soglie del duemila*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- W.M. WATT, *Cristiani e musulmani*, Bologna, il Mulino, 1994, (tit. orig. *Muslim-Christian encounters. Perceptions and Misperception*, London-New York, Routledge, 1991).
- M. ZACCARIA, *Notizie intorno ad un 'santo fanfarone'. La storia di Muhammad Ahmad ibn Abd Allah raccontata dalla stampa italiana (1882-1885)*, in *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, Genova, XXII (1997), pp. 186-208.