

CENTRO ITALIANO PER GLI STUDI STORICO-GEOGRAFICI



*Profumi di terre lontane.*  
*L'Europa e le “COSE*  
*nove”*

Atti del Convegno Internazionale di Studi  
Portogruaro 24-26 settembre 2001

a cura di SIMONETTA CONTI

BRIGATI Genova 2006

## INDICE

SIMONETTA CONTI e CLAUDIO ROSSIT	pag.
<i>Presentazione</i>	V
GABRIELLA AMIOTTI	
<i>Teopompo, FGrHist.75C JAC.: Storie di un altro mondo, storie da un altro mondo</i>	1
STEFANO ANCILLI	
<i>L'evoluzione e le modificazioni del paesaggio agrario del Lazio causate dalle colture americane dal XVIII secolo ad oggi</i>	7
SIMONETTA BALLO ALAGNA	
<i>Per una riscoperta della Polinesia: il Journal des Iles di Victor Segalen (1878-1919)</i>	23
FRANCESCA ROMANA CAMAROTA	
<i>Nuovi profumi e nuovi sapori nella natura morta europea dal XVII al XVIII secolo</i>	37
MICHELE CASSESE	
<i>Popolazioni indigene e missione ai «pagani» in N.L. von Zinzendorf e i Fratelli Moravi nel settecento</i>	43
LAURA CASSI	
<i>Toponomastica e Grandi Navigatori</i>	77
MICHELE CASTELNOVI	
<i>«Non hanno armi»: indios nudi e disarmati. La costruzione di un mito geografico nei cronisti della scoperta dell'America</i>	83

SIMONETTA CONTI <i>Un «anomalo» viaggiatore spagnolo nel '700 illuminista: Concolocorvo ed il Lazarillo de Ciegos Caminantes</i>	107
ANNALISA D'ASCENZO <i>Il Profumo dello zafferano di Navelli</i>	137
BRUNA DEL FABBRO <i>Le Carte nautiche delle Americhe nell'Atlante di Iacob Colom (1668)</i>	147
ANDREA FAVRETTO e GIANFRANCO BATTISTI <i>Il telerilevamento come contributo alla conoscenza del territorio: analisi di un caso concreto</i>	153
PAOLO ROBERTO FEDERICI <i>La spedizione geodetica francese del XVIII secolo alla linea equinoziale e lo sviluppo della scienza in sud America</i>	169
GIUSEPPE FORNASARI <i>«I poveri in America latina evangelizzano i gesuiti». Riflessioni sull'alterità come problema storiografico</i>	185
RICCARDO FRIOLO <i>Lo sviluppo storico-geografico della presenza spagnola-argentina nell'arcipelago «Falkland-Malvinas»</i>	205
GRAZIELLA GALLIANO <i>Le «caravelle ritornano»: migrazione e movimenti spirituali dai mondi nuovi al vecchio mondo</i>	233
ANNA GUARDUCCI <i>Le nuove colture americane e le crisi alimentari della seconda metà del XVIII secolo. Il dibattito tra i Georgofili fiorentini</i>	243
ALESSANDRA GUIGONI <i>Sulle piante dello «scambio colombiano»: pratiche alimentari e interculturalismo</i>	263

INDICE	XIII
LUCIANO LAGO <i>La memoria culturale del territorio</i>	269
MARIA MONTSERRAT LEÓN GUERRERO <i>Las primeras noticias de Filipinas a través de las crónicas de Andrés de Urdaneta</i>	275
PATRIZIA LICINI <i>Spazi culturali in byte: caratteri cirillici e cremlini nella Novaja Amerika. Da una Mappa Mundi russa, considerazioni sull'epoca multialfabeta della comunità on-line globale</i>	303
GUIDO LUISI <i>Viaggio e cartografia in Puglia nel secolo XVIII</i>	343
MARCO MAGGIOLI <i>Federico Guarducci. La fotografia coloniale e la cartografia in Africa (1897)</i>	359
MARIA EMELINA MARTÍN ACOSTA <i>Los productos americanos y su impacto en las Islas Canarias</i>	387
FEDERICO MARZINOT <i>Ceramica e cioccolato tra vecchio e nuovo Mondo</i>	401
CARLA MASETTI <i>Onorato Martucci e «I viaggi all'estremo oriente ed alla Cina»</i>	413
GIOVANNI MAURO <i>Le trasformazioni del territorio attraverso l'analisi della cartografia storica, digitale e satellitare</i>	431
RICCARDO MORRI <i>La sifilide a Roma: l'ospedale S. Giacomo degli Incurabili</i>	441
MARIO NEVE <i>Prima delle «Cose nove». Il sensorium communis di Matthew Paris</i>	453

- GIGLIOLA ONORATO  
*La valle dei Bagni: tracce storiche di attività umane  
in una zona di confine* 471
- CELIA PARCERO TORRE  
*La alimentación en Cuba en el siglo XVIII* 483
- DARIA PEROCCO  
*L'Africa di un cappuccino del seicento: Padre Antonio Cavazzi  
da Montecuccolo* 499
- PINA ROSA PIRAS  
*Il presente e la storia nell'America di Federico García Lorca* 511
- LEONARDO ROMBAI  
*Le migrazioni vegetali nell'Italia del secondo millennio e le loro  
conseguenze sul paesaggio agrario e sulla cartografia* 523
- LUISA ROSSI  
*Il viaggio naturalistico in Suriname di Maria Sibylla Merian  
(1699-1701)* 559
- CLAUDIO ROSSIT  
*Cartografia storica e territorio* 579
- MARIAGRAZIA RUSSO  
*Regali e rapporti diplomatici tra Portogallo e Cina: circolazione,  
simbolismo e significato politico di Presentes e Mimos durante  
l'ambasciata di Alexandre Metello de Sousa e Meneses,  
inviata da D. João V all'imperatore Yonghezeng (1725-1728)* 599
- SILVIA SEBASTI  
*Gli scambi di specie animali fra Italia e nuovo Mondo:  
conseguenze sulla fauna autoctona* 617
- NICOLETTA SERINA  
*Filippo Sassetti e i profumi dell'India* 625

INDICE	XV
EVASIO SORACI <i>Profumi di terre lontane. L'Europa e le «Cose Nuove».</i> <i>Due progetti didattici per la scuola media</i>	641
SANDRA VANTINI <i>L'inserimento del Mais nel paesaggio veneto</i>	653
NICOLETTA VARANI <i>Colonizzazione e canna da zucchero a Mauritius</i>	669
JESUS VARELA MARCOS <i>Sobre las relaciones de los viajes a la tratadística. Plantas y animales del Nuevo Mundo en las Crónicas de la Conquista</i>	685
AMEDEO VITALE <i>Paesaggi del nuovo Mondo percepiti in Europa mediante il cinema</i>	701

GRAZIELLA GALLIANO

LE «CARAVELLE RITORNANO»:  
MIGRAZIONE E MOVIMENTI SPIRITUALI  
DAI MONDI NUOVI AL VECCHIO MONDO

1. *Il pre-testo*

Nella mastodontica bibliografia sul cosiddetto scontro/scambio di civiltà fra il Vecchio e il Nuovo Mondo, per sua natura segnatamente interdisciplinare, sono individuabili filoni di ricerca ormai affermati, dalla storia alla geografia, all'etnologia, all'antropologia, alla medicina, alla biologia, alla zoologia, ecc. (CONTI, 1991), mentre non hanno ancora avuto la meritata attenzione alcuni riflessi della cultura spirituale delle popolazioni del Nuovo Mondo sul vecchio continente.

Luisa Faldini Pizzorno, nel 1997, dopo aver studiato soprattutto i culti di possessione in Brasile, scriveva: «in Italia, il fenomeno migratorio inerente questa religione è iniziato circa vent'anni fa, ma è diventato visibile solo ultimamente, quando i media hanno iniziato a proporci i sacerdoti e le sacerdotesse del *Candomblé*, quando è stato aperto a Milano il primo negozio italiano di articoli religiosi afro-brasiliani e quando *Mãe Alice de Oxun*, baiana di Salvador, sposata con un italiano, ha fondato a Roma nel 1995 l'associazione *Axé Bahia*, rivolta alla difesa della tradizione delle religioni afro-brasiliane in Italia. La stessa studiosa, di seguito, aggiungeva:

«Oltre a ciò in Italia non esiste, almeno attualmente, a livello veicolare, una adeguata e sufficiente informazione relativa alla realtà non solo del *Candomblé*, ma di tutte le religioni afro-americane, spesso viste dal grande pubblico come qualcosa di solamente "esotico", "magico" o addirittura, a volte, "stregonesco". Fortunatamente, da qualche tempo cominciano ad apparire

su quotidiani, settimanali o inserti, contributi apprezzabili volti a fornire una informazione più ampia a proposito di una realtà spesso malintesa... Devo però sottolineare, volendo aggiungere una nota personale, che oggi in Italia vi è un grande interesse relativamente al *Candomblé* in particolare e alle religioni afro-americane in generale, interesse che coinvolge soprattutto i giovani...» (p. XI).

Proprio quest'anno, a quattro anni dalla pubblicazione della Faldini Pizzorno, mentre si sono moltiplicate le notizie dei *mass media* sui culti afro-americani, è apparsa un'opera scientifica fondamentale, l'*Enciclopedia delle Religioni in Italia* che, in particolare nel capitolo 16, dedicato ai movimenti profetici e messianici di origine cristiana, tratta i *Movimenti iniziati nei paesi in via di sviluppo*. Questi movimenti sono molto numerosi ed eterogenei: in base all'area geografica di origine nell'enciclopedia citata sono distinti nelle chiese fondate da africani, nelle chiese filippine indipendenti, nei gruppi afro-brasiliani, nei gruppi afro-caraibici e in gruppi enteogenici (pp. 410-426).

## 2. L'immigrazione e le Religioni Tradizionali in Italia

Il veicolo dei culti nati nel Nuovo Mondo verso il Vecchio Mondo è costituito in gran parte dall'immigrazione. Per quanto concerne gli aspetti quantitativi del fenomeno nel nostro Paese – come ho già avuto modo di osservare nel corso dei lavori del Congresso Geografico Italiano svoltosi a Roma (GALLIANO, 2000) – la fonte più completa è ormai da alcuni anni l'ottimo *Dossier statistico* della Caritas Italiana sull'*Immigrazione*, giunto all'XI edizione (2001) utilizzando i dati del Ministero dell'Interno.

Come viene indicato dai redattori, tuttavia, la stima dell'appartenenza religiosa di una popolazione è un'operazione alquanto complessa, per la mancanza di dati certi in proposito. Il metodo adottato dalla Caritas consiste nell'attribuire agli immigrati le stime religiose valutate negli Stati di provenienza, supponendo che l'appartenenza religiosa degli stranieri corrisponda a quella presente in tali Stati. Ovviamente, si fa ancora più difficoltosa la stima degli aderenti ai culti tradizionali, molti dei quali caratterizzati da sincretismo, che non fanno capo ad istituzioni religiose pur essendo molto diffusi. Nella categoria delle «Religioni Tradizionali» della Caritas sono comprese le religioni tribali e i culti locali africani, asiatici e sudame-

ricani diversissimi tra loro ed è ancora da esplorare il modo in cui queste appartenenze spirituali si diffondono in Italia, come negli Stati europei. In precedenza, fino al 1999, la Caritas utilizzava il termine «animisti», che alcuni studiosi consideravano però poco appropriato.

Alla fine del 2000, la Caritas ha stimato in 19.321 gli immigrati in Italia appartenenti a Religioni Tradizionali, con un'incidenza dell'1,4% sugli immigrati (titolari di permesso di soggiorno) in complesso (1.388.153). Tale incidenza è alquanto significativa se confrontata con gli anni precedenti, perché in continuo aumento, sia assoluto che percentuale (12.207 pari al 1,2% nel 1995) (Caritas, 2001, p. 251) (v. tab. 1).

TABELLA 1  
Gli immigrati in Italia nel 1995, nel 1998 e nel 2000 per appartenenza religiosa

RELIGIONI	1995	%	1998	%	2000	%
Cristiani cattolici	309.349	31,2	363.000	29,0	371.134	26,7
Altri cristiani	249.388	25,2	274.000	21,9	298.543	21,5
Musulmani	301.780	30,4	435.000	34,9	510.963	36,8
Ebrei	7.065	0,7	4.000	0,3	5.242	0,4
Religioni orientali	58.343	5,9	83.000	6,6	94.177	6,9
<b>Religioni tradizionali</b>	<b>12.207</b>	<b>1,2</b>	<b>18.000</b>	<b>1,4</b>	<b>19.321</b>	<b>1,4</b>
Altri	55.032	5,3	65.000	5,3	86.633	6,4

(Fonte: Caritas, *Immigrazione. Dossier Statistico*, varie annate)

Nello stesso *Dossier* della Caritas viene ricostruito lo scenario migratorio prendendo in considerazione alcuni aspetti demografici dei primi trenta Paesi di provenienza degli immigrati in Italia: gran parte della popolazione vive al di sotto della soglia della povertà ed è in graduale aumento; la precarietà economica viene sottolineata anche dal Prodotto Nazionale Lordo – calcolato pro-capite – che vede al primo posto la Nigeria. Nella tabella seguente sono estrapolati alcuni dati relativi ai Paesi nei quali sono sorti i nuovi movimenti spirituali che si stanno diffondendo in Italia soprattutto grazie al movimento migratorio (v. tab. 2).

TABELLA 2

**Alcuni paesi di provenienza degli immigrati per situazione socio-economica (1999-2000)**

<i>ALCUNI PAESI DI PROVENIENZA</i>	<i>N.ro Immigrati</i>	<i>% su totale Immigrati</i>	<i>Popolazione sotto soglia di povertà</i>	<i>PNL procapite</i>
Brasile	19.277	1,4	22,0	6.150
Filippine	65.353	4,7	36,8	3.600
Nigeria	19.491	1,4	34,1	970

(Fonte: Caritas, *Immigrazione. Dossier Statistico*, 2001)

Nella distribuzione degli immigrati in complesso nelle regioni italiane si colloca al primo posto il Veneto che ne assorbe il 2,8%, seguito dall'Emilia Romagna e dalla Campania (entrambe 1,9%), dal Friuli (1,6%) e dalla Lombardia e dall'Umbria (1,5%). Le percentuali più contenute sono registrate in Basilicata (0,1%) e in Trentino A.A. e Calabria (0,3%). Un'ulteriore distinzione occorrerebbe compiere fra gli aderenti alle religioni tradizionali provenienti dal continente africano e quelli provenienti da quello americano, ma risulterebbe alquanto artificiosa, poiché – com'è noto – gran parte dei movimenti spirituali sorti nell'America Latina e nelle isole caraibiche hanno origini africane.

### 3. *Movimenti spirituali iniziati nei Mondi Nuovi: una precisazione terminologica*

Come risulta dalla fonte enciclopedica suindicata, sono numerosi i movimenti profetici e messianici iniziati nei cosiddetti paesi in via di sviluppo e poi diffusi nel mondo, pur limitandoci ai movimenti la cui impostazione teologica risulta estranea al cattolicesimo e al protestantesimo e ai movimenti che presentano caratteri di originalità che coesistono con l'ecumenismo o il dialogo con i protestanti. Alcuni studiosi identificano questi movimenti nella corrente «sincretista», ma – sostengono i curatori dell'*Enciclopedia* – «questa espressione deve essere precisata. La nozione di sincretismo è oggi al centro di un vasto dibattito. Nel mondo cristiano, tradizionalmente, il sincretismo non gode di buona stampa ed è visto con so-

spetto, come fonte di derive teologiche eterodosse. Non mancano tuttavia – a livello filosofico, teologico, etnologico – tentativi contemporanei di rivalutazione del sincretismo e delle sue capacità creative. La stessa definizione di sincretismo non è univoca. Nello studio dei movimenti religiosi di origine cristiana, si riconosce in genere una corrente sincretista nei gruppi che dal Terzo Mondo (Africa, Asia) si sono trasferiti verso altre zone per emigrazione o per schiavitù. Presso questa comunità, l'incontro con il messaggio cristiano ha prodotto tre tipi di reazione. La prima è la conversione, con l'assimilazione all'interno di grandi Chiese internazionali (come la Chiesa cattolica, o le Chiese della Comunione Anglicana), ovvero con la nascita di denominazioni nuove, radicate nello specifico contesto culturale ma dottrinalmente omogenee alle grandi Chiese. La seconda reazione è il «nativismo», che porta – in polemica con il cristianesimo – alla rinascita della religiosità tradizionale locale. La terza è, appunto, il sincretismo, con la nascita di movimenti religiosi che mettono insieme elementi del cristianesimo e delle tradizioni locali precristiane. Soprattutto in Africa sono nate diverse *migliaia* di «Chiese africane indipendenti» (*african independent churches*), più o meno sincretiste, che costituiscono un aspetto fra i più importanti del panorama religioso del continente. Alcune di esse sono presenti in Europa (soprattutto in Inghilterra), e poche sono giunte anche in Italia. L'atteggiamento delle Chiese cristiane storiche oscilla fra una diffidenza nei confronti di aspetti irriducibili alla tradizione cristiana maggioritaria, e il desiderio di accogliere esperienze nuove e di non peccare di «etnocentrismo» o «eurocentrismo». In questa seconda chiave va letta l'accoglienza di alcune Chiese africane indipendenti nel Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), un fenomeno dove si manifesta peraltro anche la prima tendenza – più diffidente – in quanto l'affiliazione al CEC passa per una ridefinizione della teologia con l'accantonamento degli elementi più evidentemente sincretistici. Questi sopravvivono peraltro – al di fuori delle definizioni teologiche «ufficiali» – nella religiosità popolare (INTROVIGNE e Al., 2001, p. 410).

#### 4. *Dai Mondi Nuovi all'Italia*

Quest'ultimo percorso è stato seguito da uno dei più importanti movimenti spirituali sorti in Africa durante il '900, la *Chiesa di Gesù Cristo sulla terra per mezzo del profeta Simon Kimbangu*, della quale in Italia non si

riconoscono sedi ufficiali, ma risulta che i fedeli si riuniscono presso numerose chiese protestanti (INTROVIGNE e Al., 2001, pp. 412-414). Il movimento ha origine nel Congo ad opera di S. Kimgangu (Nkamba 1889-Elisabethville 1951), un contadino del Basso Congo al tempo del dominio belga che viene battezzato dai missionari protestanti; durante l'epidemia «spagnola» del 1919 abbandona la coltivazione del tabacco e si trasferisce nell'allora capitale Léopoldville per lavorare come operaio alle *Huileries du Congo Belge*. Qui, probabilmente entra in contatto con idee garveyiste, sostenitrici del recupero dell'identità culturale e religiosa africana. Dal 1921 inizia la sua attività di guaritore e di predicatore in pubblico nella sua città natale, richiamando grandi folle con un improvviso successo. Le autorità belghe intravedono nella sua attività – forse ingiustamente – intenzioni anticoloniali e dopo alcuni divieti lo arrestano e condannano a morte. Deportato a Elisabethville (oggi Lumumbashi), dove deve scontare l'ergastolo per aver svolto sei mesi di attività profetica, con l'aiuto della moglie e poi dei figli riesce a fondare un movimento che oppone una resistenza non violenta alle autorità coloniali (nonostante le persecuzioni e gli invii al confino di seimila Kimbanguisti), ma che nel 1959 sfocia in una manifestazione di massa allo stadio di Léopoldville, nel corso della quale centomila fedeli si dichiarano pronti al martirio per rivendicare la libertà religiosa e la ottengono. Dieci anni dopo il kimbanguismo viene ammesso al Consiglio Ecumenico delle Chiese di Ginevra e assume prestigio nella Repubblica democratica del Congo per gli stretti contatti con la tradizione africana. Il movimento, che conta in patria più di sei milioni di fedeli, si diffonde nella Repubblica Centrafricana, in Angola, in Burundi, in Francia, in Belgio; in Italia risulta molto seguito dagli immigrati zairesi.

Il Paese africano maggiormente foriero di nuovi movimenti spirituali è senza dubbio la Nigeria. Dal 1950 vi si diffonde la *Celestial Church of Christ*, nata a Porto Novo (Dahomey, oggi Benin) ad opera del mercante di legname nigeriano Samuel Bilehou Oschoffa (1909-1985), di fede metodista, che nel 1983 dà inizio alla costruzione della «Nuova Gerusalemme nella Città Celestiale sulla Terra» presso la cittadina di Imeko e successivamente in numerosi paesi africani e del mondo. Infatti, le parrocchie sono circa 3 mila (delle quali più della metà in Nigeria), con circa 5 milioni di membri. Oggi la sede internazionale del movimento è situata a Ketu-Lagos (Nigeria). Il primo paese europeo interessato al movimento è stata la Gran Bretagna a partire dagli anni '60: sono stati in parte superati i caratteri africani della Chiesa, che oggi accoglie membri caraibici, surinamesi oltre che

europei. Nel nostro Paese la *Celestial Church* ha iniziato la sua attività nel 1990 e conta circa mille fedeli, fra i quali alcuni italiani. Le maggiori parrocchie sono sorte a Roma, Mompiano, Flero (Brescia), Milano, Verona, Vicenza, Padova e Palermo ([www.celestialchurch.com/parishes/europe](http://www.celestialchurch.com/parishes/europe)).

Dalla regione nigeriana di Akoko si sposta a Lagos per predicare il cristianesimo anglicano Moses Orimolade (1877-1933), che nel 1925 guarisce una giovane che poi diventerà sua sposa e con lei fonda una società spirituale, denominata dapprima Società dei Serafini e Cherubini, dalla quale nasceranno gruppi autonomi che, tuttavia, riconosceranno a Orimolade i miracoli che sarebbero avvenuti sulla sua tomba. Il movimento è oggi diviso in una cinquantina di branche, seguite da duecentomila persone in Nigeria, mentre nel mondo si sta diffondendo in seguito alla massiccia emigrazione. La branca attiva in Italia a Jesi (Ancona), *The Holy Order of Cherubin & Seraphim Church Movement Nigeria & Overseas, Surulere, Italian Branch*, ha iniziato la sua attività nel 1994; l'anno successivo, nella stessa provincia, a Chiaravalle, è sorto *The Holy Order of Cherubin & Seraphim Church Movement Nigeria & Overseas, Love Divine, Italian Branch* (BERNARDI, 1998, pp. 129-131; INTROVIGNE e AL., 2001, pp. 415-7).

Dalle Filippine si è diffusa in Italia la *Iglesia Ni Cristo*, fondata il 27 luglio 1914 da Felix Manalo Isugan (1886-1963), nato cattolico e poi convertito al metodismo e dopo ancora alla Chiesa Cristiana e all'Avventismo del Settimo Giorno. La data della fondazione, coincidente con l'inizio del primo conflitto mondiale, viene interpretata dai seguaci come un segno profetico e in seguito la «Chiesa manalista» si espande su tutto l'arcipelago e raggiunge ben presto cinquecentomila membri. A Roma (700 fedeli), viene riconosciuta la sede europea del movimento, che si radica anche in Spagna, Norvegia, Polonia, Svezia, Svizzera, Germania e Gran Bretagna, annoverando 59 sedi con 5.300 adepti. Nel nostro Paese la Chiesa filippina ottiene nel 1994 un primo riconoscimento giuridico dallo Stato, mentre sorgono le filiali sparse a Milano (700 fedeli), Firenze, Lucca, Napoli, Torino, Bologna e Catania, frequentate da circa 3.000 persone in gran parte filippine oppure oriunde dello Sri Lanka (INTROVIGNE e AL., 2001, pp. 417-8).

Senza dubbio più conosciuti sono i movimenti afro-brasiliani denominati *Candomblé* e *Umbanda*. In particolare, il primo, originario di Bahia, si è diffuso in numerosissimi altri centri brasiliani, diversificandosi nella conservazione degli elementi africani e nell'assimilazione di quelli cristiani. Ogni centro ospita lo spazio sacro, il *terreiro*, che richiama nella sua struttura un villaggio africano. In Italia si è diffuso il *candomblé keto*, nato nel-

la città omonima nigeriana e poi fondato a Salvador de Bahia nel 1830. Nella seconda metà del secolo scorso il movimento si espande in altre aree brasiliane, quindi in altri Stati sudamericani (Argentina e Uruguay soprattutto) e nel mondo. In Italia si deve all'immigrato Gerson de Oxóssi, un guaritore, la fondazione del centro Ilé Akaleto Airán che ha dato vita nel 1996 all'Associazione per la diffusione del Candomblé, che a sua volta ha creato un centro per il culto ad Arborio (Vercelli) (BATTISTRADA, 1997, pp. 114-127; INTROVIGNE e Al, 2001, pp. 418-9).

Prevale l'intento commerciale su quello spirituale nella diffusione dell'*Umbanda*, un movimento basato sui culti afro-brasiliani e lo spiritismo francese di Alan Kardec, che ha sottratto molti luoghi di culto al Candomblé e ha fondato la Federazione Umbandista, con un largo seguito nei Paesi dell'America Latina. In Italia i seguaci si riuniscono in abitazioni private indivisibili in internet per le prestazioni di servizi magici a pagamento.

Un altro movimento molto conosciuto fra i giovani è quello dei *rastafariani*, d'origine afro-caraibico, fondato da Marcus Mosiah Garvey (1887-1940) nel 1914 a Giamaica con la denominazione *Universal Negro Improvement Association* (UNIA), ispirato al ritorno degli schiavi neri africani in Etiopia, l'unico Stato allora libero dal colonialismo. Due anni dopo, il garveysmo si sposta negli USA e quando, il 2 novembre 1930, viene incoronato imperatore d'Etiopia Ras Tafari con il nome di Hailé Selassié (1892-1975), i garveyisti attribuiscono all'evento un significato profetico e vedono nell'imperatore l'incarnazione di Dio in terra. Nel 1966 Selassié giunge in Giamaica accolto da un'enorme folla e in seguito il movimento si diffonde fra i neri degli USA e quindi in Canada, Australia, Nuova Zelanda, Suriname e in Europa. Il largo seguito fra i giovani è dovuto allo scopo del movimento che si propone di riscoprire l'identità nera con una serie di pratiche culturali per salvare la tradizione (dalla musica all'alimentazione, alla tipica acconciatura *dreadlocks*, al consumo «sacro» di allucinogeni). In Italia il movimento è conosciuto attraverso la musica di Bob Marley (1945-1981) ed ha una sede a Torino, presso Ras Peter.

Dal Brasile provengono il culto del *Santo Daimé* e dell'*União do Vegetal*, classificati come gruppi enteogenici. Il primo culto è stato fondato da un lavoratore afro-brasiliano della foresta amazzonica, Raimundo Irineu Serra (1892-1971), che negli anni Venti entra in contatto con gruppi indigeni che utilizzano una bevanda rituale, l'*ayahuasca*, estratta da un arbusto e da foglie contenenti alcaloidi (con effetti allucinogeni) e nel 1930 nella città di Rio Branco fonda la Chiesa di Alto Santo, denominata *Centro de*

*Illuminação Cristã Luz Universal* (CICLU). Le doti di guaritore di Serra assicurano successo all'iniziativa, caratterizzata da numerosi inni popolari nei quali compare spesso il termine «daime» (dammi) che viene scelto dai seguaci di Serra che santificano l'*ayahuasca* in Santo Daime e danno così una nuova denominazione alla Chiesa. Questa incontra nuovi proseliti e nuovi guaritori, il più noto fra tutti Sebastián Mota de Melo (1920-1990), che fonda una comunità nel centro dell'Amazzonia che rappresenta la sede più importante per le migliaia di fedeli brasiliani e quelli del mondo. Nel 1986 il Consiglio Federale per gli Stupefacenti brasiliano autorizza il consumo dell'*ayahuasca*, ma solo in ambiente religioso e senza fini economici, mentre in altri Stati, come la Germania, la Francia e i Paesi Bassi, sono sorti problemi sulla libertà del culto, che viene definito dai media «setta della droga». In Italia ha svolto cerimonie e tenuto conferenze un discepolo di Mota e una sede del movimento è attiva ad Assisi.

Un altro movimento basato sulla «riscoperta» degli allucinogeni amazzonici è l'*União do Vegetal* fondata da José Gabriel da Costa (1922-1971), anch'egli lavoratore nella foresta amazzonica, che a Porto Velho nello stato brasiliano di Rondônia dà origine al culto così denominato dall'unione dell'arbusto e della foglia che compongono l'*oaska*. Nello Stato di San Paolo, a Campinas, l'UDV ottiene il riconoscimento legale come religione e sponsorizza studi internazionali sulla bevanda tramite lo *Hoasca Projet* della *Multidisciplinary Association for Psychedelle Studies*. Anche se in Italia non risulta l'esistenza di un'associazione, sono in aumento i contatti con il centro internazionale (INTROVIGNE et Al., 2001, pp. 425-6).

Non sono citati nell'*Enciclopedia* curata da Massimo Introvigne – probabilmente per la loro scarsa diffusione e difficile localizzazione – altri culti afro-americani che l'immigrazione nel nostro Paese sta diffondendo, come, per esempio, il *Vodou*, la religione di Haiti originaria del Benin e del Togo e diffusa a Santo Domingo a partire dal secolo XVII dagli schiavi africani.

## BIBLIOGRAFIA

- BATTISTRADA M., *Lo spazio sacro del Candomblé della Babia*, in *Religione e magia. Culti di possessione in Brasile*, a cura di FALDINI PIZZORNO L., cit., pp. 114-27.
- BERNARDI B., *Africa. Tradizione e modernità*, Roma, Carocci, 1998.
- BRUNO BARBA S., MONFERDINI L., *Candomblé: l'Africa in cammino*, in «Afriche», n. 40, 1998.
- CARITAS, *Immigrazione. Dossier Statistico Immigrazione*, Roma, Anterem, varie annate.
- CENTRO STUDI EMIGRAZIONE, *Immigrati e religioni in Italia*, Roma, Anterem Ed. Ricerca, 1994.
- CONTI S., *Bibliografia colombiana 1793-1990*, Genova, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, 1990.
- DA SILVA ALMEIDA M., *Candomblé e pobreza: um estudo sobre representação e identidade em um terreiro de candomblé em Nova Iguaçu*, in «Geografía de las religiones», a cura di FRITSCHY B.A., Santa Fe (Argentina), Univ. Católica de Santa Fe, 1999, pp. 291-300.
- FALDINI PIZZORNO L., *Religione e magia. Culti di possessione in Brasile*, Torino, UTET, 1997.
- ID., *Sotto le acque abissali. Vodù e Candomblé: due religioni afro-americane*, Firenze, Aracne, 1995.
- GALLIANO G., *La recente immigrazione per appartenenza religiosa*, in «Atti Congresso Geografico Italiano, Roma, 2000», II, Edigeo, Roma 2003, pp. 1348-1353.
- INTROVIGNE M. et Al., *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Torino, Elledici, 2001.
- PETRARCA V., *Il cristianesimo allo specchio. Per un'antropologia del cattolicesimo africano*, in «Terra d'Africa», 1996, pp. 109-164.
- SURDICH F., *Verso il Nuovo Mondo. La dimensione e la coscienza delle scoperte*, Firenze, Giunti, 1991.