



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA**

**SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE**

**DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA**

Corso di Laurea Magistrale in Scienze storiche

Tesi di Laurea

Rotte e identità interrotte  
con riferimento all'arte africana e alle vite globali di persone e oggetti

Relatore: Leonardo Scavino

Correlatore: Domenico Branca

Candidato: Serena Perasso

Anno Accademico 2024/2025

Ducunt volentem fata nolentem trahunt

Attribuita a Seneca

Ringraziamenti a:

Tutti i miei insegnanti

Pino Perasso

Joelle Maurino

Maurizio Bisaro

Lia Gnecco

Egidio Cossa

I miei genitori

Rotte e identità interrotte	
con riferimento all'arte africana e alle vite globali di persone e oggetti	
Introduzione	p 5
Capitolo 1: Nigeria dagli antichi imperi alla colonizzazione	
1.1 Il contesto storico	p 9
1.2 L'impatto coloniale	p 22
1.3 Missioni e trasmissione culturale	p 34
1.4 Adesione e rivolta	p 43
1.5 Area Yoruba e dintorni	p 50
1.6 Differenza tra gruppi e sottogruppi	p 53
Capitolo 2: Scambi e identità	
2.1 Funzioni dell'arte	p 57
2.2 Mercanti e commercio	p 74
2.3 Intermediazione e autenticità	p 78
2.4 La regina Vittoria Yoruba	p 86
2.5 Biografie individuali con statuette <i>colons</i>	p 96
2.6 Analisi di opere Baulé	p 102
Capitolo 3: Arte africana in movimento	
3.1 Nigeria post coloniale e una ricerca di unità	p 114
3.2 Rivendicazione tradizioni e riti	p 121
3.3 Arte africana in occidente: critica e imitazione	p 125
3.4 Restituzione non rappacificazione	p 129
3.5 I falsi	p 135
Conclusioni	p 140
Appendice I: Tavole sinottiche Regina Vittoria	p 143
Appendice 2: Tavole sinottiche Colons	P 149
Bibliografia	P 161





## Introduzione e definizioni

Il tema della nostra indagine ruota intorno al viaggio, fisico e interiore, spirituale e materiale, degli individui e dei popoli nella Storia, e degli oggetti che sono specchio e compagni di questi tragitti, con il nucleo investigativo concentrato sulla Nigeria. Prima di vedere il significato e le definizioni delle parole del titolo, l'argomento dell'indagine inizia dagli insediamenti di diversi gruppi della zona subsahariana, che si spostano su uno sfondo di cambiamenti climatici, divenuti prima soggetti di imperi e regni e poi cittadini della nazione nigeriana. Mi ha incuriosito la produzione di artefatti e la loro trasformazione, a seconda dell'evoluzione socio culturale conseguente alle strutture politico economiche, con profonde innovazioni religiose, che causano uno sradicamento ancora in atto. Molto è stato scritto ora soprattutto da parte di storici nigeriani, andati alla ricerca di una storiografia, in gran parte orale: i più importanti autori, a cui ho fatto riferimento per il capitolo 1, sono Gbolade Akinwale<sup>1</sup>, Vincent Hiribarren<sup>2</sup>, Eric R. Wolf,<sup>3</sup> Toyin Falola, che scrive con Matthew M Heaton<sup>4</sup>, e cura un volume collettivo con Saheed Aderinto<sup>5</sup>.

In questo primo capitolo, partendo dalla storia precoloniale, tratto in particolare l'antico impero del Kanem Bornu, che risale al XI secolo e, con la sua espansione, arriva al XIX. L'avanzare della desertificazione li spinse a dislocare la capitale da Kanem all'ovest del Lago Chad e alle fertili terre del Bornu; pur essendo pastori e agricoltori il vero potere era sulle vie commerciali e, con i loro trattati, avevano avamposti a Tripoli e in Egitto in una rete di scambi mantenuta, prima con l'Impero Ottomano e, in seguito, con gli stati barbareschi. Dopo guerre civili, durate due secoli, si ripristinò il potere a Kanem nel XVI secolo. Integrando diversi gruppi si stabilì un'etnia unica mista, i Kanuri, con una lingua comune Nilo-Sahariana, che divenne lingua franca: musulmani della prima ora, un loro *mai* Idriss Aloomo e il sultano Murad III ebbero nel XVI secolo una corrispondenza per un rinnovo di alleanza, con interesse del *mai* a reclutare soldati, dopo la conquista di Tripoli del 1551. La dinastia Sayfawa, che era al potere dal XI secolo, fu soppiantata da El Kanemi, che rifondò la capitale a Kukawa nel 1814. Restò tra le due dinastie una situazione ibrida fino al 1846. L'impero finì con l'attacco

---

<sup>1</sup> Gbolade Akinwale, *The old northern emirates of Nigeria, a twin legacy of the Sokoto Caliphate and Kanem Bornu*, Historical Nigeria, december 12, 2025

<sup>2</sup> Vincent Hiribarren, *Kanem Bornu Empire*, in John M. Mackenzie, *The Encyclopedia of Empire*, John Wiley Sons Ltd, 2016

<sup>3</sup> Eric R. Wolf, *Europe and the people without history*, University of California press, Berkely, 1982,

<sup>4</sup> Toyin Falola, Matthew M. Heaton, *A history of Nigeria*, Cambridge University Press, New York, 2008, ISBN 978 0 521 86294 3

<sup>5</sup> Toyin Falola, Saheed Aderinto, *Nigeria, nationalism and writing history*, University of Rochester Press, Rochester, N.Y.2010, ISBN 13: 978 1 58046 358 4

di Rabih az-Zubayr finchè il XIX secolo portò la spartizione fra la colonia tedesca del Cameroon e quella inglese della Nigeria.

L'evoluzione di questo periodo è riportata con molti dettagli da Akinwale e Hiribarren, nominati sopra. Riprendendo le posizioni diverse, pregresse, comprese quella dello stato pontificio rispetto alla schiavitù in epoca precoloniale, studio i cambiamenti dell'impatto coloniale, per seguire le trasformazioni effettuate dal nuovo dominio con l'iter storiografico, sotto aspetti geografici e socio-culturali, connessi a religione e diaspora. La ricerca si basa su fonti molto precise, la tesi di Ghedini<sup>6</sup> e gli scritti di missionari, come Peel<sup>7</sup> e di storiografi africani moderni, Ayomide Akinbode<sup>8</sup> e J.F. Ade Ajayi<sup>9</sup> oltre agli autori nominati per il capitolo 1, essendo il terreno di origine degli artefatti che sono esaminati nel secondo capitolo. Fra i fattori determinanti sono i profondi cambiamenti apportati dalle due religioni monoteiste, con la precedenza temporale dell'Islam, già indagata nel primo capitolo e la fondazione delle missioni cristiane, insediate nel XIX secolo, che lentamente si stabiliscono, portando a una spartizione tra il nord musulmano e il sud cristiano in Nigeria. In questo argomento si affaccia la reazione dei gruppi colonizzati e le motivazioni determinanti dei primi missionari, con cenni alle loro storie individuali e globali, sia europei che africani. Nel secondo capitolo affronto il centro della ricerca, dove si introduce l'arte, le sue funzioni, a seconda di dibattiti su valore e critica con diverse indagini di Clifford<sup>10</sup> e Aime,<sup>11</sup> come punto di espressione e incrocio di religione, struttura politica e commercio, intermediato da individui sia europei che africani, con riferimento principale, il libro di Christopher B. Steiner<sup>12</sup>, *African art in transit*, completo nel spiegare i diversi aspetti e riportando la gestione individuale e collettiva di questo mondo e delle interazioni tra produzione, stima e spostamento. Si amplia l'argomento con come viene trattata l'autenticità.

---

<sup>6</sup>Giacomo Ghedini, *I "moretti": schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947)*, dottorato di ricerca in I Storie, culture e politiche del globale, ciclo33, Università di Bologna in cotutela Université de Paris, 2021

<sup>7</sup>J.D.Y.Peel, *Religious encounter and the making of the Yoruba*, USA, 2006

<sup>8</sup> <sup>8</sup> Ayomide Akinbode, *How Britain bought Nigeria for 53 billion in 1900*, Historyville, Colonial, May3,2021, thehistoryville.com

<sup>9</sup>J.F. Ade Ajayi, *L'occupazione Britannica di Lagos, Africa*, rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per L'Africa e l'Oriente, anno16, N°6, (novembre-dicembre 1961), ed. centro studi paesi extraeuropei (CSPE), Justor.org, p293, 3.1.2026

<sup>10</sup> James Clifford, *The predicament of culture, twentieth-century ethnography, literature, and art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988, ISBN 0 674 698422 8, ISBN 0 674 69843 6

<sup>11</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia*, piccola biblioteca Einaudi, mappe, p.www.einaudi.it, ebook, ISBN 9788858412763

<sup>12</sup> Christopher B. Steiner, *African Art in Transit*, Cambridge University Press, Cambridge,1994

Segue uno studio comparativo su due tipi di artefatti lignei: la regina Vittoria rappresentata in piccole statue dagli Yoruba e i *colons*, di simile misura e materiale, prodotti dai Baulé. Per questo capitolo il dibattito storiografico si riferisce in particolare alla visione dei colonizzati delle autorità dei colonizzatori e come, nel caso Baulé si insinua nella *negritude* l'imitazione dell'occidente, mentre nelle opere Yoruba è nella rappresentazione della regina che si traccia l'impronta nativa. Per quanto riguarda la regina Vittoria, c'è poca letteratura su questo argomento, la principale è un articolo di Zachary Kingdon<sup>13</sup>; sugli artefatti *colons* le fonti sono Philip L. Ravenhill<sup>14</sup> e Eliane Girard, con Brigitte Kernel<sup>15</sup>. Il punto centrale di questo studio è che si sia teorizzato, circa quant'anni dopo l'indipendenza della Nigeria, che le statuette non rappresentino gli antenati ma coniugi dell'altro mondo, con una funzione individuale psichica quotidiana, in un recupero di modalità originarie di produzione, con l'inserimento di attività e abbigliamento coloniali. Il processo comprende un'evoluzione identitaria, proiettata nelle statue stesse.

La terza parte si orienta sui periodi più recenti. La storiografia riprende la situazione nigeriana attuale, con dibattiti fra studiosi africani che spesso considerano ogni male presente radicato nell'epoca coloniale. Le fonti più variegata sono nella raccolta curata da Toyin Falola e Saheed Aderinto, ma una ritrattazione dell'argomento viene espressa da Chinua Achebe,<sup>16</sup> che considera l'incapacità della sua nazione di conservare l'organizzazione inglese alla base del disordine e degli scontri. Ci sono approcci a metodi di decolonizzazione innovativi, che riguardano la mente, in particolare ne scrive Messay Kebede<sup>17</sup>. Nella storia post indipendenza, ho inserito quella di una grande ditta di commercio di legname, basata sulla testimonianza diretta di uno dei proprietari, che riporta sull'arco di quarant'anni le dinamiche tra stato, imprese e nativi.

Nelle problematiche identitarie sorte con la partenza dei coloni, i cittadini cercano il ricongiungimento con le radici religiose e culturali ancestrali, in diverse espressioni, comprendenti l'architettura, la determinazione a avere centri d'incontro, di organizzare eventi nazionali e essere partecipi di quelli internazionali; si produce da luoghi lontani, si ritorna con

---

<sup>13</sup> Zachary Kingdon, *The queen as an Aku woman? Reassessing 'yoruba' Queen Victoria portrait figures*, African Arts, autumn 2014, vol.47, n.3

<sup>14</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie, images of the otherworld mates among the Baule, West Africa*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 1996

<sup>15</sup> Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, Syros Alternatives, Paris, 1993.

<sup>16</sup> Chinua Achebe, *There was a country: a personal history of Biafra*, Penguin Press, New York, NY, 2012

<sup>17</sup> Messaye Kebede, *Lo sviluppo africano e il primato della decolonizzazione mentale*, anno VI, numero 11, giugno 2016

esperienze trasformative: Anna Bruna Meneghini<sup>18</sup> e Richard Handler<sup>19</sup> sono le fonti individuate in questo settore, con l'aggiunta di moltissimi articoli, riportati in bibliografia.

Riprendendo il tema dell'influenza di stile sugli europei si manifesta in modo plateale nei movimenti degli anni '20 e '30, mentre cambia la considerazione dei manufatti africani, a cui viene dato un valore come arte e non solo come oggetti etnicamente interessanti, pur senza capirne le motivazioni profonde. I grandi pittori occidentali, Picasso, Brancusi, Modigliani, in modi diversi 'rubano' forme, come dice lo stesso Picasso. Mentre il mondo nigeriano cerca la sua identità nel passato, quello europeo si trova a non averne più una radicata nella bellezza classica e a doversi sporgere al di fuori per una ricerca interiore, innescata nella psicanalisi. Si aprono quesiti anche su a chi si debba restituire e come. Da entrambe le parti vige un timore di perdita. Perciò si cercano vie intermedie come il prestito a lungo termine impostato dal British Museum con l'India. Questa ultima parte, che tratta di restituzione, interroga una questione aperta da parte occidentale da pochi anni. Alcuni stati africani hanno iniziato, ottenuta l'indipendenza, a richiedere le opere saccheggiate dai coloni. Le procedure sono diverse e le questioni legali spesso d'impedimento. Gli stati europei hanno risposto in modo individuale alle richieste. Su questo argomento, cito diversi articoli della rivista *Africa e Mediterraneo, cultura e società*, imprescindibili i saggi al volume 100, insieme ad altri, come *Dialoghi Mediterranei*, tutto riportato in bibliografia.

Il titolo è inizio ma anche fine. *Rotta* è il percorso di una nave, da un porto a un altro, attraverso vari punti, che solo il comandante distingue, fino a un secolo fa, osservando le stelle. Nei secoli le rotte sono cambiate, a seconda delle offerte della natura e degli interventi dell'uomo, con la creazione di canali, come Suez e Panama. La nave, una piccola città, porta persone e cose, fra punti anche molto lontani del mondo. Cambiando i tragitti e le merci, rotte anche stabilite da tanto, si interrompono. Le navi, nel XVI secolo trasportavano soprattutto merci e, con la colonizzazione, schiavi, e con l'abolizione della schiavitù, il viaggio di questo tipo di merce poteva essere spezzato da un controllo inglese. Fin dagli albori della storia, le navi furono al centro di scambi e battaglie, e si trovarono mezzo economico e sociale, basti pensare alle galee in mediterraneo. Le rotte sono anche terrestri e mutano con gli avvenimenti.

---

<sup>18</sup> Anna Bruna Menghini, *Africa subsahariana. Identità, tradizione, memoria*, FAMagazine. Ricerche e progetti sull'architettura e la città. Parma, Italy, 2023 (61), pp. 50–64. doi: 10.12838/fam/issn2039-0491/n61-2022/925.

<sup>19</sup> Richard Handler, *Cultural heritage, patrimonio e rimpatrio*, R.A.Scott, S.M. Kosslyn, ed, Emerging Trends in the social and behavioral sciences(pp.1-16), John Wiley & Sons, London, 2023

La natura interviene con i suoi cambiamenti geologici e ne blocca alcune, costringendo i commerci a trovare altre vie. In questo studio, si fa riferimento alle zone geografiche dominate da etnie e poi da coloni, con rotte in continuo divenire, attraverso mari, fiumi e vie terrestri. Allo stesso tempo i trasporti spostano persone e cose, incidendo sulle vite e sulle identità di ognuno. Gli individui cambiano, pervasi dalle nuove religioni, da ristrutturazioni sociali e politiche, dalle migrazioni e i loro oggetti riflettono questi avvenimenti interiori. La ricerca che segue svolge un'indagine su questi processi osservandone i risultati.

## CAPITOLO 1

### L'arte Yoruba tra storia, società e colonialismo

#### 1.1 Il contesto storico

Prima del colonialismo vero e proprio nelle zone dell'Africa occidentale erano in atto fin dal 1300-1400 commerci di schiavi, anche se con modalità e impieghi diversi dallo sviluppo successivo per le colture intensive nelle Americhe, nei Caraibi e nell'oriente. Con gli europei questo traffico faceva parte degli aspetti delle economie degli stati e delle società attraverso tutta l'area nigeriana. Gli schiavi erano impiegati per lavori simili ai soggetti liberi e spesso integrati in famiglie e clan. Parallelamente, nelle regioni settentrionali, lungo le vie trans-sahariane dominate dai Borno e Hausa, si era andato a stabilire un sistema di scambi che rimaneva tuttavia al centro di continue guerre e frequenti scontri tra i Borno, gli Hausa e le popolazioni vicine.<sup>20</sup> Sorsero in potenza stati intermediari, in particolare l'Oyo, tra gli Hausa e la zona costiera di raccolta e caricamento. Prima dell'impero Oyo centrale fu Ife, che creò un'egemonia che, inizialmente, si sviluppò tramite l'influenza intellettuale piuttosto che l'imposizione militare. Per questo le culture sussidiarie aderirono e restarono nella sua orbita, senza motivo di aggressione, fino a quando la storia culturale iniziò a essere riscritta attraverso iniziative belliche per la conquista del mercato e delle vie del commercio schiavile, promuovendo prima il predominio di Oyo e, alla fine del secolo, l'invasione inglese.<sup>21</sup> La perdita di influenza Ife, intorno al 1500, permise all'Oyo di consolidarsi lungo il Niger, divenendo il bastione della civiltà Yoruba, e il suo fondatore, Órànmiyàn, fu riconosciuto come il predecessore apostolico. Al momento del suo massimo splendore l'Oyo copriva circa tutta la zona attuale della Nigeria sudoccidentale, più grande dell'insieme degli stati europei moderni come la Svizzera, la Turchia, la Danimarca, i Paesi Bassi e la Bosnia. L'indebolimento di Ife aveva garantito un'autonomia politica ad aree come il Benin e le città e i regni Yoruba proliferarono. Il decadimento dell'Oyo portò all'emergere di nuovi centri politici e governi sperimentali in Yorubaland, mentre il mercato schiavile fece nascere centri di questa etnia in Europa e nelle Americhe. Oyo creò la Pan-Yorubana con varietà culturali raggiungendo il Gambia nell'Atlantico settentrionale, fino al XIX secolo, quando l'Oyo fu in pieno declino.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Toyin Falola, and Matthew M. Heaton, *A History of Nigeria*, Cambridge University Press (Cambridge University, 2008) p. 59.

<sup>21</sup> Toyin Falola, *Global Yoruba, regional and diasporic networks, The making and form of global Yoruba*, publish.iupress.indiana.edu, p.3.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.8.

Concausa di gran peso in tutto il periodo fu il cambiamento climatico, che scatenò importanti mutamenti geologici e geografici, spingendo i confini del deserto e le popolazioni stanziate a quel limite, come gli Hausa (agricoltori e integratori dei Fulani piuttosto pastori e nomadi), i Fulani (poi Califfato di Sokoto), i Kanuri (regione del Lago Chad e del Borno, in competizione per risorse con gruppi saheliani).<sup>23</sup> I centri principali di interazione con gli europei furono in occidente il Bight<sup>24</sup> di Benin e in oriente il Bight del Biafra, dove si caricava la ‘merce’. A metà ’700, gli europei tentarono di tagliare fuori gli intermediari, incluso il più recente Dahomey nel golfo del Biafra; l’intermediazione era in parte sostituita dalle ‘case canoe galleggianti’,<sup>25</sup> mentre all’interno gli Aro, sottogruppo Igbo in Nigeria sud-orientale nello stato di Abia, dominavano il commercio attraverso Arochukwu, l’oracolo sacro, luogo di pellegrinaggio largamente frequentato. La società segreta Ekpe fu di protezione al commercio.<sup>26</sup> Molti stati della zona, escluso il Benin, dipendevano dal lavoro schiavile, per la coltivazione, i lavori domestici, la gestione delle ‘case canoa’ e per il reclutamento di uomini da impiegare negli eserciti impegnati in guerre e scontri. Questa situazione fu determinante nei cambi rivoluzionari del XIX secolo.<sup>27</sup>

Prima dell’avvento del colonialismo si distinguono due imperi predominanti: il Kanem Bornu e il più recente Califfato di Sokoto.<sup>28</sup> Il primo, uno dei più potenti imperi dell’Africa occidentale insieme al Ghana, Mali e Songhai, è considerato l’archetipo di queste nazioni, riportato dai geografi arabi come al-Idrisi e indicato come esempio della ricchezza precedente l’invasione europea. La zona geografica dell’impero Kanem si spostò dal centro della sua fondazione nell’VIII secolo, nell’area dell’attuale del Chad, espandendosi verso nord intorno al XI secolo e verso il Bornu nel XIV secolo a causa dell’avanzare del deserto. Nel frattempo l’economia prosperò, grazie ad un controllo sulle vie transahariane ed attività diplomatiche ben inserite a Tripoli e in Egitto. Alla base agricoltori e pastori, comprendevano etnie preminenti in altri settori come l’agilità equestre e la lavorazione del ferro. Varie dinastie provenienti dalla società aristocratica si succedettero al governo, i primi, i Duguwa, furono

---

<sup>23</sup> Falola, Heaton, *A History of Nigeria*, p. 54

<sup>24</sup> Merriam-webster: a bend in the coast forming an open bay

<sup>25</sup> Enrique Sosa, *The ‘canoe house’ and the oracle of Aro-chuku: an organization for the slave trade in southern Nigeria*, starting point, marxists.org, p.3, 13.1.2026

<sup>26</sup> Jordan A. Fenton: *Nsibidi knowledge: the artistic philosophy of the Ekpe secret society*, African Arts, Miti Press, vol 58, n. 2, Summer 2025, pp. 80-90.

<sup>27</sup> Falola, Heaton, *A History of Nigeria*, p. 60

<sup>28</sup> Vincent Hiribarren, *Kanem-Bornu Empire*, The encyclopedia of Empire, first edition, John M. MacKenzie, John Wiley Sons, Ltd, 2016, DOI: 10.1002/9781118455074.wbeoe014, p.1

sostituiti intorno al XIV secolo dagli Saywafa, anche grazie ad appoggi pro-islamici interni tali da renderli religiosamente attendibili: insieme al potere iniziò una continua variazione di confini, con diversi tentativi di invasione da parte di don Fodio per annettere l'impero al Califfato di Sokoto, per affrontare infine una perdita netta davanti alla difesa di Mohammed El Kanemi, provando che la pratica del Kanem era rigorosa e non poteva essere attaccata per motivi di *jihad*. L'aristocrazia guerriera Bulala insidiò la stabilità di Kanem, intraprendendo una guerra civile da cui uscirono temporaneamente vittoriosi. Nonostante ciò, gli Saywafa ristabilirono il centro dell'impero a Bornu, riprendendo il potere in anni di violenza e con l'integrazione di altre etnie (So o Sao).

Fin dal XI secolo il Kanem fu fra i primi stati a islamizzarsi, procedend con cambiamenti nell'assetto organizzativo e socioculturale.

Verso la metà del XVI secolo, le attività diplomatiche, sopracitate, ebbero un'importante evoluzione attraverso le ambasciate nelle zone di Tripoli e in Marocco. Il capo della dinastia Saywafa di quel periodo, Idris Aloomaa<sup>29</sup>, fu considerato il più potente e giovane dell'impero. Divenne *mai* a ventisei anni; spostò la capitale da Ngazargamu a Gambaru, per le sue terre fertili, costruendo le sue mura e il suo palazzo con mattoni rossi e intraprese riforme amministrative basate sulla legge islamica. Aloomaa mantenne relazioni con l'impero ottomano, in particolar modo con la figura di Murad III. Utilizzò Tripoli, conquistata dagli ottomani nel 1551, al fine di avere accesso ai mercenari, di cui si servì largamente; altrove, assoldò berberi ed egiziani. Aloomaa fece un consiglio di capi saggi dei vari clan e, malgrado fosse un provetto militare e addestrasse i suoi soldati e costruisse quartieri per loro, impiegava spesso vie diplomatiche e viene considerato forse il primo a optare per una tregua nella storia dell'impero. Fondò basi per i pellegrini diretti a La Mecca e si occupò in modo efficace della sicurezza delle vie di terra commerciali. Con le armi da fuoco, le capacità militari ed equestri allargò i confini a sud e a ovest del Bornu. Considerato il migliore capo dell'impero, morì sul campo di battaglia, nel corso degli scontri contro il regno Baguirmi, stabilitosi nel XVI secolo nel sudest dell'attuale Chad, con capitale Massenya e sempre coinvolto in conflitti con imperi rivali.<sup>30</sup> Parla delle imprese di questo condottiero, con particolare descrizione della cavalleria e dei fanti a sua disposizione, Heinrich Barth, viaggiatore tedesco del 1851. Descrive la

---

<sup>29</sup> J.A. Ward, *This African man was the most powerful Islamic ruler of his empire/ mai Idris Aloomaa*, on theshoulders1.com, 6.6.2022, 15.1.2026

<sup>30</sup> Enciclopedia Britannica, *Baguirmi o Bagirmi*: former sultanate in the southeast of Lake Chad, Baguirmi summary, 24 July, 2021, <https://www.britannica.com/summary/Kingdom-of-Baguirmi>. 16.1.2026

cavalleria di Allooma come composta da diecimila cavalli e divisa in pesante e leggera. La capacità degli Sayfawa di mantenere il potere fu sostenuta anche dalla loro dichiarata discendenza yemenita, da Syf ibn Dhi Yazan dei Himyar, per cui dal XV secolo il *mai* assunse il titolo di califfo e il trono, il *degal lisalambe* ('culla dell'Islam').

Si possono distinguere due momenti in cui la popolazione crebbe, mescolandosi con altri gruppi: nell'VIII secolo, periodo iniziale dell'impero, dopo l'inserimento, nell'etnia Kanembu, di altri gruppi uniti per il comune linguaggio nilo-sahariano: questo secondo ampliamento nel XV/XVI secolo portò alla scelta di un differente nome etnico, indicazione di un popolo rinato con un'identità comune: i Kanuri. Come nella prima integrazione il centro di unione fu il linguaggio, il Kanuri, che divenne quello franco.

Nel momento in cui gli stati africani, per lo più animisti, divennero islamici, mantennero, di solito affiancati alla nuova religione, alcuni riti o tradizioni dei rituali sacri precedenti. Fa parte di questi, per esempio, il cosiddetto *mune*, un oggetto sacro indefinito, che perdurò finché distrutto da Dunama Dibbalemi, *mai* nel XIII secolo.<sup>31</sup>

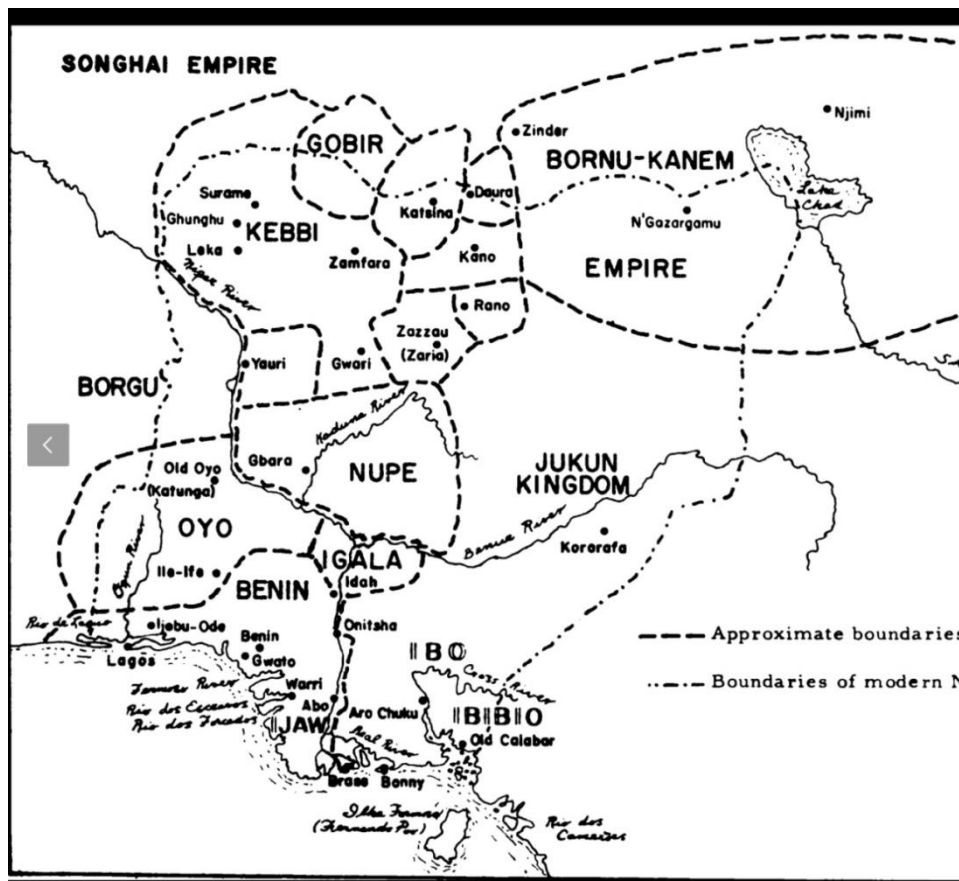
Gli elementi più importanti per la fiorente economia, in un crescendo tutto sommato costante, furono i commerci e le connessioni con fonti di produzione. Il traffico principale era quello degli schiavi, provenienti da aree limitrofe non convertite o caratterizzate dalla presenza di 'zone grigie' con 'pseudo-convertiti' animisti. I non islamici potevano essere presi in schiavitù ed erano soggetti a compravendita. Inoltre si portava, attraverso la transahariana, sale dal Sudan, per industria tessile, farmaceutica, culinaria e per i tessuti.

La grande innovazione portata dalla conversione all'Islam fu l'organizzazione amministrativa dello stato: con registri scritti, le liste dei re e della storia dell'impero, che copre un periodo di mille anni, la più completa e rara nell'Africa subsahariana, detta *girgam* o *diwan*, di cui esistono molteplici pubblicazioni, a seguito del suo invio in Europa da parte di Heinrich Barth nel 1851.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Vincent Hiribarren, *Kanem-Bornu Empire*, p.3

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.3

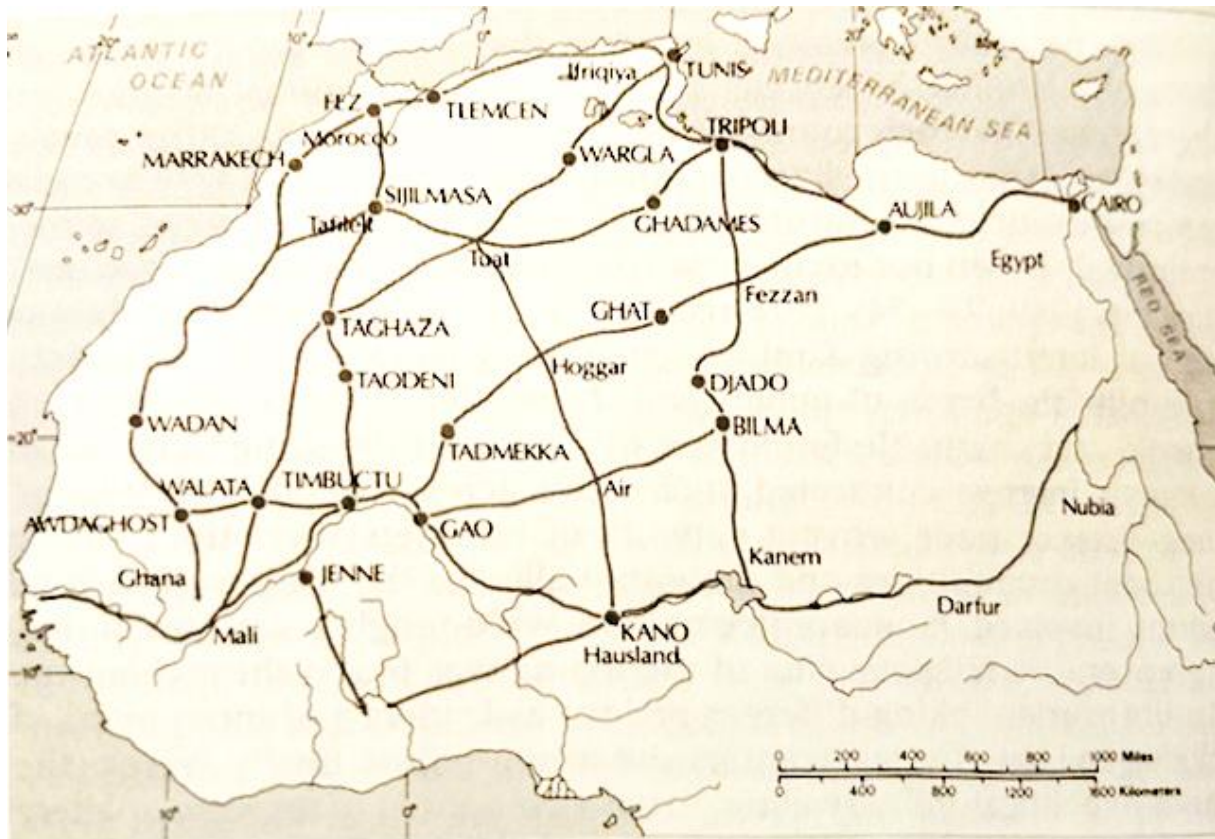


Lentamente il governo degli stati del nord Africa passò nelle mani dei bey; a causa del progressivo indebolimento dell'impero ottomano. Le potenze subsahariane restarono ancora presenti nelle ambasciate e rinnovarono i trattati concordati con questi stati. Per tutto il XIX secolo questi rapporti di scambio restarono in atto.

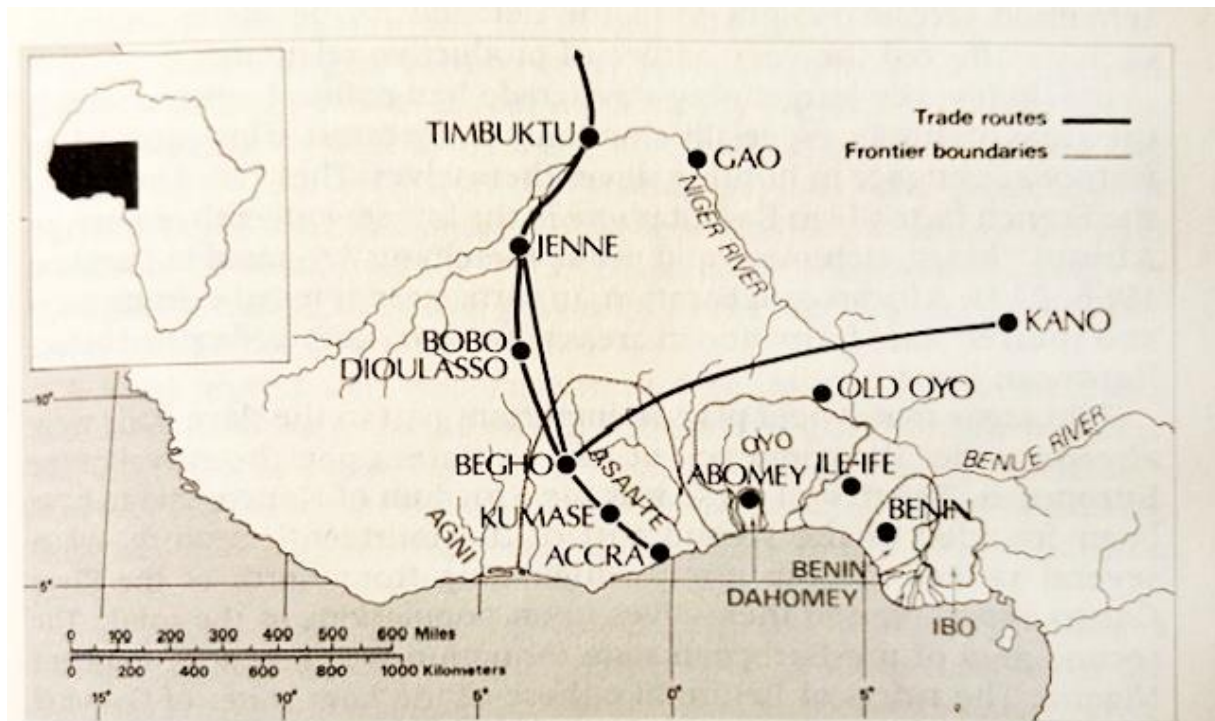
Il Kanem controllava le vie mercantili attraverso il Fezzan verso il nord e il benessere si basava sul traffico schiavile. Le carovane che attraversavano il deserto procuravano beni in cambio di schiavi. Questa fonte di reddito fu interrotta dalla colonizzazione europea e finì completamente negli anni Venti.<sup>33</sup> L'indipendenza dell'impero, uno dei più lunghi, organizzati e ricchi, terminò con l'invasione del condottiero sudanese, Zubayr nel 1893.<sup>34</sup> Restano su questo periodo storico narrazioni di diversi viaggiatori, Dixon Denham, Hugh Clapperton, Heinrich Barth e Gustav Nachtigal.

<sup>33</sup>Vincent Hiribarren, *Kanem-Bornu*, pp. 4-5.

<sup>34</sup>*Ibidem*, p.2



*Western Africa: major trade routes.*



*State formation and trade routes in West Africa.*

E. R. Wolf, Europe and the people without history

Seguì la divisione europea tra i tedeschi, che presero il Camerun, e gli inglesi, che presero il Kanem Bornu unificato, e poi successivamente inglobato nella Nigeria al momento dell'indipendenza nel 1961.<sup>35</sup>

IL Kanem Bornu non fu l'unico stato precoloniale di grande interesse: il Califfato di Sokoto con procedure ed evoluzioni diverse, si pone a confronto.

Prima di procedere con un'analisi più approfondita, è importante considerare le zone geografiche dove si stabilì. Nel 1717-18, i regni d'origine, che si estendevano su tutta l'area dell'odierna Nigeria erano divisi fra il Benin, Biafra, Hueda, Allada (entrambi sulle coste), il Dahomey e l'Oyo. Con un mantenimento garantito da diversi ruoli e guerriglie, i re cercarono di prolungare il controllo del mercato schiavile. Ad esempio, il re di Hueda, che gestiva il porto di Whydah all'estremo occidente della baia di Blight e quello di Allada, che governava i porti di Offra e Jakin più a est, conservarono il ruolo di intermediari con gli europei: il primo proibendo ai mercanti dell'interno di effettuare vendite se non attraverso gli agenti reali e stabilendo un monopolio su queste transazioni; il secondo riservandosi il diritto esclusivo di acquistare armi da fuoco e conchiglie ciprea, due degli articoli più comuni come moneta di scambio per gli schiavi. Con tale monopolio sulla costa, i due re potevano stabilire il prezzo di acquisto della merce umana proveniente dall'interno. Questo mise sotto pressione il Dahomey, che attaccò sia Allada che Hueda, prendendo il controllo dei loro porti e terminando così il loro dominio sul mercato. A sua volta il Dahomey tentò di impedire all'Oyo, oltre ad altri regni senza sbocco al mare, di accedere alle coste. Diverse incursioni stabilirono la vittoria dell'Oyo, anche se i reiterati conflitti ripetuti durarono fino al 1740, includendo altri porti quali Badagry e Porto Novo con l'emergente porto di Lagos.<sup>36</sup>

Nel golfo di Biafra gli schiavi non erano procurati dall'attività di stati centralizzati come nel Benin, ma piuttosto come risultato di sentenze giudiziarie, ordini di veggenti e soprattutto rapimenti. Fin dal 1770 le difficili relazioni con il Dahomey spinsero l'Oyo a sviluppare nuove vie, aggirando il nemico. La crescita d'interesse per le coste, la raccolta e caricazione degli schiavi spostò il punto centrale, organizzativo e militare verso una diversa forma di socializzazione, rispetto a quella religiosa e politica che aveva prevalso fino a quel momento. Le famiglie reali erano partecipi, ma non in pieno controllo, delle transazioni e delle strutture schiavili. In particolare, un potere trasversale molto forte si definì in due sistemi: uno,

---

<sup>35</sup>Vincent Hiribarren, *Kanem-Bornu*, pp.1-3.

<sup>36</sup>Falola, Heaton, *A History of Nigeria*, pp. 51-53

chiamato *canoe house*<sup>37</sup>, l'altro era l'organizzazione della tratta della società segreta nota come Ekpe. Il primo era efficiente e incorporato nella società con funzioni diverse a ogni fase; spesso gli stessi schiavi, integrati con il loro servizio, che poteva essere di tipo militare o con l'inserimento attraverso il matrimonio, arrivavano a essere gestori della casa, intesa come luogo di permanenza dopo la raccolta e prima dell'imbarco, avendone strutturato e mantenuto efficiente la funzione e salendo di grado con i loro successi. Il nome *canoe* (canoa) era il riferimento al punto di partenza della catena di montaggio di tutta l'operazione; si trattava di grandi imbarcazioni, costruite per caricare circa centoventi individui, che essendo molto maneggevoli, risalivano i fiumi verso l'interno per predare e caricare la 'mercanzia'. Apparentemente il numero di schiavi imbarcati arrivava a superare di dieci volte il numero di sicurezza previsto. Con questi mezzi avveniva l'acquisto, o il ratto, e il trasporto. Le imbarcazioni erano anche usate per pattugliare le aree di raccolta e attaccare i villaggi. Per vigilanza e incursioni si potevano impiegare canoe da guerra, con una cinquantina di soldati armati, per la difesa delle località di raccolta o gli assalti di zone interne. Questo tipo di battello aveva un'altra funzione oltre a quella predatoria: promuoveva il potere della casa. In un paragrafo John Hall, comandante per due viaggi di trasporto di persone destinate alla rivendita oltreoceano nel 1772 e 1776,<sup>38</sup> spiega come durante entrambi i percorsi all'arrivo all'ancora del mercantile, a Old Calabar, i nativi partissero con le loro imbarcazioni da guerra su per il fiume. Si trattava da due fino a dieci canoe, munite di un cannone, con ai remi fino a sessanta rematori e circa una trentina di soldati armati di moschetto. Rientravano al massimo dopo tre settimane cariche di schiavi. Quando non ci fosse una nave in attesa o per altri motivi, per esempio di una negoziazione in atto, gli schiavi venivano collocati in edifici rozzi o in costruzioni, tipo palafitte in parte sull'acqua e comunque vicino alle zone d'imbarco. Lì avveniva l'attesa per il passaggio oltreoceano.

Nei due golfi, Benin e Biafra, spesso erano già all'ancora velieri destinati alla traversata verso altri continenti, anche questi bastimenti presto sovraccarichi, con condizioni terribili: gli schiavi sottocoperti in spazi ristrettissimi, con cibo e acqua minimi e a volte nulli. Mentre c'era necessità di lasciar accedere gli individui alla coperta per prendere aria e muoversi nell'intenzione di mantenerli con un fisico più attraente per i compratori allo sbarco,

---

<sup>37</sup> Enrique Sosa, *The canoe house and the oracle of Aro-chuku: an organization for the slave trade in southern Nigeria*, p. 2-4

<sup>38</sup> Enrique Sosa, *Ibidem*, p.11

scoppiavano epidemie, rivolte, problemi vari e l'equipaggio era di pochi uomini rispetto al carico<sup>39</sup>.

La seconda rete disposta dalla società segreta Ekpe, preminente nelle comunità di linguaggio Ijo del delta del Niger orientale, divenne un importante centro dello scambio con gli europei. Se ne occupava un ramo di lignaggio, sviluppato con l'arricchimento dell'investimento schiavile. A Calabar, centro dell'etnia Efik, il sistema era simile a quello descritto sopra, con, in aggiunta, l'elemento della società segreta e di pratiche giudiziarie. I suoi membri erano parte dell'élite sociale: decidevano delle dispute legali e mantenevano una situazione fluida per favorire il mercato e gli accordi economici. Le leggi del gruppo erano imposte dallo spirito della foresta omonimo e chi non le rispettava veniva fortemente boicottato. La società poteva arrestare e imprigionare gli offensori, anche ordinando esecuzioni. Entro la prima parte del XVIII secolo, dopo dispute con altri gruppi, questa etnia assunse il ruolo di arbitro normativo, divenendo il centro legale anche per la zona interna della regione.<sup>40</sup> Sotto etnia degli Igbo, l'Aro, dominò grazie all'associazione con Arochucwu, oracolo importante per due motivi: i proclami Aro a titolo religioso permettevano loro di metter mano al commercio senza essere molestati da altre tribù e i loro agenti viaggiavano dove ci fosse una dedizione all'oracolo, stabilendo colonie, tra il basso Niger e il fiume Cross. Con i suoi giudizi legali l'oracolo era un mezzo per rendere schiavi; gli stessi Aro non erano rispettosi di questo messo divino e alcuni lo consideravano una frode, in un servizio giuridico, per ottenere risultati economici. Per tutto il XVIII e il XIX secolo nelle zone del golfo di Biafra, attraverso la manipolazione, realizzarono un controllo sul mercato schiavile.<sup>41</sup>

Nel 1804, nel Califfato di Sokoto, con l'impatto della *jihad* islamica del chierico Fulani, Usman dan Fodio, che aveva iniziato un movimento di riforme e ne era divenuto il capo, vi furono grandi cambiamenti: in varie zone del Sudan, nella parte ovest e centrale nell'area Hausa, oltre che nelle zone del nord, si stabilì uno stato, che portò sotto il suo controllo tutti gli stati Hausa, alcune province Borno e terre prima sotto il dominio degli stati, Oyo nel sud, e Junkun nel sud est. Malgrado non sia riuscito a implementare una nazione interamente sotto

---

<sup>39</sup> Fabrizio Fattori, *Le navi negriere*, Nautica report, 14.1.2021, nauticareport.it, 21.1.2026

<sup>40</sup> Enrique Sosa, *The canoe house and the oracle of Aro-chuku*, p.15

<sup>41</sup> Falola, Heaton, *A History of Nigeria*, pp. 54-59

gli ideali dell'Islam, dan Fodio ebbe un grande seguito, compresi residenti Fulani, e Tuareg, sia contadini che eruditi. Quando le forze britanniche saccheggiarono Sokoto nel 1903, si era stabilita un'identificazione primaria musulmana anche nella parte della savana settentrionale. Al sud ci furono cambiamenti: ad ovest lo stato Oyo decadde, introducendo scontri interregionali quando nuovi stati Yoruba cercarono di dominare zone precedentemente stabilizzate dagli *alafin*. Dopo l'abolizione britannica della schiavitù, nel 1807, si era aperto il commercio di materie legittime. Un lento processo spostò l'attenzione all'olio di palma sulle coste e all'interno dei golfi del Benin e del Biafra e nella regione del delta del Niger. Il mercato degli schiavi continuò fino a metà dell'ottocento, con un impiego schiavile spostato nella produzione e raccolta di olio di palma. Il Califfato di Sokoto consolidò gli stati della savana cercando di eliminare 'l'Islam misto', con l'intento di ricreare la società perfetta e pia, a imitazione di quella stabilita in Arabia sotto la direzione del Profeta Muhammad, fondatore della fede islamica nel settimo secolo. Entro il 1810, il Califfato aveva conquistato gli stati Hausa e le province sotto influenza del Borno. La trasformazione era evoluta dai semi piantati dagli studiosi, in parte di etnia Fulani, con la religione già adottata in Sudan occidentale e meridionale, considerata mista a quella pagana e corrotta, e, in zone della Nigeria, seguita in modo superficiale. I successori di re che avevano aderito spesso ripudiarono questa fede per favorire quelle indigene scelte come la loro guida spirituale. I capi che avevano mantenuto nel tempo la nuova dottrina non riuscirono a imporla in modo prioritario nei loro domini, tendendo piuttosto a permetterne la coesistenza.

Il più grande promotore musulmano attrasse un gran numero di seguaci. Il suo scopo era stabilire uno stato guidato dai principi dell'Islam classico, preferendo la riforma interna alla guerra. Cercò di innalzare il focus su attività antireligiose, che riteneva usuali per l'élite degli Hausa, ma che potevano essere trasformate attraverso la persuasione. Ci furono comunque resistenze, come nel Gobir, con cui scoppiò una guerra, in cui la classe al potere fu respinta verso nord. Alla morte di dan Fodio, il califfato fu diviso fra i due figli: Bello, nuovo califfo e residente a Sokoto, ebbe la parte occidentale e suo fratello, Abdullahi at Gwandu, la parte orientale, ma per il resto il metodo di proclamarsi 'portabandiera' dell'Islam fu intrapreso da chiunque volesse prendere il potere, ponendosi poi sotto il protettorato del califfato, che tendeva a lasciar liberi i vari emirati, da cui riceveva un tributo annuale. Ci fu una figura di controllo da parte del governo centrale sugli emiri, nei *kofa*, che servivano anche da intermediari tra il centro e i vari emirati. Bello, oltre ai *kofa* a lui fedeli, stabilì delle fortezze, i *ribat*, originariamente messe dallo stesso Profeta ai confini tra *Dar al-Islam* (terra dell'Islam)

e *Dar al-Harb* (terra della guerra) o *Dar al-Kufr* (terra dei non credenti).<sup>42</sup> La divisione territoriale e amministrativa prese quindi una consistenza fisica nelle fortezze costruite ai confini, ma anche in zone di passaggio delle carovane e di pellegrini diretti alla Mecca. La dinastia reale rimase il centro del potere, e il nuovo *mai* era sempre al vertice della famiglia, con altri membri della parentela in posti chiave. Il potere femminile era riconosciuto nei numerosi territori su cui dominava la *magira* (regina madre) e nella gestione della sede regale attribuita alla *gumsu* (prima sposa) del *mai*. Un consiglio di dodici individui era a fianco del *mai* per la discussione sulle decisioni e questo ruolo non fu ereditario, se non nei primi anni. I compiti erano suddivisi e a volte sovrapposti; per esempio capo militare, era il *kaigama*. Altri avevano ruoli di supervisione su certi territori. C'erano anche diversi tipi di confine: vaghi lungo i tragitti delle carovane, attraverso il Sahara, precisi con altre etnie, come intorno al Chad con i Bagirmi e gli Hausa.

I 'feudi' potevano essere pure sotto impostazioni diverse: di tipo cittadino, con tasse e imposte particolari e ruoli di prescrizione militare, o territoriali. Questo sistema aveva un centro sotto il *mai* e le zone intorno, sotto un capo locale.<sup>43</sup> La legge musulmana fu spesso imposta integrandosi alle leggi indigene, come nell'iter legale degli Hausa.<sup>44</sup> I diversi sceicchi applicarono la *shari'a* in modi variegati e ci furono gruppi, come i Sufi, di cui la *Quadiriyya* e la *Tijaniyya* in competizione per i loro particolari aspetti mistici. Iniziarono rivolte, come quella dei Kano e dei Buhari e degli emiri che, anche in caso di sconfitte, si ritirarono in altre zone continuando attacchi e incursioni. Tra il 1790 e il 1830, dopo aver conquistato molto del territorio, dominarono anche l'impero Oyo.

Per l'instabilità dell'impero Oyo, moltissimi Yoruba furono soggetti alla tratta. Furono portati in Brasile, Cuba, e altri settori delle *routes dell'african Diaspora*. La *longue durée* evidenzia che erano molto bene organizzati.

Le società complesse si manifestano nell'uso dei metalli (sculture), come si comprende dai bronzi del Benin, oggi oggetto di problematiche di restituzione, probabilmente risalenti al periodo tra il XIII e il XVII.<sup>45</sup> Molti regni, con stati confinanti fra loro, furono rilevanti, come lo stesso Benin, con influenze Yoruba, che arrivarono fino all'Africa centrale con un sorgere economico di potere, milizie di terra e accumulazione di ricchezza. Le connessioni e i traffici

---

<sup>42</sup> Falola, Heaton, *A History of Nigeria*, pp. 67

<sup>43</sup> Vincent Hiribarren, *Kanem-Bornu Empire*, p.4

<sup>44</sup> Falola, Heaton, *A History of Nigeria* pp. 63-65

<sup>45</sup> Elena, *I bronzi del Benin conservati al British Museum (Londra)*, africanisteincammino. Wordpress.com, 28 febbraio, 2018

andavano lontano: già nel XVII secolo gli archeologi trovarono in Ghana oggetti importati dalla Francia e dalla Cina. Le materie europee e orientali erano presenti sotto questi imperi, trasportate all'interno e attraverso la savana. Seguì un'epoca poi di trasformazione, nuove religioni, nuovi stati, nuove città, con politiche di dominazione e una rivoluzione nel commercio: cacao, olio di palma, ecc. Entro il XIX secolo, molti prodotti europei diventarono parte fissa e integrata dei beni Yoruba.

In Nigeria ci sono più di 250 gruppi etnici, ciascuno sotto un suo nome che esprime l'essenza della comunità. Come molti popoli d'interesse etnologico, gli Yoruba hanno un mito piuttosto che un fatto di comune ancestralità inclusivo dell'idea di un'origine unica nel tempo e nello spazio, da cui derivano un senso di parentela o di super-famiglia intorno a Ile-Ife. Storie simili sono parte delle credenze di gruppi come gli Hausa-Fulani. Una tradizione alternativa sostiene che migrarono dall'Arabia, originari dei bambini di Canaan, della tribù di Nimrod<sup>46</sup>.

Un numero di scoperte archeologiche della città di Ile-Ife testimoniano la sua lontana origine. La sua mitica fondazione da parte di Dio si compie con 'umani caduti dal cielo'<sup>47</sup>. Le due figure mitologiche Obàtálá e Odùduwà erano i progenitori della loro etnia, rappresentando due ere importanti della loro storia, la cosiddetta 'età dell'oro' e quella subito prima. Nel caso di Obàtálá si tratta di una connessione tra il cielo invisibile e il mondo visibile, trattata come una forma di globalismo cosmico, Odùduwà rappresenta la connessione con i luoghi distanti della migrazione e la comprensione di spazi geografici in casi evidenti di relazioni interregionali. Nel XVIII e XIX secolo le connotazioni e manifestazioni di questa nazione passarono da una funzionalità locale a una globale. Il processo venne lanciato da sforzi successivi nell'uso dei racconti d'origine per unificare dozzine di realtà politiche dell'area conosciuta in seguito come Ile-Ife. Agì come catalizzatore per creare nuovi ordini sociali, unificando le strutture esistenti sotto un unico ombrello politico centrale.<sup>48</sup> Nonostante ciò, restano nelle tradizioni dei rituali basati su questa trasmissione orale.

Altri racconti sostengono una migrazione in massa dall'Arabia. Questo punto non trova alcun riscontro in Arabia ed è certo che in quell'area ci fosse già la scrittura e che una migrazione così importante sarebbe stata certamente registrata nelle cronache dell'epoca. I due miti

---

<sup>46</sup> Ombretta Pisano, *News, L'eco biblica di Nimrud*: nome attuale del luogo dove sorgeva la città di Calach, la città reale assira menzionata nella tavola dei popoli della discendenza di Noè (Gen10,11-12), studi, recensioni, pillole, [bibbiaparola.org](http://bibbiaparola.org), 7.3.2015, 12142,

<sup>47</sup> Bulola Adeyemi Oyeniyi. «*Dress and Identity in Yorubaland 1880-1980*». Leiden, Netherlands, 21 novembre 2012, p.46

<sup>48</sup> Falola, *The making and form of global Yoruba*, *Global Yoruba, regional and diasporic networks*, pp.2-3.

originari sono considerati metafore con cui questa etnia spiega questioni importanti, non necessariamente con una base storica reale. E' da Ile-Ife che altri gruppi e città, sotto vari principi, costituirono, con etnie e tribù, quella che diventa la nazione Yoruba con una sua identità e cultura.<sup>49</sup>C'è una parte della loro storia che tratta della 'diaspora': si ricorre al termine 'globale' per definirla. Falola si riferisce alla loro identità come al risultato di una modernità globalizzata, con interazioni attraverso lo spazio, e al loro cosmopolitismo come un'esperienza vissuta. Questo popolo ha viaggiato insieme alla cultura e sviluppato una prospettiva al di là di qualunque confine locale, pur sempre variabile, per la schiavitù, la colonizzazione, le migrazioni, per la decolonizzazione, e la globalizzazione. Lo storico si chiede se questa cornice possa contenere chi di loro vive in diverse parti della Nigeria, in zone varie dell'Africa occidentale e in spazi Atlantici, che sono gli Yoruba della madrepatria e della diaspora. Il termine era usato inizialmente per contestualizzare popolazioni portate con la forza in altre regioni durante il commercio schiavile transatlantico. Il concetto è stato esteso per comprendere chi è parte di immigrazioni recenti in diverse parti del mondo anche oltre le Americhe. La nozione è intrinsecamente manifesta nella transnazionalità di culture, genti e idee. Popoli migrarono e portarono pratiche, forme, e filosofie, in spazi nuovi, attraverso meccanismi diversi, influenzati dalla società del loro nuovo habitat. Il punto centrale rimane quanto la cultura di un'etnia sia replicata o ridotta. È la misura di ciò che è stato portato oltreconfine e in che forma sia sopravvissuto. Gli spostamenti manifestano sempre nuove possibilità per ibridazione e sincretismo.

Lo spirito della negritudine e il Pan-Africanismo dipendono dall'interazione fra persone, comunità, idee, filosofie, che possono essere inquadrati in etnicità, lingue e religioni. In questo dinamismo, il contatto sociale e le influenze reciproche sono inevitabili. Oltre allo scambio con altri neri, gli Yoruba globali interagiscono con altri e prendono in prestito da gruppi 'nuovi'. La religione Orisa segue gli spostamenti insieme a loro: si tratta di un modo di chiamare gli dei da parte degli Yoruba, Edo, Ewe del Ghana e Togo e i Fon del Benin, i *voduns*. C'è una grande varietà di riti e mitologie, ma la base concettuale rimane la stessa, una divinità soprannaturale antropomorfa. Può sorgere quando un potere divino comanda e fa accadere le cose con una forza naturale, un antenato deificato e un oggetto che testimonia e supporta quella convergenza e allineamento. Si tratta quindi di un'unità multidimensionale che collega persone, oggetti e poteri. La parola rispecchia altre nella stessa lingua che si

---

<sup>49</sup>Bulola Adeyemi Oyeniyi. «*Dress and Identity in Yorubaland 1880-1980*». Leiden, Netherlands, 21 novembre 2012. p.47-48

riferiscono alla testa. *Ori* designa la testa fisica e serve come contenitore per l'*ori* invisibile, l'*ori-inu* o testa interiore, lo spirito interno di una persona e il nucleo della sua personalità. Esiste prima della nascita; proviene da Dio e determina il carattere e il destino di una persona. Come la testa fisica si trova al vertice del corpo, così l'*ori-inu* sta al di sopra e domina, guida e controlla le azioni individuali. L'oggetto testimone dell'*ori-inu* è una teca sul capo chiamato *ile-ori* (casa della testa), un copricapo a punta, coperto di conchiglie, il cui colore bianco indica purezza e buon carattere. Le conchiglie significano anche ricchezza, essendo un oggetto 'monetario'. Si allude anche all'uccello dalle penne bianche, l'*eiye ororo*, simbolo della mente che Dio immette nel capo alla nascita. Infondo indica che: una buona testa costituisce vera ricchezza. Il capo ha anche altri valori derivanti dalla vita gerarchica di questa etnia, come metafora di supremazia e dignità di comando; significa primeggiare in rango e status. L'età, cioè la priorità nel tempo, è altamente valutata e rispettata. Secondo lo studioso nigeriano J.Omosade Awolalu, gli orisha si dividono in tre categorie: divinità primordiali, avi deificati e forze della natura personificate. La divisione non è rigida e in qualche caso ci sono sovrapposizioni.<sup>50</sup>

Ci si può chiedere cosa fece del sistema di religione Orisa un' *agency* per una proiezione globale nelle Americhe, ma meno in Africa.<sup>51</sup> Sul piano materiale e spirituale la traiettoria di questo popolo ebbe forme culturali che si trasformarono in risposta ai dettami di un ambito sociale emergente. Miti e trasmissione orale insieme permeavano questo popolo, dimostrando l'efficacia di tradizioni e l'inevitabilità di comunicazione nell'evoluzione, produzione e riproduzione della società umana. Gli Yoruba hanno padroneggiato la scienza e tecnologia dell'articolazione culturale attraverso la mutazione continua e il trapianto di elementi stranieri, non solo all'interno ma anche fuori dalle loro case nell'Africa occidentale, inclusi gli spazi atlantici, dove costituiscono una comunità notevole. Hanno preso in prestito elementi da vicini prossimi e lontani rispetto al loro spazio d'origine così come da quello orientale (arabi) e quegli occidentali (europei e americani).<sup>52</sup>

## 1. 2 L'impatto coloniale

Con l'inizio della colonizzazione invasiva nel 1903 gli Yoruba si trovarono di fronte alle sue diverse forme. Gli inglesi svilupparono interessi nella regione da promuovere un controllo

---

<sup>50</sup> George Brandon, *orisha, deity, history, philosophy and religion, religious beliefs*, Britannica editors, Britannica.com, 2.1.2026

<sup>51</sup> Peter F. Cohen, *Orisha journeys: the role of travel in the birth of yoruba-atlantic religions*, arch. De Sc. soc. des Rel, 117 (janvier-mars) 17-36, 2002, journals.openedition.org., p.17, 2.1.2026

<sup>52</sup> Toyin Falola, *The making and form of global Yoruba*, Global Yoruba, pp.3,4

politico diretto. I più convinti, che spingevano per una partecipazione diretta, erano i missionari cristiani. Volevano implementare la fine delle attività schiavili, promuovere un commercio legittimo e le idee di una civilizzazione cristiana. La scelta era procedere per conto loro, ma ritenevano utile protezione e assistenza da parte delle risorse politiche e militari inglesi. La stessa posizione fu presa da società mercantili per regolamentare ciò che ritenevano caotico per la competizione tra le ditte britanniche e le pratiche monopolistiche degli intermediari indigeni, in particolare nelle zone del golfo del Biafra. Infine anche gli inglesi iniziarono a voler una presenza più forte per far fronte a mercanti francesi e tedeschi con iniziative militari troppo vicine, specialmente lungo i fiumi navigabili all'interno, come il Niger e il Benue. Si trovarono coinvolti nello *scramble for Africa* dopo la conferenza di Berlino del 1884-5, spinti a prendere il controllo per non perdere posizioni rispetto a altre nazioni europee. In questa mischia furono coinvolti capi indigeni che cercavano di essere nelle grazie di missionari e agenti politici per ottenere maggiore potere rispetto a rivali locali, non comprendendo del tutto le conseguenze delle loro posizioni vicine agli invasori. Le missioni crebbero la loro influenza nelle politiche locali fin dal 1840, malgrado i portoghesi avessero portato la religione cristiana già nel 1500 ma i religiosi non considerarono l'Africa un terreno fertile se non dopo la metà del XIX secolo. In Yorubaland, dove prima erano stabiliti solo a Lagos, un gruppo della Società Missionaria della Chiesa sbarcò a Badagry nel 1842 e giunsero a Abeokuta, dove furono raggiunti dalla Società Missionaria di Wesleyan. Altre società missionarie seguirono; si stabilirono nella regione del delta del Niger e, malgrado fosse vietato loro di entrare nel territorio Ijebu a est di Egba, continuarono a spingersi verso nord in quella zona. La CMS fu impegnata sotto la guida di Samuel Ajayi Crowther,<sup>53</sup> primo vescovo anglicano nero, tornato dalla schiavitù e, convertito, si impegnò con dedizione alla traduzione della Bibbia in lingua Yoruba. Anche organizzazioni cattoliche romane, di cui la maggiore era Padri dello Spirito Santo alla fine del XIX secolo, ebbero un discreto successo in Lagos, Abeokuta, Oyo e Ibadan, così come in tutto il sudest. I missionari cristiani tentarono perfino di competere con l'Islam nel nord. Riuscirono a fare una testa di ponte nella savana, particolarmente presso i Nupe e i gruppi non musulmani della cintura geografica mediana intorno al Niger e fondarono missioni negli emirati di Yola, Bida e Zaria. Per finire il cristianesimo non si diffuse in modo significativo nel Califfato di Sokoto, neppure dopo che vi si stabilì il governo inglese nei primi anni del XIX secolo. Due fattori promossero questa religione attraverso le regioni costiere e forestali più di quanto non fosse

---

<sup>53</sup>Toyin Falola, Matthew M. Heaton, *A History of Nigeria*, pp. 90-91

stato possibile in precedenza. I capi indigeni ritenevano che invitare il dio cristiano nel loro regno potesse dar loro un vantaggio soprannaturale su rivali locali e, dal punto di vista commerciale, le scuole delle missioni insegnavano a parlare, leggere e scrivere in inglese, facilitando le trattative.<sup>54</sup> Vedevano la connessione tra le missioni e il potere militare, divenuto sempre più importante soprattutto dopo la cacciata di Kosoko da Lagos nel 1851.<sup>55</sup> Spesso si mandava i convertiti neri, ex schiavi, liberati dall'interruzione di viaggi di merce schiavile per mano di navi inglesi per convertire nelle lingue tribali e Crowther, menzionato sopra, ebbe proprio questa avventura e raggiunse Freetown, Sierra Leone, dove entrò nella chiesa Anglicana. Tornò poi a Yorubaland come capo della spedizione sul Niger del 1841, il primo tentativo maggiore per diffondere il cristianesimo all'interno, spostandosi a Abeokuta e Onitsha, instancabilmente convertendo, fino a essere nominato vescovo nel 1862. Molti capi indigeni pensavano che appoggiare le missioni avrebbe aumentato il loro prestigio con i rivali e gli agenti britannici, ma, malgrado i religiosi europei fossero intenzionati a eliminare la schiavitù e promuovere commerci legittimi, non consideravano gli indigeni davvero loro pari.

Le attività dei mercanti britannici, all'erta per l'instabilità politica della regione, con le vie principali operative da Calabar e dal delta del Niger, aumentò la competizione per l'olio di palma tra gli intermediari, incrementando la presenza di commercianti europei nelle aree costiere, anche perché gli stessi schiavi iniziarono a negoziare affari. Si generò un sistema *trust*, sotto cui le ditte inglesi sulla costa pagavano credito agli intermediari costieri per procurare una certa quantità di olio di palma. Gli agenti impiegavano una parte del credito per procurare dall'interno una certa quantità di prodotto, dopodiché portavano l'olio di palma alle ditte per chiudere l'affare.<sup>56</sup> Talvolta i mercanti del delta entravano in competizione mettendoli in una posizione più debole rispetto alle ditte inglesi oppure alzavano i prezzi aumentando poi il debito verso gli agenti e non potendo continuare gli scambi. Le ditte inglesi, per evitare questi imprevisti, cercarono di tagliare fuori gli intermediari. Inizialmente erano stati costretti a questo tipo di transazione perché incombeva il pericolo della malaria nell'allontanarsi dalla costa e gli europei non erano conoscitori esperti dei mille meandri del delta. In seguito grazie a Mungo Park, Hugh Clapperton e il suo servitore Richard Lander, il

---

<sup>54</sup> Toyin Falola, Matthew M. Heaton, *A History of Nigeria*, p. 88-89

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 93

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 90, 91

primo scoprì che il fiume scorre verso est, restando ucciso alle rapide di Bussa, il secondo lo seguì attraverso Hausaland e il terzo percorse la via del fiume da Bussa a Brass nel delta.<sup>57</sup>

Lo stabilirsi delle missioni portò cambiamenti anche nell'organizzazione delle Chiese. In Europa, anche per le posizioni del Papa, ci furono iniziative diverse rispetto alle colonie. La Chiesa, con la rivoluzione francese, aveva perso terreno in Europa e, con le filosofie illuministe spesso anticlericali e i progressi della scienza, si era indebolito il suo potere spirituale e temporale. In Portogallo nel XVIII secolo, per opera del marchese di Pombal, il tribunale dell'inquisizione era stato ricondotto sotto il re, espellendo la Compagnia di Gesù dal territorio nazionale e coloniale. Questo atteggiamento fu generale, compresa la stessa Roma, che, sotto il papa Clemente XIV, soppresse la Compagnia. Dopo la fine delle guerre napoleoniche, la Chiesa continuò con alti e bassi, ma, come succede, l'arretramento da un lato portò avanzata nell'impegno missionario oltremare. Furono fondati ordini sia maschili che circa 400 femminili, di cui 150 missionari. Nel 1814 riaprì anche la Compagnia, che fu messa a capo del Collegio Urbano de Propaganda Fide.<sup>58</sup>

Nel 1832 Gregorio XVI, autore dell'enciclica antiliberale, *Mirari vos*, fu promotore di un nuovo slancio missionario. Fu definito dal Cardinale Costantini nel 1948: «un riparatore e un restauratore animoso, l'iniziatore intrepido e sapiente di quel rinascimento missionario che oggi registra i più felici successi» nonché «un generale, cui fu affidato il compito di riorganizzare un esercito sbandato tra rovine fumanti.» Alla sua morte un bassorilievo lo omaggia con in una mano la croce mentre l'altra è appoggiata a un mappamondo.<sup>59</sup>

La situazione trasformativa delle nuove religioni attraverso l'opera delle missioni fu di grande cambiamento negli usi e costumi dei nativi. L'impatto non solo modificò con il cambiamento amministrativo colonialista l'organizzazione del territorio, con l'*indirect rule*,<sup>60</sup> ma ebbe importanti conseguenze nell'evolversi identitario dei colonizzati.

Il potere infatti fu lasciato alle istituzioni precoloniali, almeno nominativamente, sotto gli inglesi, ma i francesi ebbero un approccio di governo diretto, senza alcuna attenzione a quello precedente.

---

<sup>57</sup> Toyin Falola, Matthew M. Heaton, *A History of Nigeria*, p. 91

<sup>58</sup> Ghedini, *I 'moretti': schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947)* pp. 40-43

<sup>59</sup> *Ibidem* (1824-1947), p. 43

<sup>60</sup> Carl Muller-Crepon, *Continuity or change? New evidence on (in)direct rule in British and French colonies*, AEHN, African economic history network

L'influenza nell'ambito identitario dei diversi gruppi riporta a una definizione di identità. Quella a cui si fa riferimento qui riguarda la psicanalisi,

«*i. psicologica*, il senso e la consapevolezza di sé come entità distinta dalle altre e continua nel tempo; *crisi d'i.* (traduz. dell'ingl. *identity crisis*), conflitto psico-sociale con disturbi del senso dell'identità e della continuità del proprio io, che si riscontra [...] in forme particolari, persino da gruppi etnici. Con altro sign., *crisi dell'i.*, in psichiatria, perdita del senso dell'identità»<sup>61</sup>

Questo significato quindi enfatizza il condividere all'interno di un dato spazio sociale, un livello di similitudine o unità con altri. In questo modo è sia relativa che contestuale. Come materia di studio è d'interesse a un numero di discipline. In psicologia e sociologia è compresa nei riguardi del concetto di una persona e dell'espressione di affiliazioni individuali e di gruppo. Queste materie e altre hanno imposto la loro etica (*ethos*) rispettiva e imperativo analitico e anche introdotto molte diverse teorie. Fra queste alcune possono essere investigate: quella di identità individuale o personale, quella riduzionista o 'Bundle', la teoria dell'identità sociale, etc. Partendo dal nome, le due storie di origine non menzionano la provenienza del nome dell'etnia Yoruba. Secondo alcuni studi sulle dimensioni coloniali, cristiane e transnazionali come identità individuale o di gruppo J.D.Y. Peel<sup>62</sup> annota:

«...la persona che ha il miglior titolo per essere considerato un proto Yoruba – nel senso del essere il primo Yoruba a effettivamente iscriversi, Samuel Ajayi Crowther, era anche il primo Yoruba cristiano significativo». <sup>63</sup> Ma vediamo nelle diverse fasi delle trasformazioni storiche con che tipo di mutamenti l'identità si trasforma. Molti ricercatori hanno penetrato diversi aspetti di questa cultura. Secondo Atanda gli inglesi nel periodo coloniale che copre dal 1893 al 1960 ebbero successo nel creare una grande organizzazione politica che rispecchiava in misura e influenza l'antico impero Oyo, distrutto nella seconda decade del XIX secolo, con i suoi effetti sugli Oyo e i popoli limitrofi. Il Capitano William Alston Ross, residente nella

---

<sup>61</sup> Treccani, *identità*, N.D., vocabolario online, ultimo accesso 28/11/2025

<sup>62</sup> Samuel Johnson, *The history of the Yorubas from the earliest times to the beginning of the British protectorates*, Lagos, 1920, 3-12

<sup>63</sup> J.D.Y. Peel, *Religious encounter and the making of the Yoruba*, USA, 2006, pp. 283-284

provincia nel 1914 era convinto che l'antico Impero Oyo fosse così potente che si riteneva possibile supervisionare senza alterare la sua struttura amministrativa in un modo di governare indiretto. Ross fissò l'estensione della provincia, che copriva oltre tutte le terre Yoruba gran parte della Nigeria meridionale. La grandezza del 'nuovo impero Oyo' è meno importante di quanto la nuova sistemazione in un senso intensificò le differenze fra gli Yoruba e ne introdusse di nuove. Ibadan, il loro stato più potente, era sotto un Alaafin; altre città, come Osogbo e Ogbomoso, non erano risparmiate in quanto dovevano essere nelle grazie di Alaafin Ladigbolu per sopravvivere agli intrighi del momento. Ross era fluente nella lingua tribale e andava d'accordo con l'Alaafin per cui la loro guida era tranquilla. In caso di decisioni politiche importanti si consultavano. Il 'nuovo impero Oyo' durò un periodo lungo, circa 25 anni, ma poi dovette lasciar spazio a innovazioni politiche, che avanzarono nel 1931. Il nuovo sistema produsse l'allontanamento di Ross e la caduta del cosiddetto impero. L'Alaafin rispose ai numerosi cambiamenti del governo coloniale e gli studi di Atanda arrivano a ricercare il sistema di governo parlamentare adottato dopo il 1960. Anche se in teoria l'Alaafin, anche dopo Ross, avrebbe dovuto essere a capo della sua gente, ma in realtà gli ufficiali amministrativi inglesi avevano il potere di cancellare ordini considerati non allineati con l'obbiettivo di sfruttare gli africani, diventando una figura vuota di significato. Il suo palazzo era un luogo significativo per prendere decisioni su questioni che ricadevano sul suo popolo.

Il dominio britannico rubò potere politico e legittimità dalle autorità tradizionali e quando poi si preparavano a partire trasferirono il potere a una nuova forma di élite, emersa durante il loro controllo delle politiche Yoruba. La nuova classe dominante vide le autorità tradizionali come impedimento alla cacciata degli stranieri e il sistema parlamentare, sorto nel 1960, non lasciò alcun spazio agli Alaafin. Come la supervisione indiretta creò tensioni tra una città e l'altra è soggetto di dibattito. Durante il periodo coloniale ci furono rivolte e si ritenne fossero dovute alle imposte. Si considera oggi che invece fossero altri i motivi mentre le tasse erano solo una delle ragioni e non la principale: si trattava piuttosto del culmine del malcontento vecchio e nuovo con le leggi coloniali. Per esempio la guerra delle donne Aba fu scatenata per la richiesta di contributo alla Croce Rossa. Per di più si crearono tensioni tra gli Oyo, gli Iseyin e le etnie di Okeiho. Fu introdotto il sistema dell'autorità indigena e si creò malcontento con l'aver a che fa con leggi britanniche considerate draconiane. Rivolte furono provocate dal noleggio concesso all'Associazione Britannica della Coltivazione del Cotone di 15000 acri di terra. Ibadan si oppose perché l'area era densamente popolata e c'erano più di

settanta fattorie. Noleggiare la terra avrebbe causato anche la distruzione di tutti i raccolti. Alla fine la ditta non poté utilizzare quei terreni per motivi sia economici che legali.

Si noti che l'Inghilterra portava avanti tentativi di espropriazione delle terre appartenenti a etnie stanziali di agricoltori appartenenti alla comunità.<sup>64</sup> Atanda sostiene che la mancanza di registri scritti nella storia dei Yoruba non significa che prima del regime inglese non ci fosse una vita intellettuale. Non considera che l'impatto delle guerre fosse forte sulle politiche etniche nel periodo di decolonizzazione. Intelligenza e civiltà occidentali non sono sinonimi. Vede l'attività intellettuale come il potere della mente di afferrare idee e relazioni e esercitare una ragione obbiettiva e un giudizio razionale. Ritiene che questo gruppo ha sviluppato capacità intellettuali durante la rivoluzione agricola che aprì la strada verso il suo emergere come un etnia distinta. Secondo lui si risale fino a duemila anni BC. Proceede a studiare il linguaggio attraverso i ricercatori, come Abimbola, Olatunji, etc, che concordano sul fatto che gli Yoruba preservarono la loro storia in una forma orale, trasmessa fra generazioni.

Le origini di questo popolo sono dibattute. A parte i miti riportati sopra, si torna a considerare la lingua, classificata nel gruppo Kwa della famiglia Niger-Congo. Coloro che la parlano, come gli Igbo, Edo e Ewe, hanno vissuto nella zona dei fiumi Niger e Congo. Mettendo insieme evidenza linguistica e archeologica sembra che siano originati nell'Africa occidentale, probabilmente dove confluiscono il Niger con il Benue e poi loro o i loro avi fecero parte di uno spostamento e in quel processo, di differenziazione culturale e linguistica, tra gli insiemi di gruppi, emersero gli Yoruba.<sup>65</sup>

Non c'è evidenza di un nome comune, dove altri usavano un linguaggio simile, se non dopo la diaspora in etnie come gli Igbo, Kongo, Mandika, gli Aku in Sierra Leone ecc, e oltreoceano i Lubuka a Cuba, i Nago in Brasile. Si può pensare che il nome collettivo sia sorto dal commercio schiavile, in particolare la categoria definita 'Aku' in Sierra Leone derivava da un saluto degli Yoruba, 'o' o 'e' 'ku'.<sup>66</sup> Aku si riferiva non solo ai provenienti dalla parte Ife della tribù ma a tutti coloro che parlavano questo linguaggio. Si rileva un'usanza 'erronea' per le missioni di riferirsi a diverse etnie con il termine 'Yoruba', adottato per descrivere gli Hausa e la loro lingua usata per affari dai primi missionari e viaggiatori per qualunque transazione

---

<sup>64</sup>J.A. Atanda, *Yoruba Ethnicity*, in Toyin Falola, Saheed Aderinto, *Nigeria, nationalism, and writing history*, University of Rochester Press, Rochester, NY, ISBN 13:978 1 58046 358 4, Library of Congress, ISBN 1 58046 358 4, 2010, pp.129-131

<sup>65</sup>*Ibidem*, pp.137-141

<sup>66</sup>J.D.Y.Peel, *The cultural work of Yoruba ethnogenesis*, in Tonkin E., McDonnubiu Chapman M. (eds) *History and ethnicity*, USA, 1989, pp.198-215

anche all'interno, sia in Nigeria che in Kumasi (Ghana). Toyin Falola, riferendosi a Yorubaland nota che la «carta moderna colloca gli Yoruba alla parte sudoccidentale della Nigeria».<sup>67</sup> Lo stesso Fayola riporta il fatto che ci siano altri di questa etnia fuori dalla Nigeria, compreso Ketu, Sabe, Idaisa in Benin.

Tornando agli stanziamenti originari in Africa gli Hausa sono nel XVIII secolo con confini sempre variabili situati tra i regni sudanesi occidentali dell'antico Ghana, del Mali e del Songhai, tra il fiume Niger e il lago Ciad, con i loro sette regni, fondati da Bayajidda, principe di Bagdad Abu Yazid<sup>68</sup>: Daura (mercato e indaco), Kano (indaco), Katsina (mercato), Zaria (manodopera, capo degli schiavi), Gobir (guerra, protezione da espansionismo imperi saheliani a occidente), Rano, Hadejia (Biram, sede originaria del governo). La debolezza già insita nei sette regni è la rivalità con costanti guerre, destinate a stremare questi stati africani dall'interno, con conseguenti alleanze con elementi esterni, che causano il loro crollo con una frammentazione costante. Altri regni li vedono presenti ma non dominanti, Zamfara, Kebbi, Yauri, Gwari, Kwararafa, Nupe, Ilorin. Le origini mitologiche risalgono al mille, per diventare verso il XV secolo fiorenti centri commerciali che producono cereali e esportano pellami, oro, tessuti, sale, noci di cola e henné.<sup>69</sup> L'islamismo entrò nella loro cultura intorno al 1350 e Kano divenne un centro di studi musulmani, con insegnanti importati dall'Egitto, Tunisia e Marocco. La rete islamica allargò il commercio e gli scambi: gli 'ulama<sup>70</sup>, diedero supporto legale, garanzie, salvacondotti, presentazioni e molti servizi di intermediazione. Leone l'Africano descrive, anche se non si sa se ne avesse esperienza diretta, lo stato politico economico dell'Hausaland, che risulta in questo periodo stato tributario del Songhai. Nel XVIII secolo ci furono problemi legati a carestie e tasse per le continue guerre, con la guerra santa di dan Fodio contro il sincretismo e le ingiustizie sociali. Gruppi etnici principali della regione, gli Hausa insieme ai Fulani furono incorporati sotto il Califfato di Sokoto.<sup>71</sup> Il Califfato fu stabilito dai capi della jihad, soprattutto Fulani, nel 1804 ufficialmente con Shehu Usman dan Fodio nell'area di savana dell'attuale Nigeria settentrionale. Dan Fodio portò avanti nei successivi quattro anni un momento di cambiamento fondamentale per la storia dell'Africa occidentale. Iniziò con un movimento pacifico ma l'atteggiamento dei 'convertiti',

---

<sup>67</sup> Falola, *The Yoruba nation*, p. 29

<sup>68</sup> Falola, Heaton, *History of Nigeria*, p.28

<sup>69</sup> Falola, Heaton, *History of Nigeria*, p.28-29

<sup>70</sup> *Nome che designa nel mondo musulmano i sapienti nelle scienze religiose[...] depositari e tutori della legge sacra*, Treccani, dizionario di storia, 2011

<sup>71</sup> Nicoletta Varani, *Etnie e religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria*, Agei – geotema, 21,p.98

spesso re di antichi regni, finiva per lasciare a fianco delle nuove usanze quelle antiche tribali, che permeavano l'identità individuale e sociale delle tribù. Il precedente scontro con la sua cacciata, per decisione di Yunfa nel 1802, ne vede la fuga a Gudu, con la proclamazione di Jihad. Questo si trasformò rapidamente in un movimento politico di grandi proporzioni, con la maggior battaglia, di Tabkin Kwatto, cui seguì un allineamento all'Islam di tutti i gruppi e sottogruppi della regione.<sup>72</sup> Gli Yoruba del sud-ovest e gli Ibo (o Igbo) del sud-est, i maggiori tribù della parte meridionale, furono in seguito proseliti di missioni cristiane stabilitesi in quelle zone, con le 'chiese fungo' che lasciarono entrare elementi animisti delle religioni tradizionali.<sup>73</sup>

Intanto, nel nord islamico, vediamo che le trasformazioni furono importanti da diverse prospettive. Le terre confiscate agli sconfitti erano ridistribuite secondo la legge islamica, riducendo tassazioni arbitrarie. Furono stabilite imposte secondo la *zarat* e *kharaj*, che davano maggiore equità al sistema tributario. La regione con le sue specializzazioni di produzione, tintura, trattamento delle pelli e commerci di lunga portata, commerciava attraverso il Sahara, con merci come il sale, tessuti, e bestiame con l'Africa settentrionale. L'economia restava basata pesantemente sul lavoro schiavile.<sup>74</sup>

Ci fu espansione anche con certi eventi, che vanno ricordati: lo stato teocratico divenne uno dei più grandi imperi centralizzati nell'Africa precoloniale, esteso attraverso il nord dell'attuale Nigeria, il Niger, e parti del Camerun. Come capo politico e spirituale dan Fodio divise la regione con il fratello Abdullah: dan Fodio a ovest, e il figlio Bello a oriente. Il governo si basa su principi islamici radicati in giustizia e rendiconto religioso. L'educazione sta al centro del Califfato. Come la religione si espanse, così pure la formazione scolastica e l'alfabetizzazione. Dan Fodio scriveva in arabo, fulfude e hausa, su argomenti di legge, etica, governo, e spiritualità. Sua figlia, Nana Asma'u (1793-1864) emerse come una figura intellettuale, promotrice dell'istruzione femminile, attraverso reti di studiose conosciute come *Yan Taru*. Culturalmente il nuovo sistema religioso-politico rafforzò l'identità e l'alfabetizzazione islamiche, mentre hausa e fulfulde divennero lingue usate nella poesia e nell'insegnamento. Oggi ancora si trovano questi elementi nella cultura attuale dell'identità nigeriana musulmana del nord.<sup>75</sup> Nel tardo XIX secolo Sokoto era il più potente stato

---

<sup>72</sup> Ayomide Adekilekun,. *The Jihad of Usman dan Fodio, and the rise of the Sokoto Caliphate*, Ancient and pre-colonial Nigeria, Historical Nigeria (website) Colonial Nigeria, oct 7, 2025, p.1

<sup>73</sup> Nicoletta Varani, *Etnie e religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria*, p. 110

<sup>74</sup> Ayomide Adekilekun,. *The Jihad of Usman dan Fodio, and the rise of the Sokoto Caliphate*, p.2

<sup>75</sup> Ayomide Adekilekun,. *The Jihad of Usman dan Fodio, and the rise of the Sokoto Caliphate*, p.3

dell’Africa occidentale, con una stabilità continuativa. L’espansione coloniale portò cambiamenti drammatici all’inizio del XX secolo. La conquista britannica del 1903, condotta da Frederick Lugard, interruppe la sovranità del Califfato. Riconosciutane l’efficienza gli inglesi adottarono il ‘governo indiretto’, trattenendo parecchi emiri come intermediari sotto supervisione coloniale. L’eredità istituzionale e culturale rimase e il sultano di Sokoto , successore spirituale di dan Fodio, era un’autorità influente, dando stabilità e continuità spirituale e politica. Gli storici proseguono nel discutere aspetti del jihad, con riferimento alla schiavitù e al trattamento di comunità non islamiche. Nonostante ciò, questo periodo resta un esempio di costituzione di uno stato funzionale, centralizzato e basato sulla società indigena, diverso quindi dalle imposizioni successive di tipo colonialista. Non si trattò di un risveglio religioso ma di una trasformazione profonda, che resta della società nigeriana di oggi.<sup>76</sup>

Riferendoci alla Nigeria e a come divenne una colonia britannica, c’è una procedura di acquisto interessante per comprendere come ancora oggi la situazione africana sia instabile e in continuo mutamento. La zona delle coste in epoca precoloniale veniva designata come la costa schiavile da mercanti europei, certo lungamente sostenuti e riforniti fin dalle aree dell’Africa centrale. Abbiamo visto come il traffico continuò dopo l’*abolition act* inglese del 1807 a cui a poco a poco aderirono gli altri stati. La questione continuò per altri decenni, fino a diminuire e esaurirsi nel 1870 circa: si era infatti dato inizio a un altro commercio legale ma di colossali guadagni, quello dell’olio di palma. Si tratta di una materia prima necessaria anche come lubrificante per le macchine industriali. Alcuni capi locali lucrarono in modo esponenziale da questo mercato, come per esempio Jaja di Opobo, acquisendo pure un rapporto privilegiato e influente con i futuri coloni. Tra gli europei c’era competizione, un amministratore basato in loco, Sir George Taubman Goldie (1846-1925) fondò la UAC (United African Company) e prese il controllo della parte bassa del fiume Niger. La conferenza di Berlino del 1885, con la spartizione fra varie nazioni nel noto *scramble for Africa* iniziò con un grande vantaggio già acquisito dagli inglesi perché, nel frattempo, la UAC aveva stabilito almeno 30 basi commerciali lungo il fiume; questo mise loro in mano una forma di monopolio nei confronti di tedeschi e francesi. Nel momento in cui ottennero accordi favorevoli con gli altri europei, iniziarono a trattare con i capi africani, con cui conclusero trattati nelle aree del Niger e del Benue. Allo stesso tempo si inoltrarono

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 5

all'interno, contro quegli stessi accordi. Poco dopo ottennero una delega che autorizzava a amministrare il delta del Niger e tutte le terre intorno al Niger e il Benue. Le autorità indigene avevano garanzia di libero commercio in tutta la regione. I capi si trovarono a firmare in seguito accordi privati scritti in inglese, di cui non era loro completamente comprensibile il senso. Nel momento in cui ruppero un contratto, senza saperne il contenuto, vendendo per loro conto dell'olio di palma, furono soggetti a punizione: Jaja di Opobo fu forzato all'esilio, perdonato nel 1891 e sulla strada del rientro venne avvelenato. Di fronte a questi avvenimenti, altri re e autorevoli capi fecero più attenzione ai documenti che firmavano con la Royal Nigeria Company (che aveva sostituito la UAC). La compagnia comunque continuò a cercare di negare loro accesso al mercato. Il re Koko, che era un insegnante cristiano, ruscò la religione e si alleò con Okpoma contro la compagnia inglese per riprendere il commercio. Koko guidò un assalto che prese la base. Catturò 60 ostaggi e tentò di negoziarli in cambio di poter scegliere i suoi clienti. Non ci fu alcun risultato se non che la Marina inglese attaccò Nembe, fece una strage e bruciò la città. Koko fuggì in esilio e si suicidò. Poco dopo l'opinione pubblica si rivoltò contro la compagnia e il suo statuto revocato. Procedette nella vendita di tutte le azioni al governo britannico per 865000 sterline, equivalenti oggi a centodieci milioni. La compagnia cambiò nome a *The Niger Company Limited* e nel 1929, divenne Unilever, ancora operativa in Nigeria.<sup>77</sup>

La storia per lungo tempo fu quella riportata dai colonizzatori. Vediamo, per esempio, che quando ci si riferisce alla occupazione britannica di Lagos, il primo passo importante per gli inglesi di dominare l'area nigeriana nel XIX secolo, in documenti per giustificare il bombardamento del 1851 e, dieci anni dopo, l'annessione di Lagos, gli storici che se ne occuparono, Geary, Cook e Burns, si sono affidati a documenti dei bianchi, pubblicati dal governo: fu bombardata perché era notoriamente un deposito di schiavi, poi annessa perché «l'occupazione permanente di questo importante punto del Benin è indispensabile per giungere a una completa repressione del commercio degli schiavi». Anche in pubblicazioni di tipo divulgativo si arriva a sostenere che le mosse inglesi avvennero «con riluttanza e quasi perché costretti». <sup>78</sup> Lagos quindi ebbe lo status di colonia. Si governò tramite l'*indirect rule*, a seconda di maggiori o minori interazioni in termini commerciali e anche culturali per secoli senza arrivare ad avere un'effettiva esperienza di unificazione a livello politico.

---

<sup>77</sup> Ayomide Akinbode, *How Britain bought Nigeria for 53 billion in 1900*, Historyville, Colonial, May3,2021, thehistoryville.com

<sup>78</sup> J.F. Ade Ajayi, *L'occupazione Britannica di Lagos, Africa*, rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, anno16, N°6, (novembre-dicembre 1961), ed. centro studi paesi extraeuropei (CSPE), Justor.org, p293, 3.1.2026

L'assemblaggio dei vari spezzoni attraverso i successivi provvedimenti culminò nell'*Ammalgamation* fra i protettorati del Nord e del Sud, avvenuta nel 1914, con Lugard che assunse il ruolo di governatore. La Gran Bretagna distingueva tra colonia con un'amministrazione diretta e protettorato con intermediazione di autorità locali. Da parte dei colonizzati non ci fu un'improvvisa coesione, anzi furono guerre e guerriglie (le guerre Yoruba per esempio)<sup>79</sup> a seconda delle maggiori o minori capacità dimostrate dalla politica locale. Nei vari periodi l'impatto coloniale non trovò una via concreta per incorporare la sovrastruttura britannica, con sede governativa e burocratica a Lagos, con il sistema di organizzazione nativa. Si comprese che pesò anche il livello di istruzione più elevato a Sud e quindi ci fu maggiore integrazione con i vari uffici istituzionali. Molti indigeni avevano sviluppato rapporti con gli europei da decenni e, a volte, da secoli.<sup>80</sup> L'acculturazione fu determinata dai predicatori, prima con la penetrazione mussulmana e, solo dopo la metà del XIX secolo, con quella cristiana. Il fatto che i missionari fossero spesso vicini agli invasori e cercassero appoggio dai coloni poteva essere un ostacolo, ma nel periodo medio-lungo furono le nuove élite occidentalizzate e cristiane a sviluppare un certo nazionalismo e un'idea di stato unico. Nella prima guerra mondiale furono coinvolti migliaia di nigeriani,<sup>81</sup> reclutati dalla Gran Bretagna in circa duecentomila, e iniziarono a svilupparsi diverse posizioni politiche 'nazionaliste'. L'ostacolo culturale era la divisione tribale e si cerca di affrontare la situazione in modi diversi: Nnamdi Azikiwe, fondatore del National Council of Nigeria and the Cameroons, con programma di autodeterminazione e punto d'arrivo una federazione, detto Zik, Georges Padmore (West african students union), Herbert Macaulay, uno yoruba, che si batteva per i suoi diritti di cittadino britannico, ritenuto pericoloso perché più radicale. Il favorito, Azikiwe, in realtà, si trovò a tratti a promuovere uno stato unitario che lo rese invisibile a certe tribù, in particolare agli Hausa e fu pure considerato pericoloso e messo fuori legge. La mancanza di omogeneità rallentò qualunque processo di indipendenza e fece il gioco dei coloni. Alcune autorità tribali erano semplici strumenti del potere inglese, mentre non si trovavano convergenze con i ceti evoluti per una Nigeria unificata. Il processo lento infine

---

<sup>79</sup> Akin Adejuwon, *Art of war: analysis of weapons of the 19<sup>th</sup> century Yoruba civil wars*, RUHM, vol 8, n°17, p.178, dialnet.unirioja.es, 4.1.2026

<sup>80</sup> Gian Paolo Calchi Novati, *La "questione nigeriana" fra geopolitica, storia e religione*, Teoria politica, 6/1016 Annali 6, Ed. Marcial Pons, , ISSN 094-1248, journals.openedition.org, p. 85

<sup>81</sup> Cornelia Toelgyes, *Il centenario della grande guerra: l'Europa dimentica il sacrificio degli africani*, Africa Express, 11.11.2018, africa-express.info, 4.1.2025

arrivò alla vigilia dell'indipendenza senza che il dibattito che la divisione tra i due estremi di un governo centrale avrebbe richiesto.<sup>82</sup>

### 1.3 Missioni e trasmissione culturale

All'arrivo dei missionari e nel loro contatto in loco due sono i mezzi con cui entrano in contatto diretto con il terreno: la lingua e l'immagine. La lingua è nel caso dell'Islam molto utile, data la varietà di idiomi del promotore dan Fodio; è più fonte di difficoltà iniziale per i cristiani, che parlano francese e inglese, lingue ufficiali dei coloni. La questione dell'immagine religiosa, sia come indirizzo a cui ogni fede instrada i proseliti, che, come identità individuale e collettiva, permea le situazioni politiche, economiche e sociali in cui si imbatte chi arriva per trasmettere il nuovo credo. Le due religioni monoteiste che hanno avvicinato e convinto le etnie africane di cui si tratta in questa ricerca, nell'Africa occidentale e subsahariana, hanno portato grandi cambiamenti a tutti i livelli della società e sono state recepite diversamente, a seconda del terreno dove se ne piantavano i semi. L'Islam per prima proiettò i suoi principi e trasformò un'organizzazione tribale sparsa, spesso in guerra su commercio o confini, che basava sia i suoi regni che i suoi imperi su miti d'origine e riti collegati con le stagioni e gli antenati, in una società stabile. Attuando una penetrazione, basata su persuasione e, a tratti, aggressione, trasformò un territorio piuttosto vasto in un'amministrazione efficace e mantenendo un'attenzione seppure superficiale al rispetto e a certi ruoli dei precedenti capi. Il centro più incisivo dell'operazione fu l'alfabetizzazione e questo trasformò totalmente la vita dei convertiti, aprendo loro l'accesso a una ricchezza molto più allargata, basata su commercio e scambi. Il potere della parola, l'espressione di una storia diversa da quelle tramesse fino a quel giorno fu il mezzo di contatto e rivelazione. Per questo il risultato fu il Califfato di Sokoto, che portò prosperità e qualche regola rispetto al precedente impero. Il secondo momento di trasformazione della società fu l'ondata di missionari cristiani<sup>83</sup>. Anche qui l'alfabetizzazione diede il miglior risultato. Dalla parola magica, che racconta di notte le storie d'origine, si sperimenta quella che si esprime di giorno, a certe ore, e solennemente<sup>84</sup>. Nei metodi c'erano differenze. Sia i musulmani, che non rappresentano il loro Dio, che i cristiani che invece ne hanno un'iconografia forte, entrambi

---

<sup>82</sup> Gian Paolo Calchi Novati, La "questione nigeriana" fra geopolitica, storia e religione, *Teoria politica*, 6/1016, Annali 6, Ed. Marcial Pons, , ISSN 094-1248, [journals.opendedition.org](https://journals.opendedition.org), p. 89

<sup>83</sup> Gloria Olaoye, *Missionary activities and Christianity: 19th-century Nigeria*, how 19<sup>th</sup> century Missionaries shaped religion, education and society in Nigeria, October 2, 2025, p.1

<sup>84</sup> Renzo Mandirola, *La parola presso gli Agni-Bona*, Africa, anno 49,N2 (giugno 1994), CSPE, <https://www.jstor.org/stable/40760882>, [https://www.academia.edu/26110077/La\\_Parola\\_Presso\\_Gli\\_Agni\\_Bona](https://www.academia.edu/26110077/La_Parola_Presso_Gli_Agni_Bona), p.2

riportano avvenimenti e insegnamenti trasmessi da un percorso di conoscenza del divino attraverso un tramite umano. In qualche modo l'uomo può ritrovare nelle sembianze umane di Cristo e Maometto se stesso in una perfezione, che non può ottenere, ma ricercare. Nel 1799 la Church Missionary Society fu fondata in Inghilterra, considerata ancora oggi quella che ebbe maggiore impatto. La chiesa cattolica iniziò nello stesso periodo con i padri della congregazione dello Spirito Santo.<sup>85</sup> I primi intrapresero l'evangelizzazione con obiettivi geografici sulla costa, come il Lagos, il delta del Niger e i porti intorno a quelle zone, i secondi in Nigeria sudoccidentale, fondando centri stabili in Obitsha e Benin. I metodisti impostarono i loro insegnamenti su riforma morale, educazione religiosa e sviluppo sociale, impegnati, insieme ai cattolici, nell'intervento sul commercio schiavile.

Le scuole delle missioni furono alla base del cambiamento che le diverse chiese avevano l'intento di portare avanti. Gli insegnamenti comprendevano accesso alla conoscenza per leggere, scrivere e far di conto, oltre ad avere una formazione nella dottrina. Nel 1859, a Lagos la CMS aprì la scuola superiore per ragazzi, con promozione della coscienza sociale nigeriana. Anche le ragazze erano comprese nei programmi, con una impronta etica contraria alla schiavitù, alla poligamia e a pratiche dannose, con il risultato di una riforma graduale e importante degli usi sociali.<sup>86</sup>

Figure particolarmente dedicate furono alcuni missionari, già nominati nel capitolo 1, Samuel Ajayi Crowler, che fu determinante, non solo per la sua esperienza di schiavo e l'adesione alla chiesa che lo nominò il primo vescovo nativo, ma soprattutto per essere un linguista provetto e aver tradotto la Bibbia in yoruba. Fu capace di lavorare con gruppi e sottogruppi, stabilendo rapporti fra loro e utilizzando con ciascuno la lingua locale. Per i cattolici lasciò un presidio innovativo padre Joseph Lorenz<sup>87</sup>, che, oltre agli apporti simili a quelli delle altre missioni, ideò un supporto medico, fondando le prime cliniche come luoghi di cura e soccorso per i nativi. Pertanto in queste circostanze si promosse un pluralismo religioso cristiano, che crebbe come forza ampia, a fianco a quella già stabilita dell'Islam. La disponibilità delle capacità mediche offerte dagli ultimi arrivati introdusse cure per il vaiolo e la malaria. L'alfabetizzazione fu portata avanti con studi superiori, che permisero alle nuove generazioni di accedere a impieghi amministrativi, diventando educatori e capaci di promuovere iniziative politiche. Le donne, accedendo all'educazione, trovarono una maggiore autonomia e furono in

---

<sup>85</sup> *Spiritan history*, spiritanroma.org

<sup>86</sup> Gloria Olaoye, *Missionary activities and Christianity: 19th-century Nigeria*, p.2

<sup>87</sup> *Ibidem*, p.3

grado di fondare loro attività, per sviluppare un'indipendenza economica e sociale e un'identità evolutiva rispetto al passato.

Una figura iconica, nella fondazione del lavoro cattolico in Africa è l'ideatore della SMA, Società delle Missioni Africane. Il percorso individuale e gli scopi della dedizione di ognuno insieme ai suoi ideali e alle sue iniziative è particolare e porta differenze importanti nel manifestarsi, modificando la società in cui opera. Nel 1813 Monsignore Melchior de Marion Brésillac nasce a Castelnaudary, nella diocesi di Carcassonne nel sud della Francia. La sua famiglia aristocratica ha perso i suoi beni per la Rivoluzione. E' il primo di sette figli; studia a casa con il padre, sovrintendente del *Canal du Midi*, che collega la Garonne al mare. Melchior sceglie il sacerdozio e, mentre studia teologia, insegna matematica e scienze, sviluppando capacità di relazione con i giovani. Al termine di esercizi spirituali presso i gesuiti, chiede di essere missionario, sentendo nel profondo questa vocazione. Per compiere l'ingresso in questa via non sceglie un ordine, ma una congregazione di sacerdoti uniti dalla chiamata alle missioni nel mondo. Nata nel XVII secolo è la Società delle Missioni Estere di Parigi, dove studia per formarsi per un anno, sotto insegnanti che hanno esperienza sul campo. Fra le sue risoluzioni, programma della sua vita, ora diretta in India al vicariato apostolico di Pondicherry, una in particolare sarà la più importante: «[...] usare tutti i miei mezzi, tutte le mie forze, tutto il mio impegno per contribuire alla formazione di un clero indigeno».<sup>88</sup> L'Africa è ancora lontana. Viene destinato a Salem, dopo un periodo di formazione a Pondicherry. E' convinto che occorre lavorare in tre direzioni: sviluppo clero locale, istruzione dei giovani, essere in armonia con altri missionari sui criteri riguardanti gli usi locali. Pensa che l'amore verso i poveri sia l'unica vera possibilità di comunicare. Molto importante si rivela il sinodo promosso dal vicario apostolico, con venticinque missionari e tre sacerdoti locali. Si affaccia un tema, che non risolto nel suo periodo indiano, lo porta all'interesse per l'Africa. Uno dei dibattiti al centro dell'incontro riguarda i riti molto antichi, tollerati dai cristiani come sociali e non religiosi. Altro soggetto riguarda il clero locale: si determina di modificare il seminario ampliandolo in collegio, con il progetto di costruire scuole in città e villaggi. Fu nominato vescovo nel 1846 a Prusa e Coimbatore e nel 1847 ottenne il permesso di costruire un altro seminario, senza collegio annesso; continuò la realizzazione di diverse chiese e scuole e ottenne un contributo finanziario dell'Opera della

---

<sup>88</sup> Bruno Semplicio, *Mons. Melchior de Brésillac, Vescovo missionario e fondatore della Società delle Missioni Africane*, Velar, Gorle, Bergamo, novembre 2013, ISBN 978 88 7135 883 3, p.11

Propagazione della Fede.<sup>89</sup> La situazione pastorale giunge a un momento di stallo; c'è a volte disaccordo con i missionari sul terreno e nel 1849 chiede di dimettersi. Roma risponde interrogando gli altri missionari per ottenere il loro parere sulle usanze malabariche tollerate dalla chiesa. Nel 1854 si imbarca a Bombay per rientrare, percorrendo l'istmo di Suez non ancora intagliato; si ferma ad Aden e al Cairo. Passa da Alessandria e Malta per rientrare a Napoli e arrivare a Roma. Ha un colloquio con Pio IX, a cui espone i punti, che considera critici e lasciati nel vago dalla chiesa.<sup>90</sup> Tutte queste esperienze hanno preparato il missionario ad altro. Dopo aver rivisto i suoi genitori, rinnova le dimissioni e si ritira nel convento dei Cappuccini di Versailles.<sup>91</sup> Ha infine smosso Roma. In seguito alla sua visita il Papa manda in India un osservatore che rimetta in riga le missioni per recuperare posizioni più ferme riguardo le usanze malabariche.

Ora Melchior, che sta con fatica superando la sua crisi identitaria, che si è insinuata nei suoi progetti incerti, sente una determinazione nuova e chiede di andare 'al centro dell'Africa'.<sup>92</sup> Scrive al segretario di Propaganda Fide, Mons. Barnabò. Fa pervenire al Papa il suo progetto per il Benin (Dahomey), dove il re è disponibile. Nel frattempo riunisce una comunità di missionari anche laici: attraverso l'animazione missionaria inizia a formare gli interessati, a Lione, dove, l'8 dicembre 1857, con l'appoggio di Barnabò, fonda la SMA. Elabora gli articoli fondamentali. In uno fra gli altri dichiara che si tratta di una società secolare, secondo i canoni religiosi: 'una società di vita apostolica'. Chiede che gli sia assegnata una sede in Africa. Viene negato il suo desiderio di aprire la missione nel Dahomey ed è nominato vicario apostolico a Freetown, in Sierra Leone, dove sono già ben stabiliti i protestanti. La colonia inglese riceve gli schiavi liberati e spesso vengono distrutte le navi negriere nello specchio d'acqua lì davanti. Melchior continua a organizzare e raccogliere fondi; va a Roma e accompagna a Marsiglia i tre confratelli partenti, che a fine febbraio raggiunge sulla *Danae* salpata da Brest. Superando diversi ostacoli dovuti al tempo e danni alla nave con riparazioni e rallentamenti, arriva a destinazione.<sup>93</sup> Accolto dai fratelli, si unisce alla loro vita nella casa dove si dedicano alla cura degli ammalati e al sostegno dei poveri. Scoppia la febbre gialla. Scrive il console di Francia: «Appena aperta la loro casa era diventata il rifugio dei poveri [...] tanto per le sofferenze dell'animo che per le malattie del corpo». Anche i padri si

---

<sup>89</sup> Bruno Semplicio, *Mons. Melchior de Brésillac, Vescovo missionario e fondatore della Società delle Missioni Africane*, pp. 18-21

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp.27-29

<sup>91</sup> *Ibidem*, pp. 28-31

<sup>92</sup> *Ibidem*, p.33

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 40-41

ammalano e diversi muoiono: resta contagiato, si aggrava, migliora; lascia il corpo a quarantacinque anni. Tutta Freetown si riversa sulla strade per l'ultimo saluto. Il suo desiderio si avvera nel 1860: con l'approvazione di Pio IX e il supporto di Propaganda Fide viene eretto il vicariato apostolico nel Dahomey, sotto la SMA e nel 1861 Padre Borghero continua l'opera di Melchior. Oggi altre missioni sono stabilite sul golfo di Guinea, Benin, Nigeria, Ghana, Costa d'Avorio, Liberia, Togo e Niger. Particolari avamposti si trovano in Egitto, in Congo-Zaire, Zambia, Repubblica Centrafricana, Tanzania, Africa del sud, Kenya, Angola e Marocco.

I metodi di questi padri sono soggettivi, in quanto vige lo studio della situazione e il procedere con cautela, ma nella certezza di certi limiti. Si trasmette educazione civile e religiosa, insieme alle basi necessarie per dare autonomia e capacità critiche. Le tradizioni, che attraverso gli anni lasciavano riemergere la presenza di feticci, già disprezzati dai musulmani, almeno in alcune circostanze, perdono fascino, di fronte alla serena calma dei missionari. Senza forzare e soprattutto senza disprezzo per le credenze radicate nel passato, si esercitò e si continua ad esercitare la persuasione. Nel racconto di chi ha svolto quest'opera in Costa d'Avorio, Don Silvano Galli, laureato a Genova in etnologia, a poco a poco i nativi si trovano pronti ad abbandonare le antiche usanze e addirittura, avendo deciso di lasciare in una chiesa aperta di notte un grande cesto, dove gli indigeni erano invitati a deporre i loro feticci, se lo desiderassero, al mattino lo trovò traboccante. I suoi proseliti, liberati, almeno in quel momento, dalle superstizioni, si dissero essere liberi anche da sottili paure che quegli stessi oggetti non erano stati in grado di eliminare. Nel suo studio di linguistica applicata si occupa dei loro racconti e della mitologia alla base delle loro convinzioni religiose, ma l'influenza, man mano che comprende questi individui, diventa reciproca e le culture si permeano, riconoscendosi in certi punti reciprocamente. Il popolo, che impara a conoscere, è quello degli Anyi-Bona, sotto gruppo degli Anyi, che sono stanziati nel centro-est meridionale della Costa d'Avorio.<sup>94</sup> Fanno parte degli Akan, insediati tra il Togo settentrionale fino alla costa su un asse nordest-sudovest. La tribù Bona è costituita da quattro clan, di cui ciascun antenato ha: il seggio ancestrale (*bia bire* o *adja bia*), simbolo del potere politico, la sciabola (*koto*), rappresentazione della giustizia e il tesoro regale (*dja*), connesso con il potere economico e familiare, di cui fanno parte sacchetti di polvere d'oro e alcuni particolari pesi per l'oro, anche

---

<sup>94</sup> Renzo Mandirola, *La parola presso gli Agni-Bona*, p.2

i regalia, insegne, come statuette dorate, scettri, anelli, toghe, sandaletti.<sup>95</sup> Si tratta di una società matrilineare, tanto che un figlio di re e madre schiava era schiavo. La parola è data a chi ha il potere e non è neutra. Non è lontano la definizione cristiana di Dio: il Verbo.

La parola come la proferiscono i nativi può distruggere o costruire, guarire o far ammalare e per questo la società la sorveglia e la gestisce. Per esempio la morte di un re va annunciata di notte e non «quando la terra è bianca». <sup>96</sup>La società con cui interagiscono i missionari SMA ha una tradizione orale e tutto si basa sul detto e non detto. La parola della persona più potente è più forte e determina la realtà. Due modi queste culture hanno escogitato per proteggersi: il re è l'ultima istanza della giustizia e il *Kiame* fa da intermediario, in una triangolazione che permette anche diverse interpretazioni. L'ambivalenza della parola fa sì che si debba utilizzare secondo certe norme, che in primis hanno a che fare col tempo, in senso greco, *kairos*, cioè qualificato, favorevole, quello giusto per una persona o una realtà.<sup>97</sup> La divinità che Don Silvano studia è Nyamian, il Dio del cielo e della terra, comune a diversi gruppi akan, ma restringe la ricerca agli Anyi-Bona e dalle storie che raccoglie cerca di comprenderli. Sono suddivisi in gruppi, in *chefferies* quasi del tutto indipendenti. Si rivolgono a Nyamian, loro Dio in modi molto simili alle preghiere e benedizioni cristiane. Il termine ha due fondamentali accezioni: il cielo, la volta celeste e l'Essere Supremo. A lui si attribuiscono anche fenomeni atmosferici: tuono, folgore, pioggia. Con questo nome si riferiscono anche al Dio dei cristiani. Sia tra loro che tra i Baoulé, tutti i testi che nominano Dio vengono tradotti con questo nome. Nyamian vive nelle storie e lì ha una vita come gli umani, con genitori, moglie, figli e campi. E intorno tutti nascono e muoiono, ma solo lui è immortale. I racconti riportano doni offerti al Dio e in occasioni per cerimonie importanti, come un funerale. Nyamian ha cinque mogli perché queste tribù sono poligame e lo è anche il Dio. A parte il ciclo narrativo, che concerne tutte le avventure e le interazioni con gli uomini di questo essere, circondato da animali, che fungono da agenti fra lui e gli esseri umani, e da parenti, che entrano negli episodi come attori o comparse, Silvano si interroga e cerca di comprendere dove gli esseri supremi della religione tradizionale e della sua cattolica possano avere un terreno comune. Il protocollo delle corti bona non consente ad un suddito di rivolgersi direttamente al sovrano: deve passare da un intermediario, che riceve e trasmette la parola nei due sensi e sta sempre accanto al re; è il portavoce, il portascettro, l'interprete e lo si trova in

---

<sup>95</sup> Silvano Galli, *Il seggio d'oro, Nyamian, il Dio del cielo e della terra nei racconti degli Anyi-Bona*, ed. missionaria italiana, biblioteca scientifica, maggio 2000, Città di Castello, PG, pp. 11-12

<sup>96</sup> Renzo Mandirola, *La parola presso gli Agni-Bona*, p.3

<sup>97</sup> *Ibidem*, p.4

tutte le corti. Il rapporto del fedele con l'Essere Supremo si ispira a questo schema: Se Dio è invisibile e lontano dagli uomini, antenati e feticci sono vicini, e onorandoli si possono chiedere intercessioni. Nyamian è universale; domina il macrocosmo, il mondo; l'uomo è nel suo microcosmo e attribuisce il quotidiano alle divinità secondarie che conoscono le sue vicende e sono rappresentati e visibili. Dio non ha altare, né tempio. Il fedele attraverso il sacrificio spicciolo alle divinità vicine può fare uno scambio, può chiedere aiuto e anche perdono di qualche infrazione. Dio, se interviene, solo in casi estremi, lo fa tramite un bambino. L'anziano, sempre presente nei racconti, è quello che ha imparato tramite la vita ed è come una biblioteca di saggezza sempre disponibile per tutti, in particolare le donne anziane, che hanno tutti gli elementi della loro cultura, anche quelli maschili. L'infante invece, inviato divino, è abbandonato e solo per affrontare e uccidere la bestia, che ha divorato tutti e ogni cosa, e nel sacrificarla libera tutti.<sup>98</sup> I detentori dei feticci sono i *komian*, che si traduce sacerdote, guaritore, indovino. Gli oggetti sono tenuti in tempietti o nelle case. Alcuni amuleti si trovano all'ingresso delle abitazioni. Non hanno la stessa importanza che detiene per la comunità il seggio atavico, al vertice degli artefatti sacri, né sono tenuti in considerazione quanto gli antenati. Per quanto riguarda la comunicazione, si nota che queste divinità non sono presenti nel linguaggio, ma hanno un'importanza nel culto. Nyamian è sempre molto nominato, ma non nel culto. È interessante che i Baoulé abbandonino i feticci che non rispondono alle loro richieste e li sostituiscono con altri. L'Essere Supremo non ha bisogno di nulla, perciò i sacrifici degli uomini sarebbero inutili. Don Silvano si chiede: «Io, missionario, come mi situo davanti a questo mondo religioso tradizionale?. Il mio annuncio del Vangelo viene a colmare un'attesa [...] o resta qualcosa di importato[...].»<sup>99</sup> È convinto che la differenza importante sia nel fatto che nella religione cristiana è Dio che cerca l'uomo, diventando figlio umano, e manifestandosi pienamente in Gesù Cristo. In Gesù si rivela pienamente: è il Verbo. E tramite la parola il missionario spiega:

«Ciò che i vostri avi hanno sempre desiderato [...] il loro desiderio di vivere non solo con dei sostituti della Divinità, ma con la Divinità stessa [...] questo desiderio potete pienamente realizzarlo. [...] Accettando nella vostra vita Gesù Cristo, voi vivrete non più in comunione con dei feticci 'opera di mano d'uomo' (Dt 4, 29), ma col Figlio di Dio stesso,

<sup>98</sup> Silvano Galli, *Il seggio d'oro*, pp. 181-183

<sup>99</sup> *Ibidem*, p.185

185 *Ibidem*, p.186

cioè con Dio, perché in Gesù abita tutta la pienezza della Divinità (Col 2,9). Questo Essere Supremo non è lontano: ha un nome, un volto: Gesù! È talmente vicino, si interessa talmente alla nostra vita, che è diventato uno di noi. »<sup>100</sup>

Silvano ritiene che sull'onda di questo annuncio, i Bona passino dall'attesa all'incontro. Lo scopo dell'approccio è far conoscere il mistero, realizzando l'avvento della parola. L'uomo diventa veramente tale quando incontra Cristo, che gli rivela il Padre. Attraverso il linguaggio passa la via della conversione. L'Essere Supremo è simile a quello dei nativi. La differenza è che si porge verso l'uomo, attraverso un figlio che nasce come gli altri mortali. Il tramite è uomo, non oggetto, e può essere visto come il *koiman*, intermediario e interprete. Non solo portavoce, ma tramite che ha aderito al proprio sacrificio per mediare tra la terra e il cielo. Il linguaggio di Silvano trasmette la sua buona novella partendo dagli usi e i riti dei Bona per spiegare loro come i loro concetti siano trasferibili a livelli diversi, attraversando la porta che li introduce al mistero. Questo etnologo ha studiato i racconti dei Bona per comprenderne la religione nel profondo e presentare un Dio, che conosce ogni difficoltà di chi crede in Lui e ascolta ogni preghiera, con parole per loro comprensibili. Riponendosi la domanda sui feticci, ricorda che Dio si è manifestato, prima della venuta di Cristo, in altri modi. Teofilo di Antiochia per riaffermare la resurrezione richiama ai ritmi cosmici. I feticci possono essere visti come epifanie del sacro, che dominano l'esperienza dei Bona senza esaurirla.

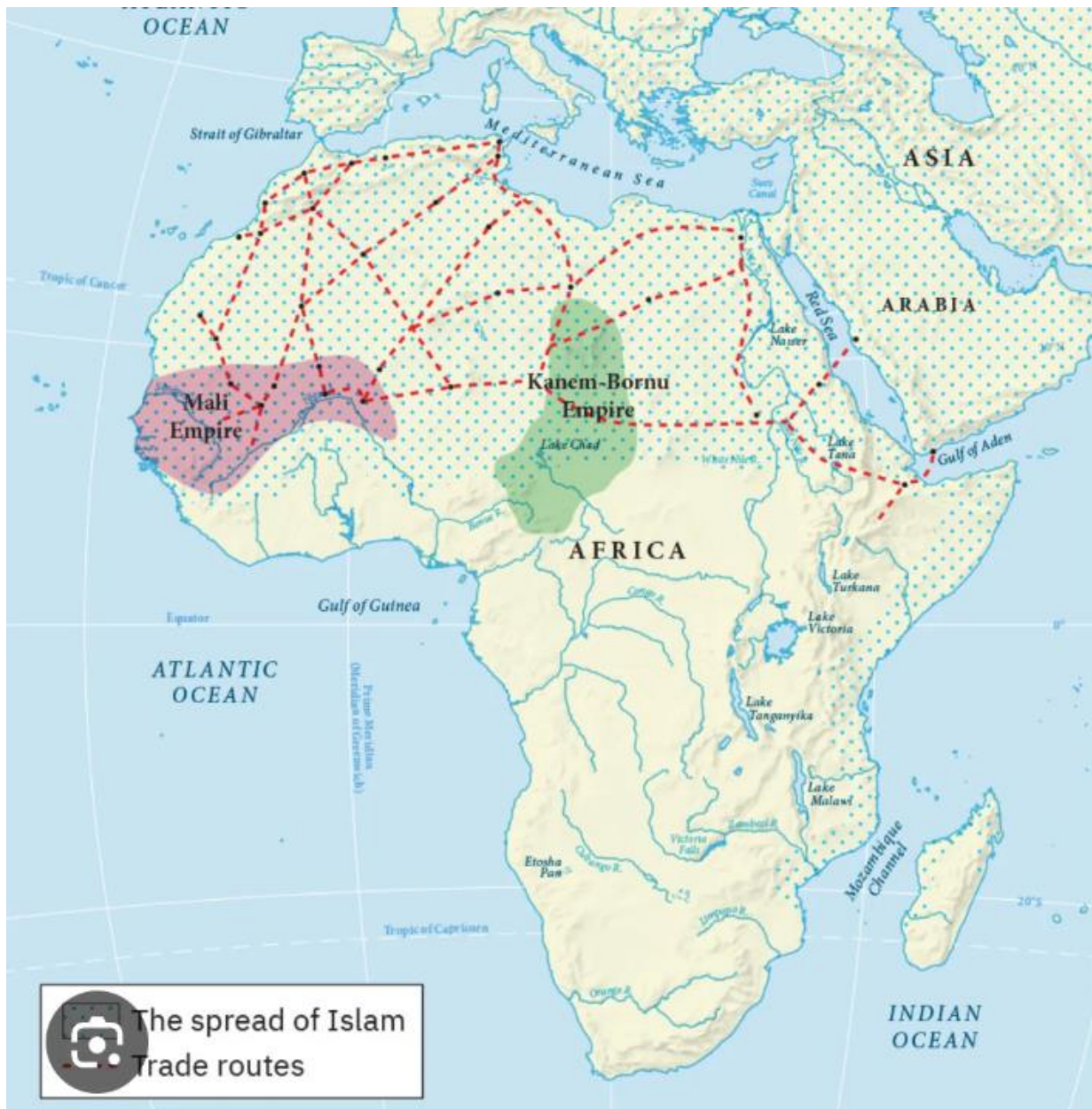
«Yahvé ha trasmesso messaggi al suo popolo attraverso il profeta 'pagano' Balaam (Num 23,11). La rivelazione non distrugge i significati precristiani dei simboli, vi aggiunge un valore nuovo[...] tutti questi simboli attendevano la precisazione del significato dai nuovi valori apportati dal Cristianesimo: le modalità 'pagane' del sacro non sarebbero che un cammino, una tensione verso l'unica, vera definitiva Incarnazione.

[...]È una religione importata, questa che annuncio, oppure un coronamento, un compimento delle attese più vitali vissute nel profondo? Sono inviato per distruggere o per portare a termine un'opera che attende di essere completata? »<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Silvano Galli, *Il seggio d'oro*, p. 186

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 190



[https://www.reddit.com/r/Africa/comments/1kynu1g/two\\_large\\_precolonial\\_empires\\_and\\_their\\_trade/](https://www.reddit.com/r/Africa/comments/1kynu1g/two_large_precolonial_empires_and_their_trade/)

#### 1.4 Adesione e rivolta

Le missioni furono considerate nelle critiche al colonialismo e alle evangelizzazioni di cristiani e cattolici un ‘cavallo di troia’, che, pur presentandosi come autonome da condizionamenti e influenze politiche, in linea con le norme internazionali del XIX secolo, si trovarono sotto la pressione del nazionalismo e realismo politico degli stati europei. Il diritto internazionale richiedeva la tutela e la promozione di tutte le attività religiose, senza distinzione di nazionalità e di culto. Nel 1622 papa Gregorio XV creò Propaganda Fide, proprio per sottrarre la missione di evangelizzazione alla politica.<sup>102</sup> La chiesa considera che le missioni corrispondano alle attività che si impegnano per realizzare il mandato di Cristo di trasmettere la salvezza del suo messaggio a tutta l’umanità.<sup>103</sup> Un esempio di questo approccio nel XIX secolo è quello Comboniano, iniziato dal fondatore Daniele,<sup>104</sup> una nuova via intrapresa dopo la Rivoluzione francese e le riflessioni dell’illuminismo. Si tratta infatti di un distacco dalla filantropia illuminista, per riaffermare la coscienza della ‘Caritas Cordis Christi’. Nascono le associazioni, opere missionarie e iniziative concrete, dove si inserisce Comboni. Il nascente imperialismo inglese e olandese nel XVII secolo è ostile alla chiesa. Dopo la pace di Parigi del 1793, che termina la ‘Guerra dei sette anni’, di Prussia e Inghilterra contro Francia e Austria si procede a una divisione di colonie fra Inghilterra e Olanda e l’attività evangelica cattolica è chiusa. Altrove la politica delle corti borboniche e portoghesi ostacolano le attività missionarie. All’interno la questione dei ‘riti cinesi e malabarici’ gettano confusione e producono dissensi fra i diversi punti di vista a riguardo. All’inizio del XIX secolo anche la stessa chiesa ha periodi di incertezza con un’apertura apostolica variabile fino al 1822 con la fondazione dell’Opera della Propagazione della Fede da parte di Paolina Jaricot, che concepì le collette a favore delle missioni. *Nouvelles re ues des Missions* erano pubblicate con estratti delle lettere, in seguito, nel 1825, rimpiazzate dagli *Annales de la Propagation de la Foi*. Intellettuali come Ratisbonne e Libermann aderiscono agli ideali di evangelizzazione dei non cristiani. Ci sono scritti sulle storie delle missioni, in particolare lo storico G. Warnek segnala la diffusione di idee politico-liberali e del pensiero umanista sui diritti universali dell’uomo.

---

<sup>102</sup> Jean-Paul Savi, *Missione in Africa tra universalismo e nazionalismo*, la civiltà cattolica, quaderno 4171, vol.2, , 6 aprile 2024, pp.37-47, laciviltàcattolica.it. 30.1.2026

<sup>103</sup> *Missione ad gentes*, Cathopedia, it.cathopedia.org

<sup>104</sup> Fidel Gonz ales Fern andez, *Radici e contesto storico in cui Daniele Comboni ha vissuto e operato*, Il movimento missionario nel secolo XIX e il mondo nero-africano, (Osservatore Romano), p.1

Nasce l'Istituto del Sacro Cuore di Maria che si fonda in seguito con la Congregazione dello Spirito Santo, dando origine all'Istituto Missionario dei Padri Spiritani.<sup>105</sup> La lotta antischiavista trova un linguaggio comune a protestanti e cattolici: in Africa occidentale dagli Stati Uniti prende iniziative Mons. Barron, continuata dai missionari di Libermann e da Lione di Mons. Bresillac. Così si impegnano le Suore della Congregazione di S. Giuseppe di Cluny, nel Senegal e nelle colonie francesi in America. Si tratta spesso di personalità eccezionali, appassionate e pratiche. Le esplorazioni sono parte attiva dell'espansione coloniale anche in Africa e le trasformazioni indotte da coloni e amministratori sia con il *direct rule* dei francesi che con quello *indirect* degli inglesi si stabiliscono nuovi tipi di relazioni giuridiche tra le potenze europee e i popoli nativi. I cambiamenti geografici per la forza della natura con la desertificazione espansiva del Sahara e per intervento dell'uomo con il taglio di Suez, la costruzione di strade e ferrovie, l'apertura di collegamenti nei percorsi sui fiumi cambiano i tragitti e la loro durata. Padre Daniele, che ha fondato l'Istituto per le missioni della Negrizia nel 1867, trasformato in congregazione nel 1885, lascia ancora oggi come temi da realizzare l'interculturalità, la ministerialità, la riorganizzazione, punti richiamati nell'anniversario dei 150 anni dalla fondazione, fa un primo viaggio di novanta giorni dall'Egitto al Sudan attraversando il deserto a dorso di cammello, vent'anni dopo lo stesso viaggio fino a Suakim nel Mar Rosso, con un vapore, o in ferrovia fino a Berber, Sudan ci mette due settimane.

L'odierna Mission 21, in cui si fa una ricerca critica nella stessa chiesa con una rivisitazione della responsabilità degli eventi africani è nata come la Missione di Basilea nel 1815. Si tratta di una delle maggiori società protestanti di questo tipo in Europa. Il presente richiede di affrontare le complessità del passato.<sup>106</sup> Il rapporto tra missioni e colonialismo fu complesso, in quanto nel 1828 gli svizzeri volevano estendersi nella Costa d'Oro, (Ghana) e nel 1865 mandarono a Londra un loro rappresentante<sup>107</sup> per ottenere protezione dagli inglesi, senza alcun esito. Era anche raro che i coloni si spingessero verso l'interno, che per decenni rimase sconosciuto agli europei e fu rifugio per le tribù che fuggivano al dominio coloniale. Nel 1874 è indicativo che gli Ashanti, che si erano spostati all'interno, subirono la sconfitta dagli inglesi. Il regno fu diviso in distretti, di cui Kwawu aprì ai missionari. Missioni e colonie potevano procedere in modo autonomo, negoziando con i capi dei vari gruppi, ma erano coscienti che un sostegno reciproco poteva rafforzare entrambi. L'atteggiamento era di essere

---

<sup>105</sup> Fidel Gonzáles Fernández, *Radici e contesto storico in cui Daniele Comboni ha vissuto e operato*, p.3

<sup>106</sup> Claudia Buess, *Rivisitazione critica delle missioni e del colonialismo*, Tangram 47, www.mission-21.org, 2022, p.1, 31.1.2026

<sup>107</sup> *Ibidem*, si tratta di Elias Schrenk, p.1

superiori ai nativi perché la civiltà cristiana portava etica, e valori europei insieme alla Bibbia. Evangelizzazione e opera civilizzatrice avanzavano come due lati della stessa medaglia, procedendo al contempo con un rinnovamento sociale, una sofisticazione commerciale e un progresso industriale evidenti. La formazione scolastica preparò una classe di intellettuali indigeni, che in seguito condussero rivolte contro quel colonialismo, che li educava, ma allo stesso tempo li schiacciava sotto un giudizio d' inferiorità. Oggi le stesse missioni osservano il loro intervento, rilevandone l'ambiguità. Ci furono eccezioni, in cui le attività missionarie operarono nel rispetto. Viene ricordata Anna Wurhmann, in Camerun dal 1911 al 1915, che produsse degli archivi fotografici e riunì documenti storici, come fecero altri suoi colleghi, costituendo testimonianze del passato ora conservate da Mission 21. Si aggiunsero apprezzate collaborazioni con i nativi per tradurre la Bibbia in lingua locale, che fu uno strumento utile e anche occasione di scambi culturali e apprendimento delle lingue di vari gruppi.<sup>108</sup> Si sviluppò una specie di imperialismo culturale, pur con rapporti spediti regolarmente dalle colonie, che riferiscono positivamente il relazionarsi con le etnie locali, ma resta un linguaggio indicativo: cristiani/pagani, civili/incivili, un modo svilente di descrivere i loro sistemi di credenze, portando gioco-forza a ripercussioni strutturali, con la distinzione: *the West and the Rest*. Mission21 oggi porta avanti ricerche con studiosi nei e dei territori africani, cercando di sviluppare e mantenere uno scambio transnazionale, interculturale e transculturale per non ripetere gli errori del passato e dar continuità a una solidarietà globale. Si approfondisce la riflessione sulla posizione europea privilegiata di «un'ONG con sede in un paese industrializzato occidentale che trae vantaggi dallo sfruttamento economico e culturale delle società del Sud Globale».<sup>109</sup>

Molti studiosi africani, con una formazione coloniale e in seguito europea, hanno fatto ricerche sui diversi periodi per cercare di trovare un punto di vista non pervaso dalle considerazioni occidentali unilaterali. Capofila tra questi J.F.Ade Ajayi, che fece una tesi di dottorato, che copre il periodo dal 1841 al 1891, ripercorrendo le varie fasi storiche di arrivo e stabilizzazione delle missioni cristiane nella sua terra. La trasmissione culturale, che fu alla base della sua educazione, origina da questa cultura occidentale trapiantata in Africa.<sup>110</sup> Al di là del suo percorso accademico, che lo vede procedere dal dottorato dell'Università di Londra nel 1958, a cattedre e impegni di ricerca nelle Università della California e Stanford per

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p.1

<sup>109</sup> Claudia Buess, *Rivisitazione critica delle missioni e del colonialismo*, p.2

<sup>110</sup> J.F. Ade Ajayi, *Missionaries, warfare, and nationalism*, Nigeria, nationalism, and writing history, 2010, sm. T. Falola & S. Aderinto (pp115-128). University of Rochester Press, Rochester, N.Y., ISBN 13: 978 1 58046 358 4, p.115

essere capo del dipartimento di storia all'università di Ibadan, presidente dell'Università di Lagos; servì anche nell'amministrazione pubblica da membro permanente degli archivi nazionali, della commissione del servizio pubblico della Nigeria occidentale, e fu insignito di innumerevoli altri titoli spesso connessi con scuole e università sia nigeriane che occidentali. Gli furono attribuiti anche due titoli di *Chieftaincy* africani: *Babapitan* di Ikole-Ekiti e *Onikoyi* di Ile-Ife.

È rappresentante di come sia effettivamente avvenuta una trasmissione culturale, un tipico esempio dell'élite africana, formata su sistemi educativi coloniali, che hanno dato capacità critica di ricerca di un punto di vista molto diverso e innescato una rivolta, che inizia proprio con lo studio della storia.

La capacità di persuasione delle missioni, abbinate a un colonialismo che s'intreccia con il proselitismo cristiano, dà frutti importanti nella trasformazione dei gruppi con cui si stabilisce una forma nuova di scambio. Fino ai commerci già in atto da alcuni secoli attraverso vie carovaniere e stati ottomani e poi barbareschi, con sedi consolari europee sparse nelle città costiere ci furono qualche fortezza, quartieri di città e a volte città straniere, 'enclave' di mercanti e armatori, ma le chiese cristiane, a differenza di quelle musulmane, non erano stabilite in Africa, essendo fallito un tentativo portoghese nella zona nigeriana nel XV secolo. Furono poi le vicende, che portarono grandi cambiamenti a livello mondiale, che scossero la situazione africana e ne conseguì un'adesione a un tipo di vita e di valori religiosi, sociali e economici rivoluzionari per quelle etnie. Lo storico Ajayi, insieme ad altri, fra cui Kenneth Dike, S.O. Biobaku e J.C. Anene, posò le fondamenta della storiografia moderna all'Università di Ibadan. Iniziò riprendendo lo studio delle tradizioni orali per ricostruire gli eventi della storia precedente la scrittura. In un certo senso questo ricercatore aderisce alle culture, che gli hanno aperto la conoscenza, ma è proprio la sua capacità di decomporre il sistema trasmessogli che innesca la rivolta.<sup>111</sup> Pubblica *Christian Missions in Nigeria*. Richiama la pratica che porta gli schiavi liberati a Freetown, per introdurli in scuole e chiese di quella che chiama 'una fede aliena'. I nativi vengono instradati a mestieri, come falegname o muratore mentre alcuni diventano missionari e affiancano gli europei. Vede le diverse chiese in lotta per ottenere il maggior numero di convertiti; concentra il focus della sua revisione nelle tensioni nate dalla condanna di usi atavici degli indigeni, come la poligamia e la schiavitù domestica. Malgrado il rifiuto anche di questo tipo di schiavitù, i missionari stessi

---

<sup>111</sup> J.F. Ade Ajayi, *Missionaries, warfare, and nationalism*, p.116

avevano etichettato individui posti sotto il loro comando ‘servi’, pur trattandoli e gestendoli come schiavi. I coloni comunque, come gli uomini di chiesa, avevano un’opinione razzista degli autoctoni, dimostrabile dai posti dati loro in qualunque gerarchia, ecclesiastica o amministrativa, sempre a livelli inferiori e vuoti di vero potere. Indica due approcci diversi di missionari africani, distinguendo quello di Ajayi Crowther e di *Holy* Johnson. Definisce il primo ‘conservatore e l’altro rivoluzionario, in quanto è critico delle disposizioni dottrinali e sociali.<sup>112</sup> Johnson è intento a recuperare l’identità africana, senza piegarsi a valori imposti, visto che i suoi fratelli non hanno necessità di reperirli altrove. Nel 1861 si creò un *Native Pastorate* di nove chiese, promuovendo *in nuce* un autogoverno parziale di chierici e laici; gli inglesi due anni dopo iniziarono un esperimento, includendo nelle delibere dello stato, l’africano liberato John Ezzidio, nominandolo membro del Consiglio legislativo. Si trattò di un gesto paternalistico non richiesto dagli stessi africani. Il punto ulteriore da considerare fu che nel 1865 l’Esposizione Industriale pubblicizzò le capacità e potenziali economiche della colonia al mondo e, mentre persone illustri dell’élite indigena contribuirono generosamente, come molti coloni, Johnson restò così sottotono da presentarsi con una zucca. La chiesa anglicana di cui faceva parte lo tenne ai margini e mise fino al 1866 per ordinarlo sacerdote, ma da lì fino al 1874 la sua fama nella comunità assunse rilevanza. Fu scelto come portavoce campione in carica per esprimere le rimostranze del suo popolo agli inglesi sulle loro politiche in chiesa e stato. La sua opinione fu sostenuta da membri africani del Consiglio legislativo e da Sir John Pope Hennessy, governatore degli insediamenti dell’Africa occidentale; divenne capo del movimento nazionalista dentro e fuori la comunità anglicana e fu giornalista e per un periodo editore di una pubblicazione, disapprovata dagli europei. Gli occidentali vedono in ogni sua espressione o azione lo scopo di far partire missionari e amministratori europei. Era edotto del parere dell’Istituto Antropologico di Londra, dove si descrivevano i negri come una razza inferiore, con differenze biologiche perdenti rispetto a quelle caucasiche, e aveva protestato contro questa dottrina. Iniziò a denunciare la chiesa cattolica come nemica dei veri interessi africani, in quanto vietava perfino di leggere libri e farsi un parere per esempio su Martin Lutero. Fu sempre dalla parte di Henry Venn, che propose la continuità delle attività missionarie e amministrative dovessero essere passate in mano ai nativi. Venn però non vedeva un completo taglio dagli europei, ma piuttosto una collaborazione, con rappresentanza maggioritaria africana; in questo senso Johnson era convinto che fosse necessaria una

---

<sup>112</sup> E.A. Ayandele, *Holy Johnson, pioneer of African nationalism 1836-1917*, Africana modern library N.13, E.U. Essien-Udom, University of Ibadan, Nigeria, Frank Cass Company Limited, Oxon, OX, 1970, Tolino, p. 38

separazione totale. Una differenza simile nel come rivoltarsi e cambiare le cose la ebbe anche con Benjamin Tregakis, sovrintendente della Missione Wesleyan in Sierra Leone. Johnson credeva nella chiesa ufficiale con l'Ufficio Pastorale Nativo, l'altro che l'uomo bianco poteva esaminare la situazione e lavorare insieme con i nativi per un periodo ancora lungo. Per Benjamin tutto doveva essere controllato dall'Inghilterra e dalla casa madre della sua missione. Johnson concepiva la chiesa dell'Africa occidentale come appartenente solo agli africani.<sup>113</sup> Oltre a coloni e missionari, c'era un terzo gruppo con cui ognuno aveva rapporti: i mercanti. E il commercio e i contributi sostenevano le chiese, non sempre finanziate a dovere dalle case fondatrici. Ajayi riporta la posizione di Ayandele, che si chiede i motivi divergenti fra i maggiori settori sociali: i missionari, l'élite locale e i capi africani, che adottando lo scopo comune di 'civilizzazione', strutturavano le relazioni a seconda dei loro motivi personali e collettivi.<sup>114</sup>

Ajayi si pone in contrasto con James Coleman che ritiene i capi delle lotte africane nazionalisti. Secondo il ricercatore invece si trattò di patrioti che combatterono contro chi aveva sottratto la loro terra: vede l'origine del movimento nazionalista proprio nelle élite africane, convertite ed educate nel sistema missionario, arrivando ad ottenere i massimi livelli di studi europei. Questi individui iniziarono a covare risentimento, quando fu evidente che i missionari e gli amministratori bianchi non lasciavano salire gradini gerarchici ai neri, né nella chiesa, né nella struttura coloniale. Aggiunge che questa forma di nazionalismo non aveva come scopo di cacciare i missionari europei e nemmeno prevenire lo stabilirsi del sistema occidentale, ma piuttosto presero coscienza della loro razza e cultura. Iniziarono a adottare nomi africani e riprendere i modi di vestire locali: sorsero chiese africane indipendenti, come reazione al rifiuto di quelle cristiane di battezzare i bambini dei poligami. Nonostante tutto restò un legame importante con l'Europa. I nuovi nazionalisti in seguito si concentrarono più sull'autodeterminazione, ritrovando, almeno in parte, il valore dell'identità africana. Perciò da politico il pensiero si portò più sulla cultura.

Ajayi fece studi su Crowler e su Venn, vedendo quest'ultimo come un promotore della creazione di una classe media, parte del cammino per sradicare davvero la schiavitù, che considerava fosse nata dalla natura di sussistenza della loro economia. Su Crowler, riporta le difficoltà che sorsero, dopo che fu il primo vescovo nero, nominato dal CMS, per cui dette le dimissioni da capo della missione del Niger, per problemi di traffico d'influenza di alcuni suoi

---

<sup>113</sup> E.A. Ayandele, *Holy Johnson, pioneer of African nationalism 1836-1917*, p. 43

<sup>114</sup> J.F. Ade Ajayi, *Missionaries, warfare, and nationalism*, p.118

pastori nei commerci della zona. Secondo lo storico, necessitano studi più approfonditi sulle chiese africane, dando il giusto valore all'impegno del clero nativo. Sostiene che coloro che hanno condotto ricerche sulle chiese missionarie hanno soprattutto interloquito con le case madri, tutte occidentali, e i risultati possono solo essere influenzati dagli atteggiamenti delle stesse durante tutto il periodo storico considerato, eurocentrico e spesso razzista. In particolare Ajayi ritiene che ci sia stata resistenza africana all'invasione europea, ma che per comprendere la via che si sviluppò bisogna guardare ai cambiamenti politici e economici nelle diverse comunità.

Il colonialismo è un passaggio che può considerarsi positivo se non dura a lungo. E ritiene che, malgrado molto fosse deciso e imposto dagli europei, gli africani tramite guerre, rivolte, proteste o imprese locali e iniziative per produrre personale qualificato, abbiano avuto un controllo parziale sul loro destino. Peter Ekeh critica questa visione, vedendo il colonialismo come l'occasione per l'Africa di entrare in sistemi internazionali.<sup>115</sup> Altri storici africani assumono posizione più morbide rispetto all'impatto coloniale. Ci fu un'autocritica che li portò a esaminare i limiti del loro approccio. Fra questi sono citati Obaro Ikime e A.E. Afigbo e lo stesso Ajayi che nel 1980 scrive un saggio, *A critique of themes preferred by nigerian historians*, dove delinea quattro punti base: «stimolo esterno e risposta, storia interna dei gruppi nel XIX e XX secolo, strutture amministrative e istituzionali e ideologie».<sup>116</sup>

Lo studioso riporta la sua apertura a una collaborazione con le scienze antropologiche e sociali, seppure trovi nell'approccio di tali discipline alcuni limiti, come quello di non dare abbastanza peso al tempo e alle dinamiche trasformative.

Ajayi visse sotto il governo coloniale, sperimentò i cambiamenti di identità personale e del gruppo, «ancorandoli al passato e alla capacità degli africani di agire come intermediari culturali, negoziando l'impatto di forze esterne». Considera che l'apertura alle dinamiche di commercio globale sarebbe avvenuta comunque, senza gli imperi coloniali. A suo parere gli africani hanno la capacità di trasformazione che non richiede l'intervento degli europei come agenti di evoluzione. La visione marxista la marginalizza, per non sminuire la sua lettura del vibrare e continuare delle tradizioni indigene. Lo si considera uno storico che ha stabilito una linea trasversale dalla microstoria degli Yoruba alla macrostoria della Nigeria e dell'Africa.

---

<sup>115</sup> J.F. Ade Ajayi, *Missionaries, warfare, and nationalism*, p.124-125

<sup>116</sup> Christopher B. Steiner, *African Art in Transit*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p.126

I successi personali delle posizioni nuove di Ajayi e dei suoi colleghi sono, da un lato, di soddisfazione dei risultati della loro generazione, ma dall'altro la Nigeria post coloniale e indipendente non ha corrisposto alle speranze delle sue etnie. La sua idea di continuità e cambiamento connettendo il presente al passato non spiega come questo possa avvenire in modo costruttivo, senza totale abbandono di una delle due parti. La decolonizzazione implica di comprendere l'Europa, rigettandone l'autorità.

Le missioni furono considerate nelle critiche al colonialismo e alle evangelizzazioni di cristiani e cattolici un 'cavallo di troia', che, pur presentandosi come autonome da condizionamenti e influenze politiche, in linea con le norme internazionali del XIX secolo, si trovarono sotto la pressione del nazionalismo e realismo politico degli stati europei. Il diritto internazionale richiedeva la tutela

### 1.5 L'area Yoruba e dintorni

Attraverso l'idea delle origini e dei diversi imperi sotto cui sono evoluti risulta che gli Yoruba siano un esempio molto diversificato della storia della Nigeria e delle zone limitrofe, con i risvolti di religione, economia, politica e organizzazione, tutti lati che influiscono sul formarsi e l'evolvere della loro espressione relazionale e artistica.

L'impatto prima e nel tempo delle missioni e del colonialismo è intrinseco in tutta la situazione geofisica e gli spostamenti in Africa e oltre l'Atlantico fino alle migrazioni attuali.

La rapida urbanizzazione portò una trasformazione socioculturale nel XIX secolo e, anche se già più stabilizzati nei capoluoghi delle altre etnie della regione, il motivo per risiedere nelle città maggiori era per evitare incursioni, aumentare i numeri e avere protezione dai muri eretti intorno, mantenendo un'imponente presenza militare. Si tratta del periodo di aumento dell'acquisto di armi da fuoco, cercando una buona difesa anche da rapimenti per reperire schiavi. Mentre l'impero Oyo era basato soprattutto sulla cavalleria, nelle foreste la mosca tsetse e il fogliame fitto rese molto difficile il suo impiego, quindi l'iniziativa si spostò all'uso delle armi. Intanto il commercio si concentrò sull'olio di palma, richiestissimo, con alberi molto abbondanti nelle zone nigeriane meridionali. Questo scambio mercantile prese sempre più spazio per diminuire la parte schiavile ormai abolita e illegale. La crescita esponenziale

dell'esportazione di olio di palma, in particolare dopo il 1815, fu risorsa alternativa per questa nazione seppure la compravendita fuorilegge continuò fino alla metà del XIX secolo.<sup>117</sup>

L'Africa, a partire da quella subsahariana, rimase in qualche modo relegata ai margini del sistema-mondo europeo, occidentale. Gli europei li consideravano 'popoli senza storia',<sup>118</sup> per la mancanza di scrittura e registri. Nella descrizione seppure schematica di imperi africani duraturi e ben strutturati, si comprende che gli europei non erano in grado di vederne gli aspetti più evoluti, mettendo al centro le organizzazioni nazionali e politiche da cui venivano come unico riferimento comparativo.<sup>119</sup>

Le esplorazioni si trasformarono in una specie di sfida a procedere di avventurieri e seri ricercatori, seguiti dall'opinione pubblica attraverso giornali e riviste. Il legame tra missionari e colonialismo non fu subito esplicito. Alcuni missionari ne scrissero, come Daniel Sorur Pharim Den, sacerdote cattolico di origine dinka (attuale sud-Sudan), schiavo nelle tratte transahariane, alunno del Collegio Urbano de Propaganda Fide a Roma scrive *Lo stato reale dei negri (1889-90 circa)* affermando: «La civilizzazione e cristianizzazione della razza nera: ecco il grande problema di oggi che[...] occupa i pensieri dei monarchi e degli uomini di Stato. Tutti, dotti e indotti, grandi e piccoli, ne parlano, scrivono e si sforzano.»<sup>120</sup> I missionari erano anche esploratori e agenti commerciali, intrecciando relazioni con gli indigeni per poi stabilire, in un momento ritenuto favorevole, basi missionarie e evangelizzazione in loco. Questi avamposti furono utili mezzi per i colonialisti di affiancarli e stabilire i propri centri.<sup>121</sup>

Per quanto riguarda la creazione di missionari dalle origini africane e assimilati nel lessico autoctono della loro provenienza, ci furono due sistemi posti in atto dalle diverse Chiese: il primo, quello diretto, tramite il salvataggio di persone finite nel traffico schiavile e recuperati da navi arrestate da pattuglie inglesi nel percorso atlantico, portati per un periodo nella città, costruita a proposito, di Freetown, poi indirizzati a evangelizzazione, battesimo e accompagnati a inserirsi in un ordine, con o senza permanenza in un centro di formazione europeo. Freetown fu fondata nel 1792 da Thomas Peters, yoruba reduce dalla guerra

---

<sup>117</sup> Falola, Heaton, *A History of Nigeria*, pp. 76-78

<sup>118</sup> Eric R. Wolf, *Europe and the people without history*, p.X

<sup>119</sup> Giacomo Ghedini, *I "moretti": schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947)*, dottorato di ricerca in I Storie, culture e politiche del globale, ciclo33, Università di Bologna in cotutela Université de Paris, 2021, p.45

<sup>120</sup> Giacomo Ghedini, (Daniel Sorur Pharim Den), *Da schiavo a missionario*, , studium edizioni, testimoni, Comboniani insigni, 25 gennaio, 2020

<sup>121</sup> Giacomo Ghedini, *I "moretti": schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947)*, p. 46

d'indipendenza americana, con 1200 'black loyalists' salpò dal porto di Halifax, stabilendosi in un'area della Sierra Leone dove si iniziò la costruzione della città. Fu costruita da schiavi liberi provenienti dal sud degli Stati Uniti o dai Caraibi, che portarono una cultura particolare 'creola', con abiti, religione, lingua e usanze miste delle loro origini e delle loro esperienze altrove.<sup>122</sup> Un altro sistema fu quello dei 'moretti'. Bambini venivano portati in Europa, dove, ospitati in principio in un convento, effettuavano studi e venivano instradati a entrare in un cammino ecclesiastico. Nel 1452 nella bolla *Dum Diversas* papa Nicolò V aveva dato la benedizione al re del Portogallo:

«Concordiamo a te la facoltà di conquistare, espugnare e soggiogare i saraceni, i pagani e gli altri infedeli [...] ed inoltre concediamo a te e ai re del Portogallo tuoi successori, la facoltà di ridurre in perpetua schiavitù le loro persone [...] per la diffusione del nome di Dio e l'esaltazione della Fede.» Due anni dopo lo stesso aveva suggerito come la schiavitù potesse anche essere tramite per una conversione, nella bolla *Romanus Pontifex*.<sup>123</sup>

Facendo un balzo attraverso vari livelli di maturazione della posizione antischiavista della Chiesa, Leone XIII, spinto dal Cardinale Lavignerie da lui nominato, la integra nell'enciclica *In plurimis*, del 5 maggio 1888, dedicando alcuni paragrafi a condannare specialmente la schiavitù in Africa: si trattò di un messaggio solenne in scala globale di grande valore e inusuale lunghezza per l'epoca. I suoi effetti furono molteplici. Leone XIII schierò la Chiesa di Roma in prima linea; il cardinale fu inserito con un'investitura in pompa magna, imponendosi sulla scena internazionale e le sue conferenze nelle grandi città europee attirarono migliaia di persone: nobili, vescovi, politici, e perfino sovrani cercavano contatti con lui.<sup>124</sup> Nel 1889 il processo divenne ecumenico quando Lavignerie a Londra s'incontrò in un consesso antischiavista con capi religiosi anglicani e protestanti, un avvenimento senza precedenti. La campagna ebbe conseguenze: la conferenza di Bruxelles, sotto il patrocinio di re Leopoldo II, ebbe lo scopo di riportare l'attenzione sull'Africa. Nel 1884 le nazioni già alla Conferenza di Berlino si erano impegnate verso l'abolizione della schiavitù e a Bruxelles si rese indifferibile tale scelta. Nell'enciclica del 20 novembre 1890, *Catholicae Ecclesiae*, Leone XIII ripropose la condanna dello schiavismo e, sul piano pratico, istituì una colletta annuale il giorno dell'Epifania a sostegno di questa campagna. L'opinione pubblica fu mobilitata in un modo innovativo di appoggio a iniziative prima considerate lontane e

---

<sup>122</sup> Rocco Bellantone, *Freetown*, 16 febbraio, 2023, nigrizia.it

<sup>123</sup> Ghedini, *I 'moretti': schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947)*, p.55

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 68

separate dalla vita europea. Il coinvolgimento del pubblico in movimenti di cambiamento sociale e economico attraverso anche nuove leggi fu incisivo e destinato a evolvere e durare, come possiamo vedere nell'attualità odierna. I 'moretti' furono chiamati così per il fatto che fossero per lo più bambini (da cui il diminutivo) e mori, da 'mauro', abitante della Mauritania, cioè nero. Possiamo confrontarli con i *moriscos*, convertiti a forza nella penisola iberica fino alla loro cacciata totale nel XVII secolo; i musulmani invece sono 'turchi', essendo molte delle zone del nord Africa sotto l'impero turco-ottomano fino al XIX secolo; gli africani neri 'subsahariani' venivano nominati 'etiopi' e poi più diffusamente semplicemente 'negri'.<sup>125</sup>

Queste note storiche servono da sfondo al passo della vera e propria colonizzazione. Allora tutte le premesse degli intrecci di prima vengono a sostenere o permettere un seguito pesante e irreversibile.

#### 1.6 Differenze tra gruppi e sottogruppi tribali

La storia dell'Africa Occidentale e dei territori limitrofi compresi quelli del nord subsahariano è stata radicata nelle società tribali con tutto il loro percorso sociale, economico e culturale.

Le etnie principali sono gli Hausa, i Fulani, i Kamuri, gli Yoruba; minori come numero sono gli Ibo, Ibibio, Tiv, Edo.

La cultura e religione seguirono le vie e i nuovi luoghi di insediamento e in un senso globale gli Yoruba portarono nel mondo le epistemologie di Orí, Ifá e Òrìsà, che rappresentano: Orí, un sistema filosofico che riflette l'idea di monismo e essenza interiore, Ifá, essere supremo simile a quello giudeo-cristiano e sistema di divinazione, Òrìsà esseri ancestrali. Portarono la spiritualità nel nuovo mondo e, credendo in forze opposte, che volevano affrontare coraggiosamente. Gli dei si rigenerano a intervalli e l'anziano che transita nell'altro mondo ottiene uno status di extraterrestre. L'universo è soggetto a energie imprevedibili, che vanno manipolate propiziandoli.<sup>126</sup> Le organizzazioni tribali e i rapporti fra di loro sono strutturalmente complesse. Gli Yoruba sono senz'altro molto numerosi: a seconda delle fonti, si calcola circa venticinque milioni,<sup>127</sup> quarantun milioni<sup>128</sup>, cinquanta milioni<sup>129</sup>. L'identità

---

<sup>125</sup> Ghedini, *I 'moretti': schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947)*, p.74

<sup>126</sup> Toyin Falola, *The making and form of global Yoruba*, Global Yorùbá: Regional and Diasporic Networks, open Indiana University Press, p.5 , p. 12

<sup>127</sup> Babatunde Lawal, *Yoruba*, Arte Africana, Visions of Africa, fivecontinentseditions.com, 23.1.2026

tribale yoruba è radicata nei gruppi che abitavano una zona variabile dell'attuale Nigeria meridionale.<sup>130</sup> La storia li fece disperdere anche oltreoceano, o in altre zone dell'Africa, pur restando in insiemi con un linguaggio, religione, cultura e connessioni sociali comuni. Presentano tracce di una civiltà superiore, per cui alcuni considerano potessero provenire dall'alto Nilo.<sup>131</sup> Il linguaggio è simile a quello di gruppi che furono vicini in epoche trascorse, come gli Ewè e gli Ashanti. Per comprendere le diversità e le influenze reciproche, con sottogruppi, soggetti nel tempo al predominio dell'etnia più potente o solo più numerosa si possono esaminare i percorsi di alcuni. Per esempio si distinguono: Oyo, Ife, Egba, Ijebu, Ekiti, Ondo e Ilesha.

Gli Egba sono un sottogruppo stanziato per la maggioranza in sei diverse aree governative: Abeokuta Nord, Abeokuta sud, Ewekoro, Ifo, Obafemi Owode e Odeda. Gli Egba si trovano in diverse zone della Nigeria sudoccidentale e del Benin. Sono conosciuti per capacità intellettuali, artistiche e agricole. Fanno parte di questa popolazione anche gli Owu e i Saro (riportati da oltreoceano in Sierra Leone). Con la conversione del commercio all'olio di palma, furono in guerra con il Dahomey e nel 1851 vinsero la battaglia di Abeokuta con appoggi e forniture inglesi e missionarie, distruggendo l'esercito nemico, che aveva come particolarità di tenere nei loro ranghi anche donne guerriere. Gli Egba in seguito chiusero le vie commerciali per la costa imponendo anche l'espulsione di inglesi e missionari.

Fecero poi parte dell'impero Oyo, essendo stanziati intorno a Orile-Itoko, soggetto al vecchio impero. Ci fu una rivolta guidata da Lisabi Agbongbo-Akala, la prima contro l'Oyo. Il condottiero ancora oggi è considerato eroe nazionale. Spostarono il loro centro, seguendo l'oracolo Ifa alla parte occidentale delle rocce di granito 'Olumo', che significa 'Oluwa fimo' (dio mette fine al vagare). Non hanno re, ma solo una figura di capo, che rispetta, come gli altri, il consiglio di saggi, che esercita il potere.<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> Zita Zage, *Perché I parlanti nativi della lingua Yoruba dovrebbero abbracciare l'uso della loro lingua indigena?*, 17 agosto 2023, [it.globalvoices.org](http://it.globalvoices.org), 2° 1.2026

<sup>129</sup> Eleonora Montani, *Intrecci del 'sud del mondo': la tradizione yoruba tra l'Africa occidentale e l'America Latina*, 12 luglio 2025, [quaderni.africani.it](http://quaderni.africani.it), [africarivista.it](http://africarivista.it)

<sup>130</sup> Gabriella Costa, *Gli Yoruba della Nigeria e della Diaspora nel Web: un esempio di rappresentazione etnica attraverso i media online*, laurea magistrale 2016/2017, Cak' Foscari, [unitesi.unive.it](http://unitesi.unive.it), 23.1.2026

<sup>131</sup> Nicoletta Varani, *Etnie e religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria*, AGEI, *Geotema* 21, pp.103-107

<sup>132</sup> Egba-Yoruba, Africa 101 last tribes, [101lasttribes.com](http://101lasttribes.com), 19.1.2026

Si distinguono da altri sottogruppi<sup>133</sup> per esempio con particolari segni facciali, che si chiamano *Abaja Oro*: si tratta di tre linee perpendicolari su ciascuna guancia.<sup>134</sup> Le scarificazioni variano, a seconda delle tribù e sono

, anche se oggi praticate meno, una funzione identificativa, di appartenenza a un gruppo e talvolta segna un passaggio rituale a un'età adulta. Nonostante ciò, la differenza di giudizio su queste decorazioni sono molte. A scuola alcuni senza le scarificazioni le vogliono, altri vorrebbero cancellarle perché derisi da certi compagni. Ci sono disegni sulla pelle molto vari. Diffusi e in diverse parte del corpo in Congo e Sudan, soprattutto facciali in zona Oyo, Yoruba, Ondo e vari sottogruppi.

Gli Ondo sono un sottogruppo minore e si trovano stanziati in Nigeria sul territorio sud occidentale. Per incominciare la discendenza riconosce due linee familiari da entrambi i genitori, mentre al nord gli individui riconoscono solo la linea patrilineare. La Nigeria è divisa in sei zone geopolitiche e trentasei stati in una federazione, con la capitale Abuja, che costituisce il trentasettesimo.<sup>135</sup> L'etnia Ondo parla la lingua yoruba, ma con accenti e intonazioni diverse. Hanno confini con la metropoli di Akure nello stato di Ondo e le aree Obokun di Ilesha nello stato di Osun, e oggi c'è una versione delle origini che non si collega direttamente alla Mecca, ma piuttosto a Ife, con certe divergenze con gli Yoruba a riguardo, e Oyo. Le leggende e tradizioni del loro vagare, attraverso il mito dei gemelli che il re Oluaso per amore di una delle sue mogli Olu aveva risparmiato, chiedendo che uno dei suoi cacciatori, Ija, scortasse Olu e i piccoli con alcuni schiavi nella foresta più fitta.. L'Alaafin , pregò e diede loro una corona di perline e un albero di akoko, perché fossero ricevuti come reali da chiunque. Incise le guance dei gemelli con due lunghi segni a differenza dei tre soliti per gli Ondo. La loro struttura di governo è centralizzata sull'elezione di un re divino eletto, ereditario tra le cinque case regnanti, discendenti da Oduduwa, disceso dall'essere supremo yoruba. Sotto il re, ci sono sette *ekulee* sotto ancora i sette *eghae*, e gli *elegbe*, in numero di quindici, con funzioni ministeriali. Il regno opera in modo simile al Senegal e al Sud Africa con un sistema di tipo federale. I sacerdoti *Alaworo* sono a capo di gruppi locali Oduduwa, in posizione preminente rispetto ai nuovi arrivati: sono gli Oloja, Oke-Idoko, Ekiri di Ifore, Sora, Akunara. Tutti i titoli sono ereditari. Gli Yoruba, con gli Ondo e altri sottogruppi, si

---

<sup>133</sup> Egba-Yoruba, *Egbas distinctions from Yoruba*, Africa 101 last tribes, 101lastribes.com, 19.1.2026

<sup>134</sup> *Ibidem*, 19.1.2026

<sup>135</sup> Oyejide Felix Omotosho, Derin K. Ologbenia, Oluwatobiloba-OyejideAlex, Omotosho, Oluwatomilayo Felicity Omotosho, *The people of Ondo Kingdom and their culture: a historical survey and political underpinning*, IJASOS, International E-Journal of advances in social sciences, Vol. VI, Issue 17, August 2020, p.2, dergipark.org.tr, 22.1.2026

ritengono discendenti, a volte apertamente contenziosi, del dio Oduduwa e ancora oggi eleggono il loro re, come riporta un articolo del 2015. Il re Adeyeye Enitan Ogunwusi fu eletto, succedendo a Oba Sijuwade, morto a Londra qualche mese prima. I sovrani sono individuati tra i discendenti di Oduduwa, dopo aver consultato l'oracolo Ifa. Il nuovo re è stato scelto tra ventun candidati. Fa parte di una delle più influenti famiglie della Nigeria. A 40 anni è giovane e rimane ad oggi una figura tradizionale rispettata con grande importanza religiosa e culturale.<sup>136</sup>

L'unione tra le varie tribù, anche se meno numerose dell'etnia principale, si basa solo in parte su note religiose e culturali condivise, ma soprattutto sulla lingua comune. Le famiglie di lingue in Africa sono quattro, divise tra afro-asiatiche, Niger-Congo, Nilosahariane, e Khoisan.

Le lingue ufficiali sono ancora oggi in gran parte quelle dei colonizzatori.<sup>137</sup>

I tentativi di tener vive le lingue della tradizione sono intraprese nelle terre d'origine ma anche nelle nuove zone dove i gruppi si sono stabiliti, per iniziative delle mamme, che desiderano trasmettere le storie, i miti e le tradizioni che sono veicolati sulla base della lingua ancestrale. In alcuni luoghi ex coloniali si sono formate lingue miste tra quelle tribali e il francese, inglese, spagnolo, portoghese dei coloni. Il ruolo di una lingua consiste nell'inserimento di un individuo in ambito religioso, economico, politico e sociale. I nativi furono educati nelle scuole di maestri islamici e missionari cristiani e insieme all'alfabetizzazione venne il lessico, a poco a poco scalzando le lingue d'origine, ma anche inserendo le nuove generazioni in un mondo, di cui potessero essere parte.

---

<sup>136</sup> *Nigeria, eletto il nuovo re degli Yoruba*, Africa, la rivista del continente vero, 28 ottobre, 2015, 22.1.2026

<sup>137</sup> Roberta Sireno, *La possibilità di sopravvivenza delle lingue africane*, Africa, cultura, lingua, Africa e mediterraneo, 6 aprile 2017, [africaemediterraneo.it](http://africaemediterraneo.it)

## 2. Scambi e identità

### 2.1 Le funzioni dell'arte

Un oggetto ha una sua identità nel suo aspetto, il suo uso, la sua riconoscibilità e lo stesso vale per un'opera artistica'. Oggi oggetti d'uso anche banali sono in auge nel mercato dell'arte.

Il water ricoperto d'oro di Maurizio Cattelan, un oggetto quotidiano, è stato venduto recentemente all'asta per dodici milioni di dollari, cioè solo il valore dell'oro<sup>138</sup>.

Nel periodo 1400-1800 le materie prime, i manufatti d'arte e i materiali preziosi furono alla base della formazione di scambi e connessioni globali.

«Si propone una riconcettualizzazione della storia globale moderna alla luce della sua cultura materiale chiedendo: cosa possiamo imparare dell'inizio dell'età moderna studiandone gli oggetti?». <sup>139</sup> I comandanti, i marinai, i mercanti trasportavano, vendevano e consegnavano su ordinazione o in seguito anche con il diritto alla 'paccottiglia'<sup>140</sup>, finché l'esotico accese l'interesse di ricchi, nobili e politici a raccogliere e esporre in stanze adibite appositamente cose 'dell'altro mondo'.<sup>141</sup>

Per studiarne le funzioni si tratta di prendere in considerazione delle definizioni dell'arte stessa:

« Arte<sup>142</sup> : s. f. [lat. *ars artis*]. – 1. a. In senso lato, capacità di agire e di produrre, basata su un particolare complesso di regole e di esperienze conoscitive e tecniche, e quindi anche l'insieme delle regole e dei procedimenti per svolgere un'attività umana in vista di determinati risultati. »

«Africana, arte<sup>143</sup>: L'anima e il mistero come fonti d'ispirazione. Statue di legno, maschere colorate, ornamenti, stoffe dipinte, pitture del corpo, edifici: l'arte africana esprime le usanze delle tribù e racconta come esse convivano con le severe leggi della natura e come diano un'anima a tutte le cose.[...]. »

---

<sup>138</sup> Dario Pappalardo, *Cattelan: "America sei nuda di fronte a un water d'oro"*, La Repubblica, 20 novembre, 2025

<sup>139</sup> Anne Gerristen, Giorgio Riello, *The global lives of things, the material culture of connections in the early modern world*, Routledge, New York 2019, p.I.

<sup>140</sup> Treccani vocabolario: quantità di merci che un tempo i componenti dell'equipaggio di una nave potevano imbarcare con sé (diritto di p.) e commerciare a proprio vantaggio nei porti di approdo, ripartendo i guadagni con il proprietario delle merci, in base a un accordo detto *contratto di paccottiglia*.

<sup>141</sup> Gerristen, Riello, *The global lives of things, the material culture of connections in the early modern world*, pp. 105-109.

<sup>142</sup> Treccani, *arte*, N.D., enciclopedia on line, ultimo accesso 28.11.2025

<sup>143</sup> Stella Bottai, *Africana, arte*, Treccani, Enciclopedia dei ragazzi, 2005, ultimo accesso 28/11/2025

Sempre collegando l'indagine alle indicazioni di Stella Bottai, per definirne il focus, sono da considerare le aree geografiche oltre il Sahara: in questo ambito i gruppi sono stati trasformati in tempi diversi dalla religione islamica e ne hanno subito l'influenza nelle espressioni artistiche, insieme all'influenza araba, che diede perfino una lingua mista, il 'hausa arabo'. Le opere africane più antiche e preziose provengono dalla zona affacciata sul Golfo di Guinea (attuale Nigeria e Stati confinanti). Nei millenni civiltà si sono succedute, spostate e integrate con altre, come i Nok, Ife e Benin.

E' importante sottolineare che l'oggetto per chi lo produce e lo 'usa' non ha vita propria in quanto legno scolpito: esiste e si manifesta solo quando è partecipe di riti o cerimonie, che possono essere anche di solo intrattenimento e non sempre con connotazioni religiose.

L'esperienza trasmessa dall'arte dello stretto contatto con una natura forte e pericolosa, l'idea che tutto abbia un'anima (animismo), il culto degli antenati, la presenza di spiriti nella vita quotidiana, l'organizzazione della tribù, la magia: tutto questo si riflette in opere assai diverse da quelle della tradizione europea, ma altrettanto affascinanti. Se si osservano le maschere, usate nelle cerimonie e nelle danze rituali risultano fatte di legno, decorate con cuoio, pelle, piume, foglie, ossa; come una divisa, sono indossate con il copricapo e il vestito per indicare i ruoli dei capi della comunità, degli stregoni, dei guerrieri. A volte sono spaventose, per allontanare gli spiriti maligni<sup>144</sup> o anche chi non sappia rendere omaggio come è richiesto. Si studiano in modo particolare le maschere di attribuzione 'baoulé', anche se a volte non si tratta di loro produzione. Questi oggetti hanno potere nelle loro culture, così forte che ancora oggi vengono tenuti nascosti .

Per quanto concerne le sculture in legno, un'altra forma tipica di arte africana, non rappresentano fedelmente la figura umana, non seguono le regole delle proporzioni e della verosimiglianza. L'idea di bellezza in questo caso si esprime in altre qualità: la posizione ben dritta e lo slancio del busto indicano giovinezza e salute, mentre gli organi sessuali in evidenza in una statua maschile sottolineano la virilità. Ciò che ai nostri occhi può sembrare ingenuo è invece un modo diverso di rappresentare la realtà e di concepire un'opera d'arte.

Anche l'architettura è basata su altri criteri: le case della popolazione Dogon del Mali, nell'Africa occidentale, sono costruite e decorate seguendo uno schema di numeri e di simboli, che riguardano sia l'organizzazione sociale del villaggio sia il rapporto con gli antenati mitici e con i defunti.

---

<sup>144</sup> Susan Mullin Vogel, *African art western eyes*, African arts, autumn 1997, p.64

Il mondo conosce l'arte africana: a partire dal XV secolo, con i viaggi di esplorazione, i navigatori europei sbarcano nell'Africa a sud del Sahara. Da quel momento la presenza degli europei nel continente si intensifica fino alle campagne coloniali del XIX secolo. Questo stretto contatto fa nascere in Europa i primi musei specializzati in civiltà 'primitive': tra i più conosciuti il Museo Pigorini di Roma e il *Musée de l'homme di Parigi*, trasferito al *Musée du quai Branly*.

Al momento attuale arte e artigianato africani sono minacciati dal mercato clandestino di materie prime – specialmente l'ebano e l'avorio delle zanne di elefante –, fenomeno che rappresenta uno dei tanti problemi dell'Africa. Tra gli artisti contemporanei che portano per il mondo le tradizioni e i colori della loro terra vanno nominati Yinka Shonibare, di origini nigeriane, e Bertina Lopes, del Mozambico. La parola latina 'ars' può essere tradotta anche con professione, mestiere, abilità, talento. Nell'antichità classica la parola indica anche un concetto di 'utile'. E' una forma di comunicazione che si esprime in un linguaggio: trasmette concetti, sentimenti, informazioni. Per questo necessita un pubblico, che osservi e recepisca quanto l'artista dice.<sup>145</sup> Fin dalle sue prime manifestazioni, l'uomo ha rappresentato ciò che appartiene alla sua vita quotidiana, alla natura, e al suo immaginario, autoritraendosi al contempo. I viaggi dei mercanti di ogni epoca si concludevano con il ritorno a casa di 'souvenir': sculture, dipinti, gioielli, abiti, danze, giochi, racconti, canti e musiche. Alcuni oggetti avevano significati sacri, interpretati in modi diversi, finché studiosi, antropologi, ricercatori, archeologi si dedicarono a compararli, cercando connessioni e significati.

L'arte riflette la vita quotidiana e, allo stesso tempo, le relazioni con la religione, sia a livello individuale che collettivo. L'arte sacra si adatta al credo del gruppo che la produce. Nel cristianesimo si ricerca costantemente la bellezza assoluta e la rappresentazione in immagini dei testi biblici, con l'aspirazione a connettersi con il divino attraverso forme umane. Nell'induismo, le divinità si manifestano come molteplici aspetti dell'unica realtà, il Brahman, con caratteristiche umane, animali e miste<sup>146</sup>. Diverso è l'approccio islamico, che proibisce anche se non apertamente la rappresentazione di Dio, in difesa da qualunque deriva idolatrica<sup>147</sup>. In questa tradizione, il divino è evocato mediante la scrittura del suo nome, spesso custodita o celata all'interno di elementi architettonici o contenitori simbolici, talvolta opachi,

---

<sup>145</sup> Giuseppe Nifosi, *Che cos'è l'arte? Parlare al cuore dell'uomo*, Pensieri sull'arte, 19 gennaio, 2021, [artesselata.it](http://artesselata.it), 13.1.2026

<sup>146</sup> Tiziana Lorenzetti, *Arte e fede nell'India induista, L'arte e la religione. Le icone divine*, AT, arti e teologie, [artiteologie.it](http://artiteologie.it), 11.1.2026

<sup>147</sup> Maria Bombardieri, *La questione delle immagini nell'Islam*, [unedi.chiesacattolica.it](http://unedi.chiesacattolica.it), 13.1.2026

a sottolinearne trascendenza e inaccessibilità. Di conseguenza, le forme espressive dell'arte islamica privilegiano soluzioni decorative di grande raffinatezza formale, evitando la figurazione e orientandosi verso motivi astratti e calligrafici. Si sviluppa un linguaggio visivo, fondato su intrecci geometrici, motivi vegetali stilizzati e ripetizioni ritmiche, noto come *arabesco*, che costituisce uno degli elementi distintivi della grafica e della decorazione islamica, espressione di un'estetica che mira a riflettere l'ordine e l'infinito del divino senza ricorrere alla rappresentazione figurativa<sup>148</sup>.

Allo stesso tempo altre culture africane sviluppano modalità differenti di esprimere il sacro attraverso l'arte. Nell'arte 'primaria' africana con particolare attenzione alla zona nigeriana si ritrovano i tre diversi approcci alla raffigurazione divina. Tra le funzioni espressive della produzione artistica c'è il percorso di un popolo, la sua memoria, il suo trasformativo e mutevole credo religioso. Partendo da un affresco dell'Africa subsahariana, con qualche radice lontana, precoloniale e altre più recenti del periodo coloniale e un cenno appena all'indipendenza maturata ma non realizzata in modo unitario, ci immettiamo nel nucleo di questa indagine che cerca una connessione tra l'arte di una nazione, la Nigeria, e quanto ha costruito attraverso gli avvenimenti, con riferimento a Braudel e alla sua storia *événementielle*, senza mai sfuggire alla *longue durée* delle strutture storiche e sociali, (come feudalesimo e capitalismo di cui il colonialismo è espressione). Fra le determinanti modificazioni lente dello stato e quelle più veloci degli individui, fungono da intermediazione le strutture istituzionali e politiche, che costituiscono il 'sistema mondo', dove svolgono ruoli diversi a seconda delle circostanze, a volte centrali, a volte periferiche, per assumerne uno diverso rispetto a altre aree economico-geografiche.<sup>149</sup> La connessione con la Storia, con i vari aspetti delle trasformazioni, che porta con sé, degli individui, dei popoli e dei loro percorsi culturali, sociali, politici sono riportate con ogni aspetto della vita nell'arte. Nella maggior parte delle lingue parlate non esiste sempre un termine simile, arte, perché spesso è inglobata nel sacro, nella struttura sociale e nel lavoro.<sup>150</sup> Il comune denominatore di tanti aspetti può essere nel trovare la capacità e l'intenzione di creare piacere, esprimendo dei sentimenti.

---

<sup>148</sup> Seyyed Hosseyn Nasr, *Principi dell'arte islamica, Journal of the Iqbal Academy Pakistan*”, vol. 43, n° 2, aprile 2002. Fonte: <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr02/> 9.1.2026

<sup>149</sup> Alessandro Fugnoli, *La longue durée, tendenze e controtendenza secolari*, il rosso e il nero, Kairos, settimanale di strategia 23 aprile 2020, [kairospartners.com](http://kairospartners.com), p.1, 4.1.2026

<sup>150</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia*, piccola biblioteca Einaudi, mappe, p.[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it), ebook, ISBN 9788858412763, p.120

Questa aspirazione creativa dell'umanità è alla base del patrimonio universale di una categoria di beni, detti 'immateriali', dell'UNESCO. Vi si trova una lista davvero variegata, che comprende, per esempio, la tradizione orale *gelede*<sup>151</sup> del Golfo di Guinea e la città di Venezia. L'unione di cose così diverse nello stesso ambito vuole tradurre un'idea universale di arte, condivisa da tutto il pianeta. In generale gli artisti operano in un certo contesto culturale e interagiscono con un 'loro' pubblico; l'artefatto non rimane nel suo habitat, ma può viaggiare, non sempre recepito, altrove come prima, nei suoi termini originali.<sup>152</sup> Molte espressioni di gruppi 'd'interesse etnologico', o anche semplicemente 'stranieri' sono accattivanti per l'osservatore, ma non sempre trasmettono ogni aspetto del loro significato profondo. Lo stesso Picasso aveva commentato le sue *demoiselles d'Avignon*, ispirate alle maschere africane, da poco scoperte dal pittore, dicendo che non aveva idea del loro significato ma ne sentiva la 'forza'. Secondo Pierre Bordieu un'educazione al gusto maschera, "gradualmente inculcando delle nozioni arbitrarie, l'arbitrarietà di quelle nozioni"<sup>153</sup>. Tale gusto pertanto non è universale e le forme espressive si fondano su quelle precedenti, determinando con la ripetizione diversi 'stili', come vedremo nell'avvicinarci alle opere Yoruba e Baulè al centro del nostro studio. Quindi, in questo senso, l'arte appartiene alla sua cultura, ma considerando che questa è in mutazione continua, subisce e genera variazioni. Certamente è importante il mercato: si produce, o riproduce, ciò che si vende di più. E' interessante anche come ci sia, nelle opere di ogni società, un suo specchio: più simmetria in rappresentazioni di società egualitarie e asimmetria in quelle di maggior complessità stratificata e articolata.

Le maschere delle zone nigeriane e dintorni, Togo, Benin, si dividono a grandi linee in due tipi: rituale-religioso, basate su culti locali e profano, con un grado ampio di innovatività delle forme. Secondo James Clifford l'arte è una categoria culturale occidentale e la costruzione di tale categoria su scala mondiale è avvenuta sotto il dominio politico, economico ed evangelico europeo<sup>154</sup>. Jean-Loup Amselle rincara la dose, specificando che sono i critici, le gallerie, le biennali, gli acquirenti che 'fanno' le opere d'arte.<sup>155</sup> L'esclusione degli oggetti quotidiani è stata travalicata con artisti, nati come pubblicitari come Andy Warhol, e il design 'iconico', come la Vespa e la Ferrari, entrambe esposte al MOMA. Così oggetti tribali di uso comune sono stati sempre decorati in modo 'artistico', oggi oggetti di collezioni, come gli

---

<sup>151</sup> *Oral heritage of Gelede*, Benin, Nigeria, Togo, Intangible cultural heritage, Unesco, n. file 00002, 3.com1, proclaimed in 2001, inscribed in 2008, [ich.unesco.org](http://ich.unesco.org), 12.01.2026

<sup>152</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia* p.121

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 123

<sup>154</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia*, p.124

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 125

arpioni scolpiti degli inuit. Anche la parola, in particolare racconti di tradizione orale e poesie, è considerata opera d'arte. Un proverbio tuareg dice: «*Lo schiavo parla chiaro, il nobile oscuro*». <sup>156</sup> Per loro esistono proprio due lingue distinte: il *samal*, della gente poco istruita e il *tangalt*, parlata aristocratica elegante e complessa, che indica una grande maestria della parola, che acquisisce un valore magico, come un'arma che può colpire. Non c'è grande distanza dalla parola 'spelling' in inglese, che significa, sì, le lettere che compongono una parola, ma anche fare un incantesimo. E' possibile che l'arte con origini non occidentali possa essere considerata come basata sulla cultura di un certo clan, con un approccio di tipo antropologico, ma è anche vero che non esiste in modo del tutto indipendente dalle sue manifestazioni in interazioni sociali: questo avviene anche qualora si chieda a un individuo di un altro gruppo etnico: "parla della tua cultura". Per poter definire quindi un oggetto d'arte, si dovrebbero scartare molte spiegazioni determinate dal mondo occidentale e dalle sue categorie. Si parla di artefatti non, come per gli altri oggetti, usando segni (parole specifiche) ma possono essere gli stessi dei segni, con significati e se hanno significati, allora sono parti di un linguaggio, non un separato visivo di questo. <sup>157</sup> Si sceglie di mettere tutta l'enfasi su l'*agency*, intenzione, causalità, risultato e trasformazione. Si può vedere l'arte come un sistema di azione, teso a cambiare il mondo, piuttosto che codificare proposizioni simboliche intorno a questo tema. Si considera che un'oggetto artistico è definito da Price non in modo istituzionale, né estetico, né semiotico, ma teoretico. <sup>158</sup>

E' qualunque cosa inserita nel vano (apposito) di un sistema di termini e relazioni designata dalla teoria, da essere delineata in seguito. Non si può decidere nulla in anticipo su questo oggetto, perché la teoria è fondata sull'idea che la sua natura sia funzionale alla matrice sociale-relazionale in cui è incorporata. Se dividiamo gli artefatti in due maggiori sottocategorie di 'occidentali' e 'indigeni' o 'etnografici', nell'esposizione ci si riferisce a 'prototipi' di questi due gruppi per comodità, ma qualunque cosa, incluso le persone viventi, potrebbe essere un artefatto perché la teoria dell'arte antropologica (*che si può definire come : relazioni sociali nella vicinanza di oggetti mediatori di 'agency' sociale*) confluisce con l'antropologia sociale delle persone e dei loro corpi. Pertanto da questa prospettiva un idolo in un tempio ritenuto il corpo di una divinità e un *medium* dello spirito, che provvede al dio un

---

<sup>156</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia*, p. 125

<sup>157</sup> Alfred Gell, *Art and Agency: an anthropological theory, The problem defined: the need for an anthropology of art*, Oxford academic, academic.oup.com, p.4-6

<sup>158</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia*, p. 131

corpo fisico temporaneo, sono trattati alla pari, seppure il primo sia un artefatto e il secondo un essere umano.<sup>159</sup>

Tornando all'arte come creatività e non come definizione si consideri che esistono 'arti pesanti' e 'arti leggere'. Da una certa prospettiva le cataloghiamo in 'visive e non' e ne consideriamo la trasportabilità. Per esempio le iscrizioni e i graffiti nelle grotte di periodi di insediamenti stanziali restano in quel luogo, dove sono nati, e gli oggetti dei nomadi, o le loro manifestazioni, di musiche, danze e riti seguono i gruppi in ogni spostamento.

La musica è spesso comune a entrambe le manifestazioni, anche se diversamente diffusa. Per esempio nell'Africa occidentale, è espressa da tutti gli individui di un gruppo, a seconda di ciò che si trasmette e vive: per funerali, per la guerra, per iniziazioni, etc. secondo il ricercatore Alan Lomax, maggiore complessità sociale genera un canto più verboso, e accade che una parte degli individui resti escluso e assuma un ruolo passivo di solo ascolto. Si tratta di un mezzo soggetto facilmente a contaminazione, si presta a fusioni e inglobamenti. In questo senso l'Africa ha colonizzato: i generi musicali sono evoluti in base alla solida ritmica, come nel reggae, hip hop, rock, o sulla scala pentatonica, come nel blues. C'è stata contro-contaminazione dagli stessi africani nel transito di andata e permanenza nelle Americhe e nei Caraibi. Si sono integrati vari approcci e V.P. Dhananjayan, coreografo indiano, riassume l'esperienza e trasformazione musicale africana:

«Nell'ambito della musica e della danza è diventato di moda parlare in modo pomposo di 'tradizione'. In realtà nessuno conosce quella 'pietra' originale e immutabile chiamata 'tradizione'. Vi sono sempre dei cambiamenti nelle arti creative, e ciò che creiamo oggi, e che è dunque un'innovazione, nel tempo può consolidarsi in tradizione. »<sup>160</sup>

L'arte plastica in senso pratico dipende dai materiali disponibili e dalla vita individuale e sociale dei diversi gruppi. Le *statues colon* della Costa d'Avorio, che sono al centro di questa indagine, sono un risultato di credenze religiose e rappresentazioni infuse della storia recente, dove si sono aggiunti materiali importati, come le vernici colorate, e raffigurazioni trasformate da vesti e atteggiamenti dei coloni sovrapposti a quelli indigeni.

Le maschere, che restano marginali a questa ricerca, si trasformano anche sotto la colonizzazione. Come esempio quelle del Benin, le '*gelede*', sotto lo stesso nome, oltre a un tipo di musica rituale, ci sono anche queste, (patrimonio Unesco) che nascono come simboli religiosi e mitici, mutando nel tempo, specchio di nuovi protagonisti e intrusi nella storia (il

---

<sup>159</sup> Alfred Gell, *The problem defined: the need for an anthropology of art*, p.7

<sup>160</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia*, p. 128

missionario, la madre che porta a scuola bambini vestiti da coloni, e rappresentazioni satiriche di ufficiali amministrativi). Per significare quanto si tratti di un registro di cronaca, l'etnologo Marcel Griaule in una danza rituale ritrovò rappresentato se stesso. Oggi abbondano le maschere del turista.<sup>161</sup>

L'arte è una storia registrata, vista da protagonisti che la vivono direttamente, la esperiscono e la determinano. Alla sua scoperta sono partecipi in modi diversi i collezionisti e i musei, luoghi espositivi aperti al pubblico. Per riferirsi a questi è indicativa una citazione di James Fenton su un museo con reperti etnografici inglese: «Do not encounter these objects, except as 'curiosities' to giggle at, 'art' to be admired, or 'evidence' to be understood scientifically[...]».<sup>162</sup>

Secondo Clifford, il collezionista è spinto da motivi di possesso radicati nella cultura occidentale della proprietà. Si tratta di un sistema di arte-cultura, in cui sono stati contestualizzati e valorizzati oggetti esotici. L'autenticità di base si considera in linea con la temporalità, integrità e continuità anche del passaggio di proprietà.<sup>163</sup> L'analisi dell'individualismo possessivo occidentale viene rintracciato da Macpherson nel sé ideale come proprietario.<sup>164</sup> Lo stesso vale per i gruppi e la loro identità culturale. Il concetto viene ripreso da Richard Handler, in una sua ricerca, con le assunzioni e i paradossi coinvolti nel 'avere una cultura', con la scelta e l'affezione di una società per una proprietà collettiva<sup>165</sup>. I sistemi di raccolta sono arbitrari, potenti, governati da norme e cambiano con la storia in modo piuttosto imprevedibile. Questi impianti identitari sono intrecciati con politiche nazionaliste e codici di passato e futuro. Le collezioni, consistenti in un assemblaggio del mondo materico, hanno una serie di valori, esclusioni e norme in cui sono radicate e probabilmente consistenti in senso universale. E' indicato in questo testo anche il 'buon collezionista', che è dedicato ma riflessivo. L'interesse appassionato per un certo genere di oggetti porta un continuo disordine 'da sistemare'. Susan Stewart, in un suo studio<sup>166</sup>, parla della struttura del desiderio e della difficoltà di connessione tra il linguaggio e l'esperienza di cui è codice. Sottolinea come i musei creino l'illusione di una esposizione adeguata

---

<sup>161</sup> Marco Aime, *Il mio primo libro di antropologia*, p. 127-129

<sup>162</sup> James Clifford, *The predicament of culture, twentieth-century ethnography, literature, and art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988, ISBN 0 674 69842 8, ISBN 0 674 69843 6, p. 217

<sup>163</sup> *Ibidem*, p.215

<sup>164</sup> *Ibidem*, p.217

<sup>165</sup> *Ibidem*, p.217

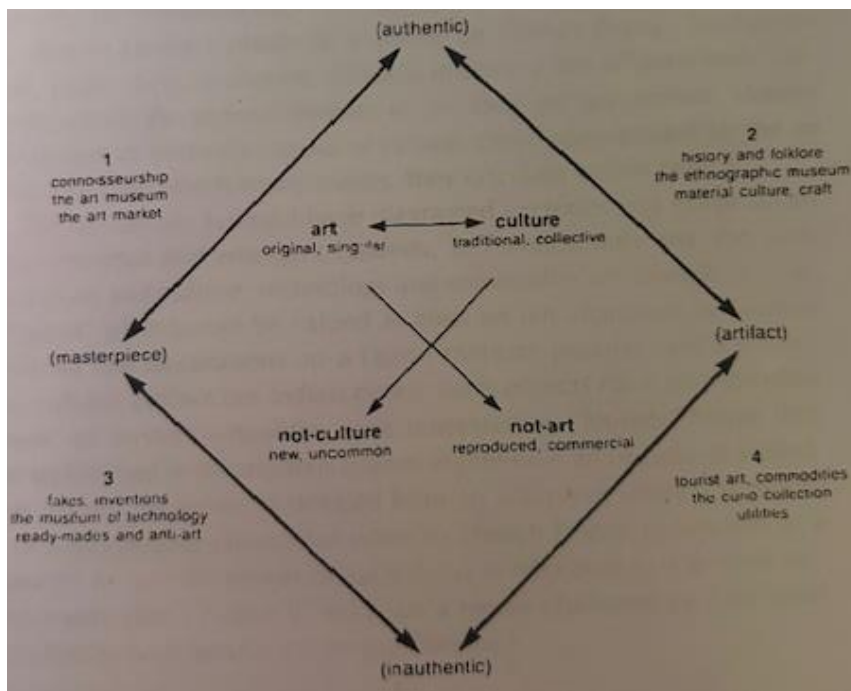
<sup>166</sup> Susan Stewart, *On longing, narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*, Duke University Press, 19 dicembre, 1992, ISBN13 978 08223 13663

ritagliando oggetti dal loro contesto e presentandoli come 'interi'. Stewart si riferisce a Marx e alla sua posizione sulla fantasiosa oggettivazione delle materie prime per vederne un parallelo nei musei occidentali sulla illusione di una relazione fra oggetti che prende il posto di uno scambio sociale.<sup>167</sup> Il mondo è 'dato' non prodotto. Le relazioni di potere sono nascoste. Il museo e i collezionisti privati diventano un sistema di oggetti capitalista. Trovano e 'salvano' cose, facendo di questi insiemi esposti un processo centrale del formarsi dell'identità occidentale. Si crea un mondo di valore, mantenendo una distribuzione e circolazione soggette al sistema capitalista. E' indiscutibile che la storia delle collezioni sia connessa ai gruppi sociali che hanno inventato l'antropologia e l'arte moderna, appropriandosi di tali oggetti. Una domanda particolare verte su che cosa definisca una collezione 'completa' e quale sia un possibile equilibrio tra ricerca scientifica e esposizione al pubblico. Gli oggetti, fino a qualche anno fa, erano 'normalmente esposti' in contesti occidentali, nelle città dei colonizzatori e spesso non erano più presenti nelle terre d'origine. Un sistema che riassume le connessioni arte-cultura per stabilire l'autenticità di un'opera è il quadrato semiotico di A.J. Greimas riportato qui di seguito.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> James Clifford, *The predicament of culture, twentieth-century ethnography, literature, and art*, p220

<sup>168</sup> *Ibidem*, p.223



The art-culture system<sup>169</sup>

Il valore estetico di un lavoro è 'importante' per esperti e collezionisti secondo un criterio che va oltre il semplicemente bello: è soggetto a cambiamenti continui. Per esempio, riferendosi al quadrato si può rilevare movimento da 'cultura etnografica' a 'belle arti'.

Oggetti tribali esposte al Metropolitan Museum, secondo protocolli 'formalisti' piuttosto che 'concettualisti', si muovono secondo questa direzione. In senso opposto si orientano capolavori che vengono contestualizzati storicamente, come avvenne con il trasferimento della collezione impressionista dal Jeu de Paume al nuovo Museo del XIX secolo alla Gare d'Orsay, dove è inserita in un panorama di periodo storico che include l'urbanismo in sviluppo con la sua tecnologia connessa. Gli oggetti turistici spesso si fanno strada verso la zona 'culturale artistica'. C'è in occidente e anche rispetto al diagramma riportato qui sopra una marginalizzazione di vari contesti 'residuali e emergenti', come le categorie di arte e cultura, tecnologia e materia prima sono 'secolari'. Le opere 'religiose', possono entrare nella definizione di 'grande arte' (Giotto), 'arte popolare' (le decorazioni di una madonna celebre in sud America, Jemanja) o 'oggetto culturale' (un peso per l'oro degli Ashanti del Ghana). Il 'potere' degli oggetti esiste se si trovano inseriti nel contesto originario; quando sono trasferiti fuori contesto hanno un valore estetico, ma sono in qualche modo privati del loro motivo, della forza della loro stessa esistenza.

<sup>169</sup> James Clifford, *The predicament of culture, twentieth-century ethnography, literature, and art*, p.224

Le diverse funzioni dell'arte sono rilevabili anche nell'osservare un museo etnografico e un museo (o una collezione privata) di opere d'arte<sup>170</sup>. Nel primo una scultura è esposta insieme a altri oggetti anche comuni prodotti da quel gruppo, come anche parte di un complesso rito, senza un riferimento all'autore; nell'altro si tratta di esporre la creazione di un individuo e il suo posto non è funzionale se non in senso estetico e di mercato<sup>171</sup>.

I sistemi di oggetti di arte e antropologia sono istituzionalizzati e non sono fissi. L'approccio etnografico si basa sul desiderio di conoscenza e la volontà di conservare le cose, cercando di mantenerne l'autenticità e spiegarne la funzione. In questa direzione sono orientati in generale i musei di questo tipo. Anche quelli dedicati all'arte in sé di impronta occidentale hanno fatto spazio negli ultimi decenni a zone dedicate a opere di certi gruppi 'non occidentali'. Il Museum of Modern Art a New York ha allargato la sua esibizione permanente di artefatti culturali, comprendendo anche mobili, auto e utensili.

Funzione dell'arte è anche come si acquisisce e attraverso che canali viene reperita e trasportata. La sua collocazione può variare a seconda di determinati usi dello spazio e di chi vi possa accedere. Il tempo viene connesso con la sistemazione degli artefatti in modi diversi. All'inizio gli oggetti erano messi in contesti adeguati o in una serie evolutiva o in 'un presente etnografico sincrono'. Che si trattasse del collezionista o dello studioso gli interessati si ritenevano i salvatori della cosa autentica, quella vera, incontaminata, testimone della vita di una cultura specifica. Il tempo impatta le interpretazioni e le funzioni dell'arte. Quando Picasso e altri vennero in contatto con l'arte non occidentale e si sviluppò una certa ammirazione per le opere tribali, emerse la questione su dove fosse il posto appropriato per esibirle. Si introdusse la categoria di 'arte primitiva'. Sulla linea temporale ciò, che nel XIX secolo era 'grottesco' o 'antiquato', negli anni venti divenne testimone culturale e capolavoro<sup>172</sup>.

Nel 1985 una mostra dal titolo *Temps perdu, temps retrouvé* al Musée d'Ethnographie di Neuchatel si interrogava proprio sulla connessione del tempo con gli oggetti esposti e conservati. Chiuse in un luogo prestigioso, queste cose sono acquisite con denaro, partecipi

---

<sup>170</sup> James Clifford, *The predicament of culture, twentieth-century ethnography, literature, and art*, p. 228

<sup>171</sup> *Ibidem*, p.226

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 228

della memoria identitaria di un gruppo, al servizio di potenti, mentre la memoria personale sbiadisce lentamente .<sup>173</sup>

Resta una contrapposizione tra ‘tradizionale’ e ‘modernità’, con attenzione antropologica al tempo lineare, dove la tradizione precede con il suo oggetto autentico il manufatto successivo.

Dopo la funzione dell’arte come espressione interattiva tra l’uomo, la società, la religione, il commercio, il valore e le diverse categorie, si è ricercato come sia soggetta a sistemazione diversa a seconda del luogo, del tempo e della cultura. È ulteriore compito dell’arte la promozione delle figure rappresentanti l’autorità, che riprendiamo più avanti.

Intanto un’indagine sulla funzione dell’artefatto rispetto all’individuo allarga il campo. L’approccio è intorno alla vita degli oggetti e come interagiscono con persone e gruppi. L’arte si esprime attraverso dipinti, statue, storie, musica, espressioni e repliche. Fin dalle origini gli individui si specchiano nel vissuto di altri. Radicata in quella dei genitori, dei nonni, degli antenati l’avventura è la vita e l’albero genealogico connette ognuno al proprio posto e alle fonti, perché fa parte di una famiglia, un clan, una città, una regione, una nazione. E intorno a ciascuno nelle case, nei palazzi istituzionali della città, in quelli governativi della capitale, molti oggetti vivono e hanno le loro particolari biografie<sup>174</sup>.

In modo sia statico che dinamico, fra gli oggetti e gli uomini che hanno a che fare con loro avviene uno scambio reciproco<sup>175</sup>. Su quelli di uso quotidiano, come possono essere utensili di lavoro e di cucina, o semplici accessori come una borsa per le carte è evidente il consumo fisico dell’oggetto o un segno sul corpo di chi lo usa o indossa, come succede in modo banale all’abbronzatura che lascia l’impronta chiara di un anello che non si toglie mai. In modo più o meno conscio gli oggetti interloquiscono con gli individui attraverso lo spazio e il tempo.

A proposito, il concetto di ‘*use-life*’<sup>176</sup> si riferisce proprio all’uso e consumo e modificazione di un oggetto, come un materiale inerte e passivo, a cui accadono o si fanno cose. Per esempio si veda un utensile o anche un gioiello usurati dal tempo.

Un’analisi di questo tipo può lasciare in disparte il modo in cui le interazioni sociali che coinvolgono persone e cose creino significato. Studiare così gli oggetti avvicina all’approccio

---

<sup>173</sup> James Clifford, *The predicament of culture, twentieth-century ethnography, literature, and art*, p. 131

<sup>174</sup> Chris Gosden e Yvonne Marshall, *The cultural biography of objects* “World Archaeology”,XXXI, 2 Routledge, 1999, pp.169-178

<sup>175</sup> *Ibidem*, p.169

<sup>176</sup> *Ibidem*, p.169

'*life-history*' di Tringham per investigare abitazioni neolitiche. Questo modo di guardare ha un senso storico e umanistico che concepisce l'oggetto come un'entità dinamica, la cui vita ha significato per gli uomini e le donne che agiscono dentro e intorno ad esso e - in questo tipo di prospettiva - dentro e intorno alle abitazioni.<sup>177</sup> Lo scopo è cercare di comprendere come le cose siano investite di proposito attraverso le interazioni sociali in cui restano 'impigliate'. L'oggetto è tradotto, attraverso cambiamento e rinegoziazione, durante tutta la sua esistenza e accumula storie in modo che il suo significato derivi dalle persone e dagli eventi con cui è connesso. L'azione sociale e lo scopo della biografia di un artefatto illuminano questo processo perché la fama di un proprietario o di ciò che possiede sono reciprocamente creative così che le cose accrescono il loro valore se collegate con individui potenti e il prestigio di una persona aumenta con il possesso di oggetti ben noti.<sup>178</sup> Per osservarne la biografia si diventa spettatori e interpreti di oggetti e, in questa ricerca, d'arte africana.

Prima di entrare nell'immenso continente e negli artefatti, che hanno lì le radici e fanno parte del *puzzle* tridimensionale dalle sfaccettature infinite e liquide, è utile una definizione di questa particolare arte. Limitare la ricerca vuol dire trovarne il significato e studiare le connessioni, la trasformazione, il contatto e lo scambio con i colonizzatori, figli e nipoti di mercanti e navigatori. Diversi studiosi si sono piegati su opere non occidentali con curiosità, con gusto per l'esotico, portando a una svolta una ricerca individuale verso nuovi modi di interpretare la loro ispirazione.

La definizione di questa arte come 'primitiva'<sup>179</sup> è stata utilizzata, come visto precedentemente, negli anni venti quando gli artisti occidentali ne hanno preso visione trasformando la loro prospettiva. In principio si intende questa l'arte delle popolazioni prive di linguaggio scritto. Ma l'aggettivo "primitivo" può rimandare a un'idea di rozzo e arretrato, tanto che oggi si preferisce chiamarla 'arte primaria'. Presenta forti valenze simboliche o religiose: anonima, perché l'artigiano-artista realizza l'oggetto seguendo la tradizione tramandata dalla comunità, e si presta a essere studiata da punti di vista diversi, non sempre, purtroppo, in dialogo fra loro. Il manufatto, infatti, può essere considerato sia dall'ottica estetica che antropologica, con l'attenzione focalizzata sul valore formale e sulla decorazione o sullo scopo e sull'utilizzo. A parte queste precisazioni per comprendere meglio il soggetto, il centro dell'indagine è quale sia l'origine e il senso dell'arte nelle sue funzioni e se davvero vari il suo evolversi in diversi

---

<sup>177</sup> Chris Gosden e Yvonne Marshall, *The cultural biography of objects*, p.170

<sup>178</sup> *Ibidem*, p.170

<sup>179</sup> Elena Franchi, *Arte etnica...arte primitiva?* "Arte & Musica".

popoli e culture o ci sia un riconoscimento generale, un'esperienza comune, che unisca le sue manifestazioni e il modo in cui colpiscono l'osservatore.

Una frase di André Breton è foriera di spiegazioni utili più avanti: «La clef des songes ouvre la porte des morts.»<sup>180</sup> Come il poeta, per Breton, l'artista produce una serie di oracoli e visioni trascendenti la persona, diventa un mezzo incanalatore<sup>181</sup> del cosmo, o della divinità non tramite controllo ma arrendendosi. Non descrive il mondo ma descrive l'aldilà della psiche individuale.

Anche i poeti e artisti surrealisti del ventesimo secolo sono spesso autodidatti, incontaminati dall'ambizione o dal calcolo estetico. Breton era molto puntiglioso e espelleva dal movimento individui in modo zelante, quando li vedeva presi da se stessi e non abbandonati all'esperienza. Il suo concetto di arte era elastico e generoso con poco rispetto per le categorie istituzionali.<sup>182</sup>

Collegata con questi circoli di artisti sperimentali si trova una figura affascinante, la contessa Lydia Caprara Morando Attendolo Bolognini (1870-1954), nata ad Alessandria d'Egitto in una famiglia di ricchi banchieri d'origine veneziana, coltivava interessi variegati fra cui il lascito mistico dell'Ermetismo rinascimentale. Curiosa e ricercatrice di attività di tipo medianico molto di moda in quegli anni, fu proprietaria del Palazzo Morandi, oggi sede della Fondazione Trussardi, che espone una mostra di arte 'spontanea' che riflette questo tipo di approccio.

Tra artisti con una prospettiva simile Marcel Duchamp afferma: «L'oggetto qualsiasi diventa 'oggetto d'arte' nel contesto di un'esposizione, per decisione dell'artista [...]» e «Vede, io credo nel ruolo medianico dell'artista.»<sup>183</sup>

Un'altra funzione della produzione artistica è senz'altro la promozione e l'esposizione di immagini delle figure di potere. In questa prospettiva il passo al culto della personalità è breve.

Oggi l'arte continua a far propaganda per i personaggi autorevoli.

In epoche non troppo lontane ci furono diversi che aspirarono a essere figure rivivificanti della storia gloriosa antica ponendosi a capo del 'terzo impero romano'. Altri mantennero riti

---

<sup>180</sup> André Breton, *Fata Morgana*, in *Poesie*, Einaudi, Torino 1970, citazione da *Fata Morgana, memorie dall'invisibile*, Fondazione Nicola Trussardi, Electa S.p.A., Milano 2025 p.10

<sup>181</sup> Gioni, Massimiliano, Daniel Birnbaum, and Marta Papini, *Fata morgana: memorie dell'invisibile*, pp.12-16

<sup>182</sup> *Ibidem*, p.11,12

<sup>183</sup> *Ibidem*, p.16

di tipo 'imperiale' come per esempio la Russia, che, anche dopo la caduta dello Stalinismo e la procedura di de-Stalinizzazione, in diversi periodi a partire dagli anni 1953, 1974 e 1989 riprese alcuni cerimoniali e manifestazioni, come per esempio la parata militare ancora oggi reiterata. Nel 1871 la Germania si vide erede dell'impero romano attraverso il lignaggio del Sacro Romano Impero, con il titolo per il capo tedesco *Kaiser*, da Cesare. Hitler riprese il 'saluto romano' come pure Mussolini. In effetti il rilancio di 'simboli' e 'gesti' non ha sempre basi reali: il saluto con il braccio teso infatti non è riportato se non nel dipinto del *Giuramento di Orazio* di Jacques-Louis David del 1784 del periodo francese neoclassico<sup>184</sup>. Per Mussolini, la 'terza Roma', del fascismo, sorse dopo la Roma degli imperatori e quella dei papi, con il concetto di base della *translatio imperii*. Si costruirono strade larghe e centri sportivi, fondando città nella zona meridionale del territorio intorno alla capitale.

La differenza tra *princeps* e *imperator* consiste nel fatto che il primo ha un suo culto della personalità appartenente soltanto al suo gruppo etnico individuale e il secondo un sistema di potere che domina diversi insiemi, sia etnici che sociali, ottenuto per volere divino.<sup>185</sup> Quando si ritiene l'origine del potere divina, come indicato sopra per l'*imperator*, la persona investita di questa autorità resta in silenzio, non si esprime in pubblico, mentre lo fa il suo primo ministro o cancelliere. Non si conosce la ricchezza di un monarca, ma è noto lo stipendio di ministri e di ufficiali amministrativi. L'*imperator* resta avvolto dal mistero.

Oggi si rilevano gesti ripetuti e fotografati di persone con alte cariche politiche, attribuendovi significati, come avvenne con il 'rombo' delle mani della Merkel, cancelliere tedesco, ritenuta capo di 'più di una nazione' per aver stretto la mano di rifugiati arabi in un'occasione nel 2016. Allo stesso modo e con la stessa curiosità si studiavano le rappresentazioni di imperatori, re e regine di stati africani e, in periodo coloniale, quelle di autorità occidentali, prodotte dagli artisti locali, con l'inserimento di simboli considerati importanti per definirne il potere.

Altra funzione dell'arte è quella di essere al centro di scambi di doni fra stati e autorità. Tutti i rapporti fra istituzioni sono soggetti a negoziazioni per stabilire attraverso la diplomazia come si gestiscono le interazioni, i limiti e i diritti reciproci. Questi itinerari dopo un periodo di negoziati, vengono sugellati con firme di accordi e scambi di artefatti che hanno un significato particolare per il donatore rappresentando qualcosa che ritiene di valore e ha a che fare con il gruppo politico sociale che rappresenta. Questo può avvenire in momenti diversi:

---

<sup>184</sup> Kirill Postoutenko, Darin Stephanov, *Ruler personality cults from empires to nation states and beyond*, symbolic patterns and interactional dynamics, Routledge, Oxon, New York, 2021, ISBN 978 0 367 22535 3 (hbk), ISBN 978 0 429 27543 2 (ebk), Dimitri Zakharine, *Personality cults: the contested notion*, p.12,13

<sup>185</sup> *Ibidem*, p.13

all'arrivo della persona nel luogo dell'incontro o dopo la cerimonia di firma e chiusura. E' un momento che si gestisce con un cerimoniale adattato appositamente. Il potere e il suo riconoscimento sta alla base di queste usanze. Gli oggetti possono essere del passato e oggi conservati in uno spazio museale, oltre che direttamente nelle corti, a memoria delle interazioni con accordi stipulati per esempio tra europei e africani<sup>186</sup>; in un 'iter' complesso, tra l'Uganda, il Kenya e gli inglesi, studiato da Alison Bennett, su questi rapporti, si cerca una visione alternativa alle fonti del colonialisti e ai documenti istituzionali. Le biografie di oggetti-dono portano nuova luce sul mondo materiale interagente con quello politico. Dopo le procedure che portarono all'indipendenza di varie nazioni africane, si rileva una 'crisi d'identità' dei musei etnografici, con una visione interdisciplinare di materie culturali e museologiche. Questo approccio vede il passato, compresa l'acquisizione di forza da parte degli inglesi di artefatti, anche come uno scambio amichevole in cui entrambe le parti erano coinvolte. Le donazioni davvero volontarie, per esempio di una serie di oggetti da parte di capi africani tribali, studiati da Zachary Kingdon e Dimitri van den Bersselaar, costituenti una esposizione del World Museum di Liverpool, furono trasmesse al museo dal collezionista che le ricevette per primo, Arnold Ridyard a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Si comprese inoltre che non erano artefatti ottenuti per via di intermediari ma direttamente da persone autorevoli dei gruppi produttori. Si trattava di scambi in segno di amicizia e attenzione reciproca, sostenuti da lettere e rapporti che descrivono queste procedure ormai usuali.<sup>187</sup>

«[...] Those who exchange presents with one another  
Remain friends the longest  
If things turn out successfully»<sup>188</sup>

Donare era un atto complesso, soggetto a negoziati, per creare relazioni tra individui o gruppi, con significati diversi per le due parti, in particolare sotto il dominio coloniale. Alcuni oggetti presenti in musei, in seguito anche alle de-colonizzazioni, sono particolarmente importanti dal punto di vista storico, ma c'è poca attenzione sistematica e le donazioni alle istituzioni sono concentrate su oggetti spettacolari come scudi e armi bianche, maschere, ornamenti per il

---

<sup>186</sup> Alison Bennett, *Diplomatic gifts: rethinking colonial politics in Uganda through objects*, History in Africa, Cambridge University Press, vol. 45, 2018, pp. 193-220, African studies association, 2018, doi: 10.1017/hia.2018.5, p.3

<sup>187</sup> *Ibidem*, p.4

<sup>188</sup> Marcel Mauss, *The gift, the form and reason for exchange in archaic societies*, eng edition Cohen & West, 1954, Routledge, 1990, Routledge classics, London, 2002, ISBN 0 203 71568 3, p. 2, (41)

capo e pochi oggetti quotidiani. È cambiata l'attenzione per gli artefatti speciali di importanza straordinaria fin dal 1960, passando a oggetti comuni e interessanti per motivi di studio dell'organizzazione domestica e lavorativa delle persone. L'archivio centrale del British Museum riporta alcuni reperti, in particolare i Kibuuka, richiesti in ritorno nel 1961 da Abubakar Mayanja, uno studente di Cambridge divenuto Ministro dell'educazione in Uganda, al vice cancelliere dell'Università.<sup>189</sup> Questi fatti sono stati oggetto di discussione connessa con il retaggio imperiale e i risvolti contenziosi del passato.

A differenza di quanto avviene nelle altre etnie di zone limitrofe, il tema centrale di questa prima parte richiede una delimitazione geografica e culturale precisa, circoscritta a un settore specifico della produzione artistica degli Yoruba. Infatti questo gruppo ha rappresentato ripetutamente la più alta autorità coloniale - la regina - una scelta iconografica che resta, almeno inizialmente, sospesa e problematica. Le popolazioni confinanti, pur attraversando il medesimo periodo storico, continuano invece a produrre immagini delle proprie regine e figure di potere, come se la cesura coloniale non avesse modificato in modo sostanziale la continuità con la vita precoloniale. I Bantù, vasto gruppo etnolinguistico che comprende oltre quattrocento etnie, fra cui i Chokwe, Lumbu, Senúfo, diffuse nell'Africa centrale, orientale e meridionale (oggi in area Angola) presentano una pluralità di tradizioni artistiche profondamente diverse da quelle yoruba, con statue lignee composte da diversi legni, fra cui l'ebano, con uno stile definito 'realismo intellettuale'<sup>190</sup>. Analogamente gli Igbo, nel sud-est nigeriano sono noti per le maschere bianche e le 'case degli spiriti', caratterizzate da asimmetria e richiami alla natura; i Fon, popolazione del Dahomey (attuale Benin), a ovest dei territori yoruba, sviluppano invece un repertorio fondato su ricami tessili e sculture in ferro raffiguranti animali simbolici e figure storiche, spesso legate a motivi araldici e alla dinastia reale. In tutti questi contesti, la rappresentazione del potere rimane saldamente ancorata a strutture politiche e simboliche locali. Nel sud-est nigeriano, si trovano organizzazioni in comunità semi-autonome precoloniali con i loro artefatti, a est dei territori yoruba, ancora espressioni artistiche in bronzo e ottone, placche commemorative, teste e altari, a servizio delle corti reali, i Bini o Edo, con la figura dell'Oba e antenati.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> Alison Bennett, *Diplomatic gifts: rethinking colonial politics in Uganda through objects*, p. 25

<sup>190</sup> *Le culture dei Bantù*, caratteri generali, arte, Sapere.it

<sup>191</sup> Maria Grever, *Colonial Impact of Indigenous Ghanaian and African Art Relationship between artwork and culture*, Art and Design foundation, sect 2, the creative journey (from caves to the 21<sup>st</sup> century), p3-6, curriculumresources.edu.gh

Circa quaranta milioni di persone stanziate prevalentemente in Nigeria, Benin, Ghana, Sierra Leone, Togo e Costa d'Avorio, «gli Yoruba<sup>192</sup> sono un'antica popolazione africana dalla complessa religione, storia e cultura, dotata di una particolare forma d'arte che occupa un posto di rilievo all'interno di ogni singola comunità».

## 2.2 Mercanti e commercio

Il metodo di trasferimento di oggetti e artefatti da un continente all'altro dipende da produttori, intermediari, compratori e mezzi di trasporto.

Fine dall'inizio degli scambi commerciali, le navi furono il mezzo perché le materie fossero trasferite dai produttori ai compratori. Prima di essere caricate, in epoca precoloniale, compresa quella della decadenza dell'impero ottomano e del predominio degli stati barbareschi, la merce veniva spesso caricata in nord Africa, dove via terra giungeva tramite la transahariana, a seconda del potere dei vari regni dominata e protetta dall'uno o dall'altro .

I prodotti erano materie prime, come il cotone, o preziose, come oro e avorio. Intermediari erano mercanti con qualche base nelle principali città, prima dell'impero ottomano, e in seguito dei regni variegati dei bey.

Le navi sono piccole città, con il comandante, gli ufficiali e l'equipaggio. Il comandante fino all'invenzione del telegrafo, gestiva la nave: non solo le rotte, ma anche i carichi e i noleggi, poi organizzava tutte le operazioni compreso lo stivaggio. Vengono acquisiti le materie o gli artefatti e avviene la messa in opera di una rete connettiva globale.

Un approccio più recente a questo tipo di osservazione è il cosiddetto *material turn* e si riferisce a un passaggio dalla storiografia ad un piano concettuale, per rivedere l'idea di connettività, guardando una mappa di movimento della materia e degli oggetti per indirizzarsi a questioni di *agency* e della relazione tra storia accademica e pubblica.<sup>193</sup> C'è confluenza e possibile sovrapposizione tra la storia globale e i beni materiali e si indaga per ridefinire gli 'spazi globali' e il significato della interconnessione. Si può considerare quando ci fu l'inizio del 'consumismo' per seguire gli oggetti e il significato del loro passaggio da una parte all'altra del mondo. Certamente, i beni di lusso furono richiesti in Europa fin dal periodo medievale, a seconda di nuove scoperte e mode, cotone, avorio, oro, schiavi, the, carta,

---

<sup>192</sup> Samira Mhait, *Gli Yoruba: una comunità Africana dalla complessa religione, storia e cultura*, Focus on Africa news & Analysis, 15 aprile, 2022.

<sup>193</sup> Giorgio Riello, *The 'material turn in world and global history, journal of world history*, vol.33, N. 2, University of Hawai'i Press, 2022,p.193, warwick.ac.uk/lib-publications, 19.1.2026

tabacco, caffè , piante, uccelli, e in seguito olio di palma, gomma, minerali, diamanti. A volte si ordinavano attraverso lettere consegnate al comandante di un mercantile e da lui trasmesse a un console in loco o a un suo ufficiale. Anche dagli imperi africani c'erano richieste, per particolari usi di prodotti del mediterraneo, per esempio del corallo, che si inseriva in molti ornamenti regali e corone per decorarli. Per supportare le guerriglie continue tra imperi e tribù e diverse etnie, si ordinano armi. In questo caso poi, dipendendo dai rapporti tra alcuni stati europei e i nativi, l'alleanza mobile con una fazione o l'altra rendeva più facile la transazione e i successivi scambi. In passato le cose erano interessanti per specifiche sottocategorie, spesso non preminenti nel mondo accademico, storia della moda, tessili, storia della tecnologia, etc. Si tratta di discipline che entrano nell'ambito dell'antropologia sociale, che si definisce come lo studio di lavori interni a sistemi sociali chiusi, isolati dal mondo esterno e anche fra di loro.<sup>194</sup>

Intorno alla parola 'oggetto' e al suo muoversi nel mondo, nel XVI secolo i manufatti provenienti da altre terre in Europa acquistano un fascino particolare, quello della 'meraviglia', come riporta la definizione di Krzysztof Pomian sono *semiofori*, portatori di significato: «funzionano [...] come mediatori tra il mondo visibile e invisibile [...]»<sup>195</sup>. In questo caso l'invisibile è l'altrove da dove provengono.

Accennando al *material turn* è utile riferirsi all'ontologia orientata sugli oggetti promossa da Harman. Secondo Kant esiste una differenza ontologica tra soggetto e oggetto: solo l'uomo possiede coscienza e consapevolezza per sentire e comprendere il mondo. Harman invece è convinto che tutti gli enti abbiano in comune una proprietà: il 'ritrarsi' o 'trattenersi' delle cose dall'accesso diretto, risalente a Heidegger e ancora prima alla monadologia. Gli individui possono accedere solo al modo in cui gli oggetti si presentano ai loro sensi, alle loro 'qualità sensuali' e non alla loro intima essenza.<sup>196</sup>

Traendo ispirazione da Wallerstein e dalla sua ricerca sul sistema del mondo moderno e lo studio di Braudel sulla storia sociale del commercio globale, si pone al centro dell'indagine chi muove l'oggetto, dove e tramite quali mezzi locali, nazionali e transnazionali avviene lo s

---

<sup>194</sup> Christopher B. Steiner, *African art in transit*, Cambridge University Press, ISBN 0 521 45752 1, 1994, 1995, 1997, 2001, p.1

<sup>195</sup> Chiara Dalla Ricca, *Arte africana contemporanea o arte contemporanea africana? Un approccio antropologico*, Corso di laurea magistrale in Economia e Gestione delle arti e attività culturali, 2011/2012, Università Ca' Foscari, p.9, 21.1.2026

<sup>196</sup> Roberto Paura, *Un universo fatto di oggetti: la rivoluzione dell'OOO*, quaderni d'altri tempi.eu 20.1.2026

Un oggetto ha una sua identità nel suo aspetto, il suo uso, la sua riconoscibilità e lo stesso vale per un'opera artistica'. Consideriamo che oggi oggetti di uso anche banali sono in auge nel mercato dell'arte.

Pensiamo al water ricoperto d'oro di Maurizio Cattelan, un oggetto d'uso quotidiano, venduto recentemente all'asta per dodici milioni di dollari, cioè solo il valore dell'oro<sup>197</sup>.

Fin dalle origini del commercio il mercato è stato 'globale'. Troviamo studi specifici che guardano da vicino come dalle materie prime a manufatti d'arte e materiali preziosi parteciparono nella formazione di connessioni globali nel periodo 1400-1800.

«Si propone una riconcettualizzazione della storia globale moderna alla luce della sua cultura materiale chiedendo: cosa possiamo imparare dell'inizio dell'età moderna studiandone gli oggetti?». <sup>198</sup> I comandanti, i marinai, i mercanti trasportavano, vendevano e consegnavano su ordinazione o in seguito anche con il diritto alla 'paccottiglia'<sup>199</sup>, finché l'esotico accese l'interesse di ricchi, nobili e politici a raccogliere e esporre in stanze adibite appositamente cose 'dell'altro mondo'.<sup>200</sup>

Le amministrazioni coloniali garantivano diritti e privilegi ai gruppi più 'leali', stabilendo nuove forme di gerarchia di libera circolazione di individui di una etnia considerata stabile e cooperativa. L'inizio dell'interesse commerciale per gli artefatti sorse all'ombra delle transazioni e spostamenti delle materie prime. Fin dagli anni '20 e '30 il mercato divenne più strutturato e la prima pedina fu, come sempre nello stabilirsi di mercati in loco, l'intermediario locale. Da subito elementi, copie, falsi, invecchiati *ad hoc* furono prodotti e venduti.<sup>201</sup>

Lo studio e l'indagine per comprendere se si trattasse di un oggetto 'originale' o meno divenne secondario al cercare il movimento dal produttore, all'intermediario e al venditore.

I fornitori africani, detti '*runners*' sono considerati ignoranti e impreparati dal compratore, 'esperto' occidentale, che si chiama '*dealer*'. Si ritiene che l'agente indigeno non abbia idea di cosa stia trattando. Lo si valuta un oggetto estraneo infilato nella ruota del mercato

---

<sup>197</sup> Dario Pappalardo, *Cattelan: "America sei nuda di fronte a un water d'oro"*, La Repubblica, 20 novembre, 2025

<sup>198</sup> Anne Gerristen, Giorgio Riello, *The global lives of things, the material culture of connections in the early modern world*, Routledge, New York 2019, p.I.

<sup>199</sup> Treccani vocabolario: quantità di merci che un tempo i componenti dell'equipaggio di una nave potevano imbarcare con sé (diritto di p.) e commerciare a proprio vantaggio nei porti di approdo, ripartendo i guadagni con il proprietario delle merci, in base a un accordo detto *contratto di paccottiglia*.

<sup>200</sup> Gerristen, Riello, *The global lives of things, the material culture of connections in the early modern world*, pp. 105-109.

<sup>201</sup> Christopher B. Steiner, *African art in transit*, pp.6-7

transnazionale che potrebbe essere molto più fluido senza di lui. In realtà i compratori spesso ignorano completamente le origini e autentiche funzioni dei loro acquisti<sup>202</sup>; non sanno nulla del contesto, né immaginano che, per esempio, una maschera stupenda, se non ‘danza’ è un inutile pezzo di legno.

Allo stesso tempo il rispetto dei mercanti nativi per gli artefatti è molto diverso a seconda delle etnie e della religione. Per esempio i musulmani, di etnia Hausa, Wolof o Mande, sono completamente staccati dai significati o usi spirituali o rituali degli oggetti.

Secondo il commento del mercante Alhadji Kabiru, discutendo della figura di una scimmia sul suo banco: «To me this thing represents money. To the Baule it's a god. A Baule could die if he touched this. Yet to me it means absolutely nothing. It's simply a piece of wood [...]».

Spesso i commercianti nativi, musulmani o cristiani, non sono interessati a collezionare i loro articoli; preferiscono decorare le loro abitazioni con prodotti occidentali e disprezzano l'arte africana perché la considerano pagana, prodotta da idolatri, animista e superstiziosa.<sup>203</sup>

Il concetto di mediazione culturale è stato riferito alla politica, per costruire ponti attraverso la distanza tra le parti. Robert Paine distingue tra il *broker* e il *go-between*, in quanto il primo interpreta, manipola e persuade; il secondo è una connessione diretta in una rete complessa e riporta fedelmente i messaggi senza intervenire con il proprio giudizio<sup>204</sup>.

E.P. Thompson sostiene che «i soggetti storici sono allo stesso tempo determinanti e determinati nel formare il loro mondo attraverso esperienza vissuta»<sup>205</sup>. L'intenzionalità non è illimitata, in quanto la cultura offre ampie possibilità ma ha dei confini. «I collezionisti occidentali e i mercanti africani sono uniti in un momento fugace di scambio economico».<sup>206</sup>

Con il passare del tempo e malgrado l'instabilità politica della Nigeria diversi traders africani iniziarono viaggiando per importare beni dalle Americhe. Nel 1976 Mulinde Robert, per esempio, portava dagli Stati Uniti televisioni, radio e video registratori. Un conoscente gli diede artefatti, che mise in valigia, ma per cui ebbe una certa difficoltà nella vendita perché non era in nessun sistema di oggetti d'arte, né introdotto con i collezionisti americani.

---

<sup>202</sup> <sup>202</sup> Christopher B. Steiner, *African art in transit*, p.10

<sup>203</sup> *Ibidem*, p.88

<sup>204</sup> *Ibidem*, pp.154-155

<sup>205</sup> *Ibidem*, p.156

<sup>206</sup> *Ibidem*, p.156

*Malam* della scuola coranica, Malam Yaaro iniziò la carriera di specialista religioso islamico, ma le sue pratiche di sostegno a imprenditori e mercanti attraverso la preghiera, non gli diedero compensi adeguati. Si rivolse quindi al mondo materiale e entrò in affari con il mercato dei diamanti. Per un periodo le cose furono prospere, tanto che aprì addirittura delle miniere sue. Quando ci fu un periodo di debolezza del mercato, si mise a commerciare arte.; Si considerava, come hausa, un abile *dealer*, ma, da praticante musulmano, si trovò a maneggiare feticci e idoli, che considera pagani. Trasporta i suoi oggetti, viaggia e vende soprattutto negli Stati Uniti. Il commercio di oggetti d'arte è ancora un mercato di settore, con molti aspetti che dipendono dagli individui coinvolti. Il mondo dell'arte africana oggi produce artisti molto interessanti, ancora soggetti a spostamenti nel mondo, che permeano la loro arte, come la storia e le epoche in cui hanno le loro radici.

Per quanto riguarda le donne, ci sono tracce di transazioni di Mrs. W.E. Johnson, che fece diverse donazioni a musei occidentali: aveva connessioni con Abeokuta e Lagos, di etnia Krio e un indirizzo in Bathurst, fece parte di una documentata, ma poco conosciuta nei dettagli, diaspora femminile della tradizione Aku, commercianti stabilite all'isola di Sherebro. Viene riportato che vestissero in modo europeo e procedessero con grande eleganza, fieramente erette con la merce sulla testa, finché non fossero diventate proprietarie di stivaletti di vernice, con eleganza ma meno stabilità.<sup>207</sup>

### 2.3 Intermediazione e autenticità

*I understand you can't buy real African art anymore.*<sup>208</sup>

Siamo qui a osservare certe opere d'arte africane per analizzarle e inseguirne il significato, rilevandone i simboli e anche capire come avviene la circolazione fisica e l'interesse transnazionale di indagine e acquisto da parte di studiosi e commercianti.

L'Africa occidentale vede «la circolazione di arte africana attraverso economie locali, nazionali e transnazionali tramite coloro, le cui vite sono impigliate nella produzione, distribuzione e scambio di tali merci»<sup>209</sup>. Il tipo di merci di cui parliamo può connettersi con l'approccio con cui siamo soliti riferirci all'arte occidentale, per esempio secondo le esistenti 'teorie dell'arte per quella nostra'. Non avrebbe senso avere una teoria per la 'nostra arte' e

---

<sup>207</sup> Zachary Kingdon, *The queen as an Aku woman? Reassessing 'yoruba' Queen Victoria portrait figures*, African Arts, autumn 2014, vol.47, n.3, p.21

<sup>208</sup> *Ibidem*, p.100.

<sup>209</sup> Christopher B. Steiner, *African Art in Transit*, p.2

una diversa per l'arte di quelle culture a cui capitò, una volta, di cadere sotto l'influenza del colonialismo. Se l'estetica occidentale si applica alla 'nostra' arte, allora dovrebbe essere lo stesso per l'arte di chiunque.<sup>210</sup> Alcuni, come Sally Price, si sono lamentati della ghettizzazione delle opere africane, come fossero il lavoro di 'bambini istintivi' o, alternativamente, esponenti di qualche rigido stile 'tribale'.<sup>211</sup>

La prospettiva antropologica vede le *persone* o 'agenti sociali' in certi contesti come sostituiti da oggetti d'arte. In questo caso torniamo a studiare la parola 'arte'<sup>212</sup>. Gell cita Howard Morphy, che rigetta il significato istituzionale occidentale ( qualunque cosa trattata come tale dal mondo dell'arte riconosciuto istituzionalmente) . Propone una definizione dualistica: o gli oggetti artistici sono veicoli di segni, che trasmettono 'significato', o sono oggetti fatti per provocare una risposta estetica culturalmente approvata, o entrambe le cose contemporaneamente. Gell sostiene che le 'proprietà estetiche' non possono essere astratte dai processi sociali che circondano la loro nascita e elaborazione.

Una mediazione che ha grande importanza è quella visiva, che è mezzo di relazione nello spazio e nel tempo: la fotografia.

«Le fotografie sono tempo, sono nel tempo, sono livelli del tempo: hanno una esistenza materiale dal momento della loro produzione fino al loro ritorno in polvere.»

Secondo Paulus Bul sono un momento del 'presente' eppure sono eternità. Il Ministero Olandese delle Colonie richiese tre spedizioni di fotografi nelle sue colonie, nel 1839 con il fotografo Jurrian Munnich per registrare a Java l'artigianato antico, nel 1845 per gli oggetti della collezione della Società Batava per le Arti e le Scienze e il tempio di Borobudur, con Adolph Schaefer e nel 1863 con Isidore van Kinsbergen per antichità giavanesi e di Borobudur. Si trattava di una colonia emergente con una situazione di potere militare olandese pesante. Per durare le relazioni di potere vanno continuamente rinnovate. C'è un approccio per rivelare l'ambiguità riguardo alla concezione coloniale del tempo.<sup>213</sup> Infatti, con

---

<sup>210</sup> Alfred Gell, *The Problem Defined: The Need for an Anthropology of Art*, Art and Agency: An Anthropological Theory, pp.1-11, Oxford University Press, July 1998.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p.4.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>213</sup> Erll, Astrid, and Astrid Rigney, *Mediation and the Dynamics of Cultural Memory*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2009, p.1-2.

riferimento a un'immaginazione 'archeologica' coloniale, anche i monumenti europei venivano fotografati come un riconoscimento che la salvaguardia di un passato morente fosse essenziale per l'interpretazione del presente, radicato nei contemporanei sguardi evolutivi di razza e cultura.<sup>214</sup>

Anche questa ricerca è corredata di fotografie, a partire da quelle degli oggetti d'arte che rappresentano autorità, attraverso quelle dei 'colons', che sono esseri del altro mondo. Le fotografie sono intermediari tra noi e la ricerca: ne sono testimoni e promotrici. Un punto di vista particolare sull'intermediazione degli oggetti artistici vede i mercanti e mediatori come comunicatori all'occidente di un'immagine della cultura africana, manipolando il significato e il valore di oggetti tra presentazione 'contestualizzata', descrizione e modificazione fisica. Steiner sostiene che la valutazione occidentale nasce direttamente in opposizione al valore d'uso e di scambio<sup>215</sup>.

La disponibilità delle opere proviene da fonti differenti e variegata: mercanti e avventurieri perlustrano villaggi raccogliendo oggetti che pensano possano produrre un guadagno, altri agiscono come agenti, rappresentanti di individui o gruppi di artisti e recuperano la produzione di piccoli laboratori. La difficoltà di avere diretti rapporti con i villaggi e i laboratori mantiene limitato il numero di tali agenti, che tendono a recuperare molti oggetti rivendendoli con un margine relativamente basso. Varie etnie si specializzano in zone geografiche, per esempio fra i Baule, i mercanti Hausa sono concentrati intorno a Bouaké e Dimbokro; i Senufo presso Korhogo; i Dan, intorno a Man e Danané. Un mezzo importante è la lingua: chi si trova nella zona del Ghana centro-occidentale parla Ashanti. Chi non sa comunicare in lingua locale, usa una lingua 'franca che in gran parte della Costa d'Avorio è il Dioula. E' interessante l'accordo con cui il venditore locale fa pagare al compratore una maschera con inclusa la produzione di una identica che verrà conservata al villaggio per gli usi di rito. Si nota che non c'è una preferenza da parte del mercante o agente di una etnia per un compratore che sia la stessa sua ma piuttosto di chi economicamente permette un maggiore margine. Uno dei compratori più popolari era della tribù Wolof del Senegal, di nome Asian Diop, anche per la sua motocicletta che lo faceva arrivare più velocemente nel quartiere di Abobo in Abidjan alla notizia dell'arrivo dei venditori Hausa<sup>216</sup>. E' tradizione per altre aree di commercio, per esempio di capi di bestiame di alloggiare presso l'abitante nei villaggi o

---

<sup>214</sup>*Ibidem*, p.3

<sup>215</sup>Steiner, Christopher B., *African Art in Transit*, p.15

<sup>216</sup>Steiner, Christopher B., *African Art in Transit*, p.38.

anche in città nelle fiere o nei giorni di mercato; per il mercato di arte non è usanza perché si tratta di un commercio particolare che si può complicare a seconda dei diversi momenti e metodi di valutazione che possono interferire nei buoni rapporti con i laboratori e artisti di un villaggio<sup>217</sup>.

Il prezzo di un'opera è al centro delle transazioni. Prendiamo una citazione di Marx:

« Il valore non ha la sua descrizione marchiata sulla sua fronte; piuttosto trasforma ogni prodotto del lavoro in un geroglifico sociale. Più tardi, gli uomini cercano di decifrare il geroglifico, per arrivare dietro al segreto del loro stesso prodotto sociale: per le caratteristiche che gli oggetti [...] hanno di essere valori è tanto il prodotto sociale degli uomini quanto il loro linguaggio. »<sup>218</sup>

La contrattazione sta alla base dell'attribuire un valore agli oggetti e in particolare per il mondo dell'arte in Africa si tratta di riferimenti a prezzi flessibili anche per la scarsa circolazione di informazioni. Trattare è procedura sia da parte del venditore che dell'acquirente e diviene un metodo almeno temporaneo di stabilizzazione dei prezzi, protagonisti mercanti itineranti o artisti di laboratori, le condizioni connesse con la dinamica finanziaria corrente, l'orario del giorno o il periodo del mese e le relazioni personali. Nella biografia di un oggetto due sono i momenti cruciali di negoziazione: l'acquisto dal produttore, e la vendita al collezionista o turista.<sup>219</sup> I due estremi sono uniti da una linea discontinua con diversi intermediari e passaggi di mano.

Si distinguono quattro tipi di trattative: estrattive, all'ingrosso, al dettaglio, performativa. La prima significa convincere il produttore o proprietario dell'opera a privarsene per un prezzo passando da un ambito squisitamente indigeno a diventare materia di scambio, una 'commodity'; la seconda tratta numerosi oggetti che passano nella comunità dei mercanti, spesso oggetti uguali, copie anche su ordinazione; nel terzo caso l'opera al dettaglio è negoziata con collezionisti o rivenditori occidentali specializzati; infine l'ultima si modula in risposta alle aspettative di autenticità del turista, con per esempio visite a un laboratorio o storia di un'origine particolare. Ad ogni passaggio il valore aumenta e quello che in prima battuta è pagato 20 \$, in seguito, a New York o a Londra, può valere 400. Consideriamo che il proprietario che si separa dal proprio oggetto soppesa il prezzo del separarsene secondo il

---

<sup>217</sup> *Ibidem*, p.38.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p.61.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p.61.

suo 'valore d'uso', mentre la controparte vede il 'valore di scambio'<sup>220</sup>. Sono dati dai 'locali' consigli utili per affrontare le trattative: per impossessarsi di un artefatto in un villaggio meglio essere cortesi e rispettosi e spiegare come sia importante per i figli e nipoti che l'opera sia in un museo o in un libro, perché le persone possano studiarla con l'attenzione necessaria e farla così durare nel tempo per le prossime generazioni. Può esserci una resistenza a cedere il bene: un mercante Hausa riportò che in Burkina Faso le donne non erano disposte a vendere i *plug* per labbra d'avorio né i grossi bracciali per niente al mondo. Altri commercianti spiegano che i nativi non si separano da cose ereditate, anche se non le usano: preferiscono vederle in rovina piuttosto che scambiarle per denaro. Nel caso di vendita all'ingrosso si tratta di copie o *nyama-nyama*, roba in serie e le variazioni di prezzo dipendono da domanda e offerta in quel momento e in tale posto, con un ritorno di un margine accettabile. Sulla vendita al dettaglio c'è il tentativo da parte del venditore africano di far parlare per primo il compratore occidentale, che si pensa sappia già in questa proposta assicurarsi un margine per la rivendita della merce a un suo cliente. Qui s'insinua tutta l'analisi vero – falso, dove il dubbio avvolge la trattativa e i soldi sono l'unica certezza.<sup>221</sup> I cucchiai Akan di ottone o argento (*saawa*) per misurare polvere d'oro erano recuperati da Amadou, con un banco nel mercato del Plateau per un suo cliente. Questi oggetti non erano rari, eccetto quelli fini e antichi. Conoscendo il suo interesse, i mercanti gli portavano questo tipo di articolo praticamente sostenendo un suo monopolio. Lo *iatus* tra il guadagno del gallerista europeo o americano e quello dell'intermediario e artigiano africano è immenso.<sup>222</sup>

Il quarto tipo di negoziato 'performativo' è basato sulla lunga trattativa fra le due parti, in quanto considerata una vera e propria 'performance', in qualche aspetto una messa in scena dove i protagonisti prolungano il dibattito, di solito partendo da molto lontano. Il modo di trattare è allo stesso tempo un processo sociale, perché struttura relazioni e crea vincoli di solidarietà nuovi, i due negoziatori spesso si chiamano 'fratelli' e, in caso di differenza di età, il minore si rivolge all'altro con il termine 'padre. Anche la religione islamica viene invocata come terreno comune, che si rivela motivo di unione in mancanza di tutti gli altri come etnia, nazionalità, classe, o status economico. Si tratta di un mezzo sottile di avvicinamento per promuovere fiducia. Lo stesso fatto di essere nel commercio può anche introdursi come catalizzatore, anche con mercanti stranieri, in una mossa che mette entrambi 'sullo stesso piano'.

---

<sup>220</sup>Steiner, Christopher B., *African Art in Transit*, p. 62-64.

<sup>221</sup>*Ibidem*, p.68

<sup>222</sup>*Ibidem*, p.70

Sono indicativi dei commenti riportati da Steiner di un mercante d'arte africano, Abdurrahman Madu : se tutti fossimo ugualmente sofisticati, il mondo finirebbe. Se tu sapessi quello che so io, le cose non potrebbero funzionare; se tutti avessero le stesse informazioni, non ci sarebbe un mercato.<sup>223</sup> La segretezza delle fonti di ciascun commerciante è una risorsa essenziale per minimizzare la competizione.

Un argomento da approfondire è quello dell'etnicità e del commercio interculturale: succede che minoranze abbiano ruoli prominenti o anche monopoli. In particolare nell'Africa occidentale, gruppi etnici immigrati da altre regioni presero posizioni di spicco, come i Wolof del Senegal, gli Hausa della Nigeria settentrionale e del Niger meridionale e i Dioula o Malinké del Sudan occidentale. Questi gruppi hanno condotto la loro attività in tutto il mondo e controllano la maggior parte del mercato africano.. Questo si può attribuire anche al fatto che essendo stranieri non sono soggetti a limiti di obblighi sociali o vincoli, che possano essere di impedimento a chiudere operazioni di scambio economico. Chi è del posto invece ha difficoltà a gestire liberamente, per esempio rifiutando credito o riscuotendo debiti nel suo stesso villaggio. Molto ha a che fare con credenze religiose anche immaginate dai mercanti. Trattare una certa maschera per uno straniero può incutergli timore di morire in caso di contatto, per un intermediario diventa invece una 'commodity' e si sente libero dal prenderla come un feticcio o oggetto sacro. La ricerca sui diversi gruppi etnici diventa fumosa in quanto le località di insediamento sono variabili con confini che si sovrappongono e restano in continuo mutamento.<sup>224</sup>

L'autenticità di un'opera si misura anche dalla credibilità e reputazione del venditore: le vesti di seta fluenti di tipo mussulmano è una presentazione utile, anche se è incompatibile con il loro commerciare l'arte rappresentativa che promuovono. Chi commercia con l'Europa o le Americhe si presenta sulla piazza africana in un completo sartoriale di quella provenienza, scarpe di cuoio di qualità, orologi costosi, occhiali da sole design e pesanti catene d'oro; al contrario, in occidente, veste i lunghi abiti ricamati in stile mussulmano.

L'etnicità si affianca agli oggetti e spesso li definisci indicandone la provenienza, se non quella reale, quella dello stile originario e allora si tratta di maschere *Dan*, statue *Senufo*,

---

<sup>223</sup>Steiner, Christopher B., *African Art in Transit*, p.76.

<sup>224</sup>*Ibidem*, p.89.

pettini *Baule*, etc. L'elemento intrinseco è quindi senz'altro etnico e il mercante ha buon gioco se provvede sempre un'attribuzione tribale. Piuttosto che niente, se non si sa, si usa quello 'Baoule' come 'jolly'. Questo approccio di riferimento è oggi criticato da diversi studiosi. Sidney Kasfir e Jan Vansina vedono 'un'etnia = uno stile' come se ogni gruppo fosse un'entità separata, senza alcuna comunicazione né scambio con altri. In seguito Dean MacCannell parla di 'etnicità ricostruita' e Nelson Graburn la chiama 'secondaria' con la funzione di 'mantenere le forme etniche per l'intrattenimento di altri etnicamente diversi'. In alcuni casi qualche istituzione si occupa di dare linee guida. Nel 1982 il governo della Costa d'Avorio ha aperto un ramo del Ministero del Turismo, Direzione della promozione dell'artigianato d'arte, specializzato nella promozione di arte Ivoriana. Un libretto pubblicato dall'ente indica al turista i vari manufatti per facilitare l'accesso ai compratori stranieri di 'souvenir' e oggetti artistici. Nonostante una pubblicità invitante per attirare a acquistare per loro tramite, con indicazioni di margini calmierati rispetto a quelli dei mercanti, non si ebbe uno spostamento commerciale in quel senso. E' interessante come nel 1978 il governo della Costa d'Avorio tramite il suo Presidente Félix Houphouët-Boigny avesse respinto la promozione dell'Africa come rilegata a luoghi comuni, sole, ritmi, folklore volendo portare attenzione sulle sue industrie tecnologiche moderne mentre nel 1987 si riprese la maschera come simbolo postcoloniale, in un rilancio delle radici culturali. Duon Sadia, Ministro del Turismo disse:

«Perché la Costa d'Avorio non possiede piramidi o grandi monumenti antichi come l'Egitto o il Messico, e perché non ha l'abbondanza di fauna selvatica come alcune nazioni in Africa orientale, la Costa d'Avorio ha scelto di promuoversi attraverso il suo unico prodotto indigeno, lo stesso uomo Ivoriano – con la sua cultura e le sue tradizioni, di cui maschere e mascherare sono una parte integrale. »<sup>225</sup>

La ricerca di autenticità è problematica in ogni ambito artistico e in qualsiasi oggetto. Si parla di 'purezza etnica', periodo storico o intenzionalità commerciale.

---

<sup>225</sup>Steiner, Christopher B., *African Art in Transit* p.95.

Diverse prospettive possono costituire un approccio in partenza: la definizione da parte di accademici, mercanti e collezionisti occidentali, l'interpretazione di questa da parte degli esperti africani, come hanno ristrutturato il concetto nella forma della loro comprensione e, per finire, il fascino dell'apprezzamento occidentale per l'età con il successivo riprodurre antichità. La classificazione di tipo estetico e la struttura della categoria 'arte' può costituire la loro rilevanza nel mercato contemporaneo. Da queste premesse si passa alla 'crisi del falso' nello scambio transnazionale moderno.

Nel senso accademico corrente oggi l'autenticità combina elementi delle condizioni di un oggetto, la sua storia, il pubblico, il merito estetico, la rarità e la sua età stimata. Per citare un mercante, Henri Kamer, un pezzo autentico «è per definizione una scultura eseguita da un artista di una tribù primitiva e destinata per uso di questa tribù in modo rituale o funzionale . Non dovrebbe esserci intenzione di guadagno perché l'artista esegue senza pensiero di profitto. »

Raoul Lehuard afferma: «Per essere autentica, una scultura non deve solo derivare da una verità formale, ma il suo linguaggio deve anche derivare da una verità sacra». Il collezionista, commerciante americano, Herbert Baker scrive: «Nel giudicare l'autenticità, eccetto qualche tribù o area scoperte recentemente, per la seconda Guerra Mondiale sembra avere validità in quanto c'era poco o affatto mercato commerciale».

Un approccio più tecnico Malcolm McLeod definisce un oggetto d'arte africana autentico come «qualunque pezzo fatto da materiali tradizionali da un artigiano nativo per acquisizione e uso da membri della società locale (anche se non necessariamente membri del suo stesso gruppo) che è fatto e usato senza alcun pensiero che possa infine essere dato per guadagno a europei o altri stranieri ».

A qualunque periodo risalga, che sia questo secolo o il precedente, gli occidentali lo considerano non autentico se non è stato usato in modo 'tradizionale'. Quasi nulla è venduto 'nuovo'. I venditori africani dividono la merce in: 'vecchio' e 'copia'; inoltre possono distinguere tra una copia più vecchia e una recente. Secondo Dramane Kabba gli europei appena arrivarono raccolsero oggetti e li esposero in musei e li riprodussero in libri. Da allora ci sono solo copie: d'altronde ci sono quelle antiche, dell'inizio di quell'epoca, e poi altre rimosse dalla circolazione, di tutti i periodi fino a quelli contemporanei. Secondo Kabba gli originali sono tutti partiti con i primi europei, rendendo impossibile trovarne in Africa. Per il mercante il concetto di autenticità si riferisce a dopo il contatto europeo, quando l'oggetto

compare nel libro, che contiene 'l'aura' di verità: in questo caso più copie minuziose sono riportate all'originale e giudicate dalla qualità di riproduzione. Steiner riporta un episodio chiarificatore: quando un collezionista mostra a Abdurrahman Madu una maschera appesa al muro di casa sua, acquistata da una galleria in Abidjan, gli fa vedere la maschera in un libro, dicendo che è la stessa appesa in casa. Madu commenta che vede bene come sia un'ottima copia!<sup>226</sup>

La morte della cultura e la nascita dei falsi si può discutere in riferimento alla simulazione degli effetti del tempo, ma in definitiva la ricerca dell'originale è collegata con le visite ai musei e ai collezionisti privati. Anche in questi casi possono essersi infilate copie. L'importanza forse oggi è sapere se la maschera ha ballato, se la statuetta linea è davvero il coniuge dell'altro mondo di qualcuno, perché solo così si può percepire quella forza di questi oggetti, che commentò Picasso e che li rende unici.

#### 2.4 La regina Vittoria Yoruba

Le prime statue, che introduciamo, in questa ricerca, degli Yoruba raffigurano la regina Vittoria. Eccola in quei luoghi africani: arte prodotta nelle colonie che rappresenta le regine straniere, sconosciute, mai fisicamente presenti sul territorio, se non in statue imponenti inviate dalle stesse nazioni colonizzatrici (vedi tavole sinottiche p. I ). Gli artisti incidono il loro legno e trasportano le regine con i loro attributi 'europei', il ventaglio, le collane, le tiare, le vesti sontuose, leggermente modificando i tratti del viso a indicare somiglianza con le loro tribù, come per incorporare il potere e in un modo concreto esserne parte.

Per comprendere anche come i sudditi imperiali inglesi siano relazionati in modo particolare con 'la grande madre bianca' si consideri le presenze e i modi di comandare differenti nel massimo periodo coloniale delle due regine: inglese, la regina Vittoria è capo di un impero mondiale<sup>227</sup> e la regina Wilhelmina, olandese,<sup>228</sup> viene 'inaugurata' più tardi e regna su quello che resta delle colonie, che la VOC ha usato più come basi di commercio senza mai

---

<sup>226</sup>Steiner, Christopher B., *African Art in Transit* pp.100-103.

<sup>227</sup> Maria Grever, *Colonial Queens : Imperialism, Gender and the Body Politic During the Reign of Victoria and Wilhelmina* in "Dutch Crossing", XXVI:I, pp99-114 Routledge p. 1.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p.1

veramente strutturare la presenza organizzata di coloni. Fa eccezione l'Indonesia, che resta sotto il dominio olandese fino agli anni '60.

Per avere un'idea del tempo in cui svolsero le loro funzioni, Vittoria fu incoronata nel 1819 e nel 1898, Wilhelmina, a soli 18 anni. Entrambe rappresentano l'autorità morale delle loro nazioni, ma la donna in quel periodo viene considerata anche una bambina bisognosa di direttiva e protezione.

Nella sua fisicità e nel suo ruolo di fronte al popolo il re è definito avente due corpi: dal sedicesimo secolo aveva un corpo 'naturale' e uno 'politico'<sup>229</sup>. Soggetto a malattie e morte, il primo è mortale, e l'altro immortale. Questo concetto si usava in modi diversi, perché la regalità in questo senso era un fenomeno politico e allo stesso tempo mistico, come la differenza citata sopra tra 'princeps' e 'imperator' ma in un solo individuo. Anche la discendenza femminile entrava sotto quest'aura divina e di incarnazione della nazione, anche oggi rappresentata con figure femminili.<sup>230</sup>

L'origine diversa del potere delle due regine ne permea il ruolo. Il formarsi della monarchia olandese ebbe un iter discontinuo, tra il potere degli 'stadholders'<sup>231</sup>, divenendo regno solo dopo la caduta di Napoleone. I suoi re e regine venivano 'inaugurati' e non 'incoronati'. La traduzione di questi due termini nella realtà dell'esercizio del potere rispecchia le sue radici storiche miste o comunque frammentarie in Olanda e quelle più di continuità di discendenza regale dei sovrani inglesi. In Inghilterra il potere era stato trasmesso anche a donne, con particolare impegno e importanza di Elisabetta I, che aveva dichiarato nel suo discorso all'incoronazione proprio il principio di essere corpo politico della Nazione<sup>232</sup>. A volte sembra che l'esteriorità e il simbolismo manifesto delle monarchie aumentino come ne viene eroso il potere. Considerato il periodo della regina Vittoria e come si giudicavano le capacità delle donne allora, si guarda senz'altro anche a quelle 'domestiche' che si affiancano al loro

---

<sup>229</sup> Maria Grever, *Colonial Queens : Imperialism, Gender and the Body Politic During the Reign of Victoria and Wilhelmina*, pp99-114 Routledge (link???) p. 100.; Ernest Hartwig Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, 1957, 1989

<sup>230</sup> Laura Sugamele, *Guerra e nazionalismo : la reificazione del corpo femminile*, Dottorato di ricerca in Studi Politici – XXXII ciclo, AA 2019-2020, La Sapienza, Roma p. 18.

Elisa Baiocco, *Il corpo della donna come corpo della nazione*, Treccani, 20 marzo, 2019.

<sup>231</sup> Treccani : « in origine il luogotenente del principe in una parte del territorio in sua assenza, in seguito si riuniscono i territori sotto un unico statholder il cui figlio viene incoronato re dopo la caduta di Napoleone, con la successione aperta anche a discendenti femmine.

<sup>232</sup> Maria Grever, *Colonial Queens : Imperialism, Gender and the Body Politic During the Reign of Victoria and Wilhelmina*, pp. 99-114 Routledge (link???) p. 101.

esercizio di potere politico. Seppure per i limiti posti<sup>233</sup> a entrambe dai poteri parlamentari, i percorsi differenti le portò a concentrare una grande attenzione alle loro colonie, dove la possibilità di intervenire restava più ampia.

Ci fu uno scambio di infatuazioni reciproche tra i colonizzati e i colonizzatori. In spettacoli di soggetti ‘neri’, che presentavano le loro danze e cerimonie nei loro costumi ‘esotici’, le colonie furono trasposte nelle città europee. A Londra la regina inglese aveva guardie indiane e predilesse il servitore Abdul Karim nell’ultima fase della sua vita<sup>234</sup>; come era di moda nelle grandi città e anche nelle case di nobili collezionisti di ‘oggetti curiosi’, per esempio in Olanda, organizzata da donne e durata tre mesi con dimostrazioni di lavoro femminile, esibizioni artistiche e conferenze, si allestì una fiera di successo. Prima dell’inaugurazione di Wilhelmina la ragazza visitò ‘veri’ giavanesi che, situati nella replica di un loro villaggio artificiale, danzavano, suonavano e facevano ‘batik’<sup>235</sup>. In seguito, come dono di nozze nazionale nel palazzo reale dell’Aia, i nativi le offrirono una magnifica stanza decorata con l’opera dei loro migliori artisti, completata dopo cinque anni di lavori. La regina non andò mai nelle sue colonie ma i sudditi vennero a circondarla direttamente nel suo luogo di residenza con la loro arte particolare. I domini oltremare storici olandesi in Africa meno significativi, la così detta “Gold Coast” in Ghana, erano circoscritti a fortezze e punti d’appoggio ma senza zone geografiche soggette a ampia occupazione e espansione di dominio come fu il caso di Inglese, Francesi e Belgi. Quando la regina iniziò il suo regno all’Olanda restava solo l’Indonesia, divenuta statale nel 1799 dopo lo scioglimento della VOC, con capitale Batavia, sotto il nome Indie Orientali Olandesi e non viene rappresentata se non attraverso il potere esercitato attraverso governatori e amministratori e, iconograficamente, su monete e francobolli. Nel 1960, per proteste indirizzate alle ultime vestigia del periodo coloniale, i ritratti ufficiali furono squarciati e danneggiati con coltelli; i quadri furono restituiti all’Olanda e restaurati e sono ora esposti al Rijksmuseum di Amsterdam.

La relazione coloniale inglese fu molto diversa. Per Vittoria l’Impero era un’estensione delle ricchezze, territori e potere della sua monarchia. I governi e le amministrazioni erano istituti coerenti con questo schema e diretti a mantenere il dominio e lo sfruttamento efficace di colonie e protettorati. Per questo, e non solo per il fatto che è presente in tutti gli elementi ufficiali, monete e banconote, l’immaginario locale era intriso di lei. Si tratta di un tema

---

<sup>233</sup>*Ibidem*, p.103.

<sup>234</sup>Chris Gosden e Yvonne Marshall, *The cultural biography of objects*, p.104

<sup>235</sup>*Ibidem*, p.107

complesso, perché vengono erette anche statue della regina, ‘di tipo occidentale’, spesso importate direttamente dall’Inghilterra.<sup>236</sup> Eccezione è la statua eretta a Melbourne dopo la morte della sovrana, la cui storia viene riportata più avanti.



La statua della Regina Vittoria al Kings Domain

Park di Melbourne, Australia.

I lavori più interessanti sono quelle dei colonizzati, che ora si trovano spesso esposte in musei: qui di seguito se ne osservano alcune.

La regina Vittoria, a parte la figura femminile, viene presentata con particolari simboli:

il ventaglio<sup>237</sup>: rappresenta il potere e lo status sociale. Anche i ventagli hanno trovato i loro collezionisti, che si sono specializzati nei diversi rami: ventagli dipinti, ventagli di piume, ventagli autografati, ventagli storici, ventagli bizzarri, e così via. La regina Vittoria patrocinò nel 1871 una grande esposizione di ventagli al *South Kensington Museum* e non si può immaginare quali e quante varietà ne comparvero da ogni parte del mondo. Nel 1874, un'esposizione analoga ebbe luogo a Milano, e anche questa fu una nuova dimostrazione dell'infinità di tipi di ventagli che la fantasia umana è stata capace di creare.

i gioielli: spesso perle, che provengono da altre colonie orientali e decorano con l'intento anche di unire l'impero mettendo in evidenza i suoi prodotti più belli.

---

<sup>236</sup>Maria Grever, *Colonial Queens : Imperialism, Gender and the Body Politic During the Reign of Victoria and Wilhelmina*, p.105.

<sup>237</sup>*Il Ventaglio* (1922), SecoloXX, Anno XXI, N.7, 1 luglio 1922

la corona: a volte molto grande e in due livelli che partono dalla fronte, decorati e culminanti con una chiusura che connette in genere quattro capi che si elevano dalla base di appoggio. A volte in cima c'è un motivo a croce<sup>238</sup>.

Riprendendo i lavori attribuiti a Yoruba e sottogruppi, la statuetta N1 risale a fine 1800/inizio 1900. Si tratta di una serie rappresentativa dell'interpretazione dello status della regina e, anche se le opere appaiono a volte poco raffinate, riportano i simboli usuali e i volti sono trasformati in fattezze che evocano l'etnia che le produce. Il viso infatti ha occhi leggermente a mandorla, guance piene e il naso in genere appuntito. Le statuette sono d'origine della tribù che predomina in questa produzione con dettagli che richiamano quelli tradizionali della regina, corona, collana e abito a sbuffo. Le altre etnie restano a produrre figure femminili, in alcuni casi anche regali, ma ancora fortemente interpretative di divinità della fertilità o, nel caso *baulè*, delle figure dei coniugi o compagni dell' 'altro mondo'. Il significato può essere diverso a seconda del punto di vista dell'osservatore. Vittoria porta di solito una corona sproporzionata, a rappresentare un potere immenso; il suo censo, sul vestito piuttosto semplice e nero che indossa dopo la morte del marito, si evidenzia nella grossa collana di perle e nei polsini di pizzo. La testa è grande rispetto al corpo, considerata dagli Yoruba come la parte più importante, fonte della forza vitale, personalità e destino. Spesso c'è un aspetto nascosto: rovesciando la figura, due piedini spuntano sotto la gonna.

Vittoria è, in Nigeria, la "grande regina bianca": l'Inghilterra aveva annesso il porto di Lagos nel 1861, centro commerciale di schiavi e altre merci, punto di partenza per l'OIL RIVER PROTECTORATE nel 1885 e il NIGER COAST PROTECTORATE nel 1893.<sup>239</sup>

C'erano due etnie locali: gli Hausa nel nord e gli Yoruba nel sud-ovest: il nord più sviluppato e organizzato in emirati. Nell'allargare il loro dominio gli Inglesi si espansero, poco alla volta, fino a incamerare anche il Benin.

Ci furono diverse fasi in cui la Nigeria era costituita da tre territori, quello settentrionale con gli Hausa e Fulani, l'occidentale con gli Yoruba, l'orientale con gli Ibo, con una quantità di

---

<sup>238</sup>Zachary Kingdon, *The Queen as an Aku Woman? Reassessing 'yoruba' queen Victoria Portrait Figures*, African Arts, Autumn 2014, vol. 47, N. 3, p.9

<sup>239</sup> Toyin Falola, Matthew M. Heaton, *A history of Nigeria*, p. XIV, p. 114-115

lingue e culture variegata. Attraverso tappe costituzionali successive nel 1959 raggiunse l'autogoverno interno e divenne indipendente il 1 ottobre del 1960.<sup>240</sup>

Come colonia britannica vide la costruzione di una rete ferroviaria importante, per collegare le città portuali interne e le aree di produzione, per gli interessi commerciali e amministrativi dell'impero.<sup>241</sup> Pertanto le statue della Regina sono un probabile tributo di rispetto e gratitudine. Gli studi su queste figure le dividono in due categorie: entrambi vedono un riferimento ai suoi ritratti del giubileo.



Tav. sin. N.1



Tav. Sin. N.2

Nella prima categoria si inseriscono le opere che riportano delle figure molto curate e rifinite, con dettagli e particolari dei gioielli, ornamenti e simboli regali ben definiti, nella seconda artefatti più rozzamente intagliati, con strumenti come l'ascia da carpentiere e il coltello, senza gran cura per i dettagli del vestito o attenzione a una finitura fine.<sup>242</sup>

Le figure 1 e 2 delle tavole rivelano una grande accuratezza nei dettagli, pur affrontandoli in modi diversi. Infatti la prima è intagliata senza grande maestria, ma molta cura è data al vestito e i gioielli, con la collana di perle molto grandi, le maniche ricche a sbuffo, la corona

<sup>240</sup> Valentina Giulia Milani, *La Nigeria dei 60 anni dall'indipendenza*, Africa, la rivista del continente vero, [africarivista.it](http://africarivista.it), 1 ottobre, 2020.

<sup>241</sup> Anthony Danladi Ali, *The development of Transport Infrastructure in Colonial Nigeria*, "Ilorin Journal of history and international studies", V 5, N 2, January 2015, p. 149.

<sup>242</sup> Zachary Kingdon, *The Queen as an Aku Woman? Reassessing 'yoruba' queen Victoria Portrait Figures*, p.9-10

posata in avanti sulla fronte e con pizzi intagliati ad ornare l'abito. Una superficie lucidata a resina. La seconda è particolare, con una testa molto grande, i tratti del viso calcati sulle sembianze native, la collana sempre di grosse perle. La corona è imponente. Porta diverse decorazioni di perle anche sull'abito. Questa statuetta ha una storia diversa: la donatrice, Polly Pearl Binder, riteneva che si trattasse della rappresentazione di una dea della fertilità. Questo sembra originale, ma lontano dalla immagine, in cui si riconosce in ogni dettaglio la regina Vittoria. Ha bracciali di perle ed è stata incerata così da avere una patina lucida.<sup>243</sup>

La figura N. 3 è proveniente dal Dahomey, ottenuta tramite un *dealer* noto, Johannes Umlauff. E' di legno opaco; ha una corona decorata con motivi in due file intorno e una parte centrale con un arco di quattro trecce unite da una cuspidi sporgente. Ha gioielli, oltre la collana di perle e porta una stola bassa sulle spalle, con in mano una ventaglio un poco aperto. Il suo viso è con tratti europei. L'opera N. 4 è diversa per avere tratti del viso più europei e le maniche finiscono con una svasatura che ricorda l'abbigliamento africano. Intorno è stata incisa la scritta *Queen Victoria of London*.



Tav. Sin. N.3



Tav. Sin. N.4

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, pp.10-11

Si distingue dalle altre la statuetta policroma N. 5 di fattura Ijebu, nell'etnia Krio/Saro. Risaltano dettagli insoliti: Porta gioielli di perle, ma sono pitturati di rosso e la collana molto lunga e vistosa ha appesa una chiave. Ha grandi spalline da ufficiale britannico e tiene il ventaglio verso l'alto. Porta la scritta Queen Victoria. Certamente influisce l'approccio artistico di questi sottogruppi. L'artista in questo caso è conosciuto: si tratta di Thomas Ona Ondulate, che lavorò alle sue opere prima in Ijebu Ode e poi a Lagos. Produceva artefatti che rappresentavano vari personaggi coloniali, amministrativi e anche nativi, re, messaggeri, occupazioni tradizionali e nuove. A volte venivano commissionate dei lavori, altre li preparava e metteva in vendita. Si diceva che ci fosse una vena satirica nelle opere, ma commentava che intagliava solo il mondo che vedeva intorno a lui.



Tav. Sin. N.5



N.6



N.7

Le cose viste finora sono parte della prima categoria; la seconda include pezzi meno curati, in genere intagliati da amatori, la N.6 e la N. 7 sono simili, uno in legno chiaro e l'altro in legno dipinto di nero. Sono rozzamente scolpiti e con un accenno di corona, ma entrambe sono figure abbozzate, interessanti perché indicano come la regina fosse un soggetto scelto anche da scultori improvvisati.



Tav. Sin. N.11



N.12

Altre due sculture si possono inserire nella prima categoria per la maestria applicata all'intaglio: nelle tavole la N 11 e la N 12. Probabilmente entrambe inserite in rituali delle società segrete femminili.

La prima è una figura Mende, forse della società iniziatica Sande, che, che rappresenta una donna importante, raffigurata con il collo a anelli molto lungo e una corona regale sulla testa completata in cima con una croce, La corona ricorda quelle delle regina Vittoria. Il busto è dipinto di nero lucido.<sup>244</sup>

La seconda è una maschera, della società femminile Bundu del gruppo Yoruba. Si tratta di una 'maschera-casco', che rappresenta la regina, avendo la corona regale inglese sulla fronte. Indossarla vuol dire assorbire la sua forza spirituale e sociale, accedendo al suo status.

Infine l'osservazione di queste figure dimostra come questa etnia si ricollega alle credenze religiose, con la ricerca del collegamento con il divino tramite chi ne è infuso, come la regina, effettivamente vista come una grande madre, dotata di tanto potere spirituale di protezione e forza. La testa di solito molto grande rispetto al corpo è sede dell'identità, del destino, dello spirito e per questo chi regna la porta per sé e per tutta la comunità.

Passando a una statua che rappresenta la regina Vittoria, nelle colonie ne resta una interessante in Australia. Riportata qui sopra si tratta di una statua che è stata voluta dal popolo, con una raccolta popolare di fondi nel 1907. Nel 1905 fu posata la prima pietra dal sindaco di Melbourne, Charles Pleasance, di marmo bianco. Sua maestà si erige su un globo, con alla base diverse colonne, fatte da marmi e graniti provenienti da diverse parti del mondo, sotto il globo, quattro statue che rappresentano: saggezza, progresso, storia e giustizia, al di sopra dei leoni. La regina è in piedi, incoronata, con le vesti regali e regge i simboli della

---

<sup>244</sup> Zachary Kingdon, *The Queen as an Aku Woman?*, p.9

sovranità. Nel 1901 la sua morte lasciò un grande lutto nell'impero e da lì nacque questa iniziativa, affidata allo scultore James White, che pretese la statua fosse scolpita in Italia.

Altro destino attese attraverso lo spazio e il tempo monumenti innalzati in epoche contemporanee alla precedente: la statua della regina Vittoria ai Giardini Jeevanjee a Nairobi (Kenya). Eretto nel 1906 su iniziativa di Alibhai Jeevanjee, nel 2015 fu decapitata e quindi rimossa.

Queste statue erano una presenza fisica di potere, in genere grandi e poste su un piedistallo, con una posizione di dominio su chi guarda ed è soggetto del personaggio e della nazione che rappresenta. La funzione è di duratura imposizione e anche di propaganda.

Per quanto riguarda la convergenza di potere e arte, molti anni dopo il periodo coloniale e quello successivo di protettorato britannico, fu commissionata una magnifica statua di Elisabetta II a Ben Enwonwu, scultore nigeriano. Elisabetta sedette come modella per l'artista a Londra. La statua fu poi fusa in bronzo ed è esposta al Museo Nazionale Nigeriano nel 1957. Una fusione in resina viene presentata al pubblico alla mostra della Royal Society of British Artists. Dalla commissione all'artista della regina e la sua copia in mezzo alle opere dei British Artists, si deduce un legame profondo tra le due culture, fuse in un'influenza reciproca e in un riconoscimento che ha trasceso il tempo e gli eventi. Lo scultore viene scelto in una ex colonia, e riconosciuto come britannico: espone affianco alle opere di inglesi, alla pari, e con un pezzo di esaltazione della monarchia. La regina è esposta in Nigeria, perché nel procedere della storia ha fatto una differenza e permea ancora l'immaginario delle diverse etnie che ne hanno subito l'impero e il fascino, aderendo o rivoltandosi di fronte a qualcosa di dominante e mistico allo stesso tempo.



Tav. Sin. N. 17

## 2.5 Biografie individuali con statuette Colon

Un tipo di arte individuale molto particolare è quella della etnia baoulé, che produce statuette lignee con una funzione individuale sociale. Si ritrovano in musei in tutto il mondo e sono anche regolarmente offerte fra le opere ricercate dai turisti. Uno studio e raccolta di questi artefatti è pubblicato da Philip L. Ravenhill nel suo libro dal titolo evocativo: *Dreams and Reverie*. Si tratta di uno studioso di antropologia sociale e ammette di aver avuto inizialmente un interesse relativo nell'arte. Si occupava di maschere Goli, che gli indicarono l'importanza di certe opere nelle vite delle persone locali. Solo per caso si ritrovò davanti all'arte figurativa Baulé e a come il *blolo*, l'altro mondo, incide sull'esistenza umana. La procedura seguita dall'autore è la seguente:

«Esamino gli aspetti intenzionali dell'arte; cerco di chiarire la cornice concettuale da cui l'arte deriva il suo significato; pertanto mi baso pesantemente sull'analisi dei termini indigeni».<sup>245</sup>

L'arte tradizionale dovrebbe essere ricercata con attenzione alle idee dei suoi creatori e di chi ne usufruisce. Non interviene, se non dopo, un approccio di considerazione estetica. Si contesta il paradigma antropologico, che ricollega a canoni culturali, divenuti normativi. Sono

---

<sup>245</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie, images of the otherworld mates among the Baule, West Africa*, Smithsonian Institute Press, Washington and London, 1996, p. X

gli oggetti individuali che vanno visti nel loro contesto di provenienza, ma senza limitarli a ‘generi’ tipici di una tribù. Lo scopo principale non è spiegare ma capire.

La definizione di un uomo, una donna dell’altro mondo nasce da una precedente interpretazione sbagliata di certe statuette di legno, di un’altezza compresa di solito tra i venti e i trenta centimetri. Si diceva fossero figure ancestrali, o spiriti della natura. Tali spiriti natura, chiamati *bo usu* (spiriti della foresta) sono piccoli, *angbe*, fanno parte della categoria feticci, *amuin*, e sono spesso cosparsi di sangue perché è questo che trasferisce loro il potere, in qualche modo dando loro vita. Il significato invece di *blolo* è: il posto che è decantato. Si tratta di un mondo parallelo rispetto a quello dei viventi sulla terra ed, allo stesso tempo è un mondo dei morti e anche quello d’origine dello spirito dei neonati. Pertanto un bambino si percepisce come nato dalla mamma dell’altro mondo. Ogni individuo esistente è inesorabilmente collegato con una persona di sesso opposto, che fa parte dell’altro mondo.<sup>246</sup> Si nominano *blolo bian* e *blolo bla*, parole che hanno una forte connotazione sessuale e non maritale. La relazione è individuale con la persona vivente in questo mondo e non include altri in qualche tipo di parentela. Di solito la connessione quindi non ha a che fare con relazioni sociali, ma certamente può influire sulla vita familiare terrena delle persone. Viene alla luce di solito in un momento delicato dell’adolescenza, che comporta il rivolgersi a un indovino, che rivela al richiedente il compagno dell’altro mondo. Frequentemente le problematiche che portano a questo consulto sono connesse con la vita sessuale, o anche di problemi di fertilità o disaccordo con il proprio coniuge. Lo stesso indovino può consigliare che sia prodotta l’effigie di questo partner e che questa sia onorata in modo propiziatorio. Si innesca facilmente una competizione tra il coniuge terreno e quello altrove ed è chiaro che ci sia una certa asimmetria tra i due, anche perché, in linea cronologica, di solito il compagno dell’altro mondo c’era prima. Il coniuge invisibile, se non per la statuetta che lo rappresenta, viene considerato il primo, quindi quello più importante, con i privilegi a cui ha diritto e soprattutto quello della continuità.<sup>247</sup> Il rapporto provoca gelosia e può essere causa di dissapori in una coppia. Di solito una notte la settimana ciascuno dorme solo, per avere intimità con il *blolo bla* o il *blolo bian*. Gli incontri avvengono anche nei sogni, dove spesso vengono dati indicazioni per i vari aspetti della vita, oltre a intese di tipo sessuale. Interrogato sulle sue esperienze con la compagna dell’altro mondo, un giovane indicò che una volta nella notte designata per il *blolo bla* dormiva con una ragazza, che a metà notte si alzò, dicendo che

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, p.2

<sup>247</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, p. 3

non poteva restare perché l'altra sposa l'aveva violentemente cacciata. Il marito di una donna, che aveva come blolo bian un veterano dell'esercito francese, *ancien combattant*, non capiva come avrebbe potuto mai competere con un uomo così importante. La questione delle quantità di statue maschili e femminili pone degli interrogativi. Per cinque figure maschili se ne trova una femminile. Si consideri che le statuette dell'altro mondo sono intagliate solo dopo che ci siano problemi espressi dai compagni terreni. Un donna, con problemi di fertilità, cerca soluzioni con uno sposo non terreno, perché il suo problema è evidente nella sua società, mentre quando si tratti di impossibilità a produrre eredi dalla parte maschile, questo non è ovvio. L'etnia Baulè è poligama, per cui qualora un uomo voglia un'altra moglie, si considera un suo diritto legittimo. In caso di una prima moglie, la compagna dell'altro mondo deve dare insieme a lei il permesso prima che possa entrare la seconda moglie. Questo avviene senza formalità. Se una donna celibe prende marito, avviene un passaggio dallo sposo dell'altro mondo a quello terreno con un rituale specifico, detto *atonvle* (il cambiamento). Simili cerimonie avvengono col menarca di una ragazza o quando tutti i diritti di una donna vengono trasferiti alla famiglia del marito, o per le prime gravidanze o per la fine del lutto dei vedovi.<sup>248</sup> Due tempi creano la persona con cui un individuo resta connesso dal suo mondo terreno e si tratta di divinazione e scultura. Un metodo di divinazione tipica consiste in una scatola molto elaborata e decorata dove si immettono topini e bastoncini. A seconda di come finiscono posizionati i bastoncini l'indovino interpreta e risponde. A seconda delle proposte dell'inquirente, che vengono approvate o meno dai risultati dei bastoncini. Nel caso si concluda che il problema è nello sposo dell'altro mondo, si indica di far scolpire una statua che lo rappresenti per onorarlo e placarlo con delle offerte. L'intagliatore deve procedere con lentezza per lasciare che il coniuge da raffigurare si manifesti indicando come vuole sia il suo alter ego. Può rivelarsi in sogni, in ispirazioni del richiedente o dell'indovino o dello stesso artista: lo scopo comune è di fargli piacere. L'opera viene consacrata con un rituale in cui si informa il rappresentato che è stata fatta una sua effigie, a cui poter fare offerte. L'opera potrà subire modifiche e comunque essere tenuta con molta cura. Può anche accadere che, rovinata dal tempo o per altro, sia sostituita. Si osservano i classici attributi di bellezza più apprezzati dai Baulè: molta attenzione al collo, lungo, ma non troppo così come mai corto e goffo. Incise sui colli ci sono linee sottili circolari parallele, in quanto vengono considerate determinante nell'estetica di questa etnia. Per fare un complimento dicono: «il suo collo ha delle linee come fossero incise».<sup>249</sup> le diverse parti del corpo corrispondono a proporzioni

---

<sup>248</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie* pp.4-6

<sup>249</sup> *Ibidem*, p.9

basate sulla sezione aurea. Questo riguarda anche i glutei: la testa e i glutei sono separati, e uniti dal torso: guardando le statuette si può notare che, inciso o appoggiato sopra in tela, viene messo un perizoma, in evidenza tenuto da fili di perline o conchiglie che lo trattengono appoggiandosi sulle anche. L' elemento sottolinea la discontinuità tra il tronco e i glutei, portando attenzione a quest'area e messo per coprire, allo stesso tempo sottolinea e rivela le forme. Gli abiti, spesso stoffe drappeggiate, a parte certe vesti tipiche, come camicie con le maniche che si allargano verso il polso con uno spacco, sono considerati un elemento aggiunto e non trasformativo. Si pensa che le vesti siano per coprire ma non con lo scopo di nascondere. La muscolatura è accentuata in tutte le parti del corpo, considerata simbolo di forza e di buona salute. Spesso gli aggettivi di apprezzamento della bellezza delle varie parti del corpo richiamano le statue scolpite come il miglior paragone. La moda di ogni tempo storico si ritrova nella statue *colon*: ogni rappresentazione dei coniugi dell'altro mondo è inciso con un atteggiamento e un abito scelto appositamente, con grande attenzione da chi sta effettuando la realizzazione dell'opera. Prima di entrare nell'analisi di alcune figure, bisogna dire che ci sono diversi modi di vedere queste opere, con critiche coordinate. Gli artefatti sono soggetti a commenti di una parte più anziana con atteggiamento conservatore, che trova scorretto far indossare abiti moderni alle statuette. Nella forma tradizionale alcune vesti indicano uno status maritale o diverse classi sociali, o la diversità tra contadini e abitanti della città, o semplicemente l'età della persona. Ravenhill considera le dinamiche della moda, che introduce nuovi modi di vestire al momento in cui cambia il sistema politico e sociale, evidenziando le conseguenze del nuovo ordine, risultato dell'imperialismo, della presenza dell'esercito, degli impieghi in uffici governativi o negli ambiti militari. Le opere vestite all'europea sono considerate raffigurare il nuovo africano urbano: non un'imitazione dell'europeo, né una sua caricatura, né una scelta per il mercato di turisti occidentali. I coniugi dell'altro mondo si conformano ai simboli di successo dei coloni: l'orologio, le cravatte, le scarpe stringate, i completi, oppure abiti adeguati a certi sport in voga.

Già qui si può interrogare il nome con cui vengono chiamate questi artefatti: *colon*, in quanto si ha proprio l'idea che derivi dalla moda con cui sono vestite.

Racconta un antiquario di Bouaké «Per me, un colon, è il ritratto che indicava un tempo a l'ingresso dei villaggi o agli incroci il passaggio dei colonizzatori. Si sapeva così che il colono era nella zona, il che attirava gli africani che venivano a installarsi qui...».<sup>250</sup>

---

<sup>250</sup> Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, Syros Alternatives,

Queste leggende riflettono l'interesse degli stranieri per il settore dell'arte, a volte chiamata *naïf*, a volte, divertente. Spesso i collezionisti d'arte tradizionale africana non acquistano questo tipo di statue, ma, dopo qualche tempo, iniziano a includerle nelle loro ricerche, scoprendone le varietà così diverse per epoca e storia. Sono misteriose, e sono collegate intimamente con la vita interiore degli individui con cui sono connesse. Di fronte a un accordo con un uomo e le sue due mogli per girare una breve intervista per un prezzo che era uguale per ognuno, al momento del pagamento, l'uomo si meravigliò che non fosse inclusa la somma per la sua compagna dell'altro mondo e la pretese. Se per gli occidentali si tratta di usi e costumi folkloristici e graziosi, per i Baulé sono parti consistenti delle loro vite e ne determinano il cammino. In psichiatria i sogni portano avanti la continuità di processi dialogici; sono segni lampanti di questioni che il nostro inconscio ci porge in modo semplice, quando di giorno non comprendiamo, di notte i rebus si porgono con estrema chiarezza.<sup>251</sup> Non è quindi un metodo molto diverso questo dei coniugi dell'altro mondo, perché assistono e portano soluzioni e impegno ai loro sposi terreni. I riti con cui vengono curati e conservati ricordano agli individui che c'è una persona tutta per loro, che li ascolta e se danno il giusto rispetto a questa presenza, possono avere la certezza di una protezione individuale, unica e esclusiva.

Per questo popolo, qualunque sogno è iniziato dal *Blolo*, ma mantenuto dall'attesa del compagno terreno, che effettivamente vive questa relazione in modo del tutto realistico, con la conferma che consiste nel raccontare il sogno al risveglio. Si tratta di una affettività vissuta, che per l'osservatore è difficile da comprendere. Ravenhill riporta un'intervista con un intagliatore, a cui chiese del suo rapporto con la sua *Blolo Bla*. Rispose che le dedicava due giorni alla settimana, in cui si occupava di lei e le offriva cibo. Questo aveva attutito la mancanza della sposa che lo aveva lasciato vedovo. Infondo l'altro mondo offre un luogo di *reverie*, dove il sognatore è attivamente presente.

Nei villaggi oggi ci sono ancora vecchi e giovani che hanno un *Blolo*, ma non amano parlarne, né mostrarlo.. Quando si muore, il compagno *Blolo* non viene sepolto insieme al defunto, perché è solo un rappresentante: quello vero accoglie il coniuge terreno nell'al di là.

Nelle biografie di ciascun Baulé, a seconda dei periodi, ha fatto irruzione uno stile militare diverso, di cui si può cercare il corrispondente in divise francesi, inglesi, yoruba, o dei tiratori

---

Paris,1993, pp.7-8

<sup>251</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, p.35

africani.<sup>252</sup> Ci sono poi le professioni: l'avvocato, il giocatore di tennis, il giornalista, il cameraman, il fotografo, l'aviatore, il dentista. Sono dipinti: i più antichi con tinte naturali, in genere nero, oca, rosso, bianco, in seguito all'introduzione della pittura industriale una panoplia di colori.<sup>253</sup> Molto spesso volti e altre parti del corpo presentano le scarificazioni tipiche a seconda dell'etnia. Si tratta di feticci, secondo il loro uso, attribuiti a una sola persona e sono intermediari con il divino e l'indovino può indicare come sia meglio sacrificare al Blobo per ottenere il risultato desiderato. È un oggetto di culto di diversi gruppi e sottogruppi: baoulé, yoruba, ashanti, agni, senoufo. Nasce in laboratori dove lavorano diversi artigiani e, tranne qualche eccezione, è raro ci sia la certezza della manifattura di un particolare artista.

Soprattutto ci si chiede sul potere di questi oggetti e come venga attribuito. Riferendosi a uno studio di David Freedberg, trova una spiegazione nell'atto della consacrazione che investe l'immagine di proprietà, che si intende trasferirle. In effetti il *Blobo*, consacrato, diventa collegamento con il divino. Il potere delle opere d'arte è forte e Freedberg si chiede quale sia «il ruolo preciso della raffigurazione nel rendere gli oggetti efficienti».<sup>254</sup> Non è chiaro se si possa stabilire un collegamento tra come si presentano e come funzionano. Il mondo *Blobo* è infine parallelo, dove le persone sono intagliate secondo i massimi canoni estetici. Si tratta di mediatori individuali, non familiari e le immagini sono molto specialistiche. Le mitologie connesse con queste possono essere articolate, secondo Bateson, citato da Ravenhill, discusse e investigate, ma la vera forza sta nel fatto che questa rappresentazione non può essere tradotta in un discorso. D'altronde l'arte rappresenta una necessità espressiva che si pone al di fuori (oltre e prima) del linguaggio.<sup>255</sup>

Il *Blobo* è l'altro per eccellenza: «è uno 'stato'. Lasciamoci arrivare in fondo alla sua essenza: è uno stato mentale...L'anima non vive al confine del tempo. Trova il riposo nell'universo immaginato da *reverie*».<sup>256</sup>

La misura delle statue fa sì che vengano considerate miniature. Nell'affrontare questo argomento si riporta allo studio di Susan Stewart, che considera la prima posizione del *Blobo* nelle mani della persona che l'ha commissionato. Stewart sostiene che la miniatura sia un prodotto culturale e afferma: «The reduction in scale [...] skews the time and space relations

---

<sup>252</sup> Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, pp. 22-23

<sup>253</sup> *Ibidem*, pp.34-35

<sup>254</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, p.41

<sup>255</sup> *Ibidem*, pp. 42-43

<sup>256</sup> *Ibidem*, p.43

of the everyday lifeworld, and *as an object consumed, the miniature finds its 'use value' transformed into the infinite time of reverie...*».<sup>257</sup> La figurina è fisica e si può maneggiare e contemplare. La *reverie* accade per la connessione con l'oggetto fisico, con i suoi dettagli e le sue particolarità, che lo rendono unico e presente, in uno stato di pace. Che lo si consideri compagno o rappresentante del compagno, la realtà dell'oggetto da vita alla persona, da cui iniziano i sogni. Per ogni individuo l'evolvere della sua identità e percezione di sé è influenzata dal suo rapporto con questa entità, che lo accompagna prestissimo nella vita e fino alla morte come oggetto, ma dopo come accogliente presenza spirituale. Nell'altro mondo sono i bambini prima di nascere, i defunti dopo la fine della vita e l'intermediario conosciuto nel sogno e frequentato nella *reverie* finalmente si rivela.

## 2.6 Analisi di opere Baulé



Inserire foto Tav Sin Colons N 1



Tav. Sin. N 3

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, p.57

Questa opera è una delle più interessanti per spiegare come vengono influenzate le scelte delle persone da contesto in cui vivono. L'incisione che porta il riferimento dell'ufficiale di distretto, di altezza leggermente superiore a quella usuale, denota una forte attenzione alla funzione dell'individuo, che pur avendo un viso con tratti africani si trova in una funzione importante e seduto alla scrivania, simbolo inconfutabile di tale posizione. Essendo un ritratto, malgrado sia inciso nel modo tipico delle figure Baulé, non entra nelle figure definite *colons*, che raffigurano il *Blolo Bian*, coniuge dell'altro mondo. Sembra che questo funzionario sia un elemento locale, che si è inserito nella gerarchia amministrativa coloniale e venga forse rappresentato perché ha comunque una funzione di intermediazione qui, nel mondo terreno. Raramente vengono usati questi ritratti nel caso di persone viventi: per questo l'opera è eccezionale.

Come seconda analisi si presenta la statuetta N 3, che raffigura un militare Ibibo.<sup>258</sup> Si tratta di una figura antica, datata intorno al 1918 e con una bustina color kaki sulla pettinatura di tipo etnico. Manca dalla mano destra probabilmente un'arma, come si nota dalla mano chiusa intorno al vuoto. La statuetta ha grandi occhi che guardano proprio verso la mano, dove stava si immagina il simbolo del suo potere. Ha le scarificazioni sulle guance, una divisa completa di un'alta cintura sotto la vita sono infilati un coltello sul lato destro e due sacche-contenitore su quello sinistro. Si tratta di un *Blolo Bian*, sicuramente considerato lo sposo dell'altro mondo di qualcuno. Il N 4<sup>259</sup> risale al periodo post bellico alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Molti furono reclutati, dalle potenze coloniali, e considerati nella loro terra d'origine con il rispetto tradizionale per i militari, rappresentanti di valori virili, come il coraggio e la forza. Il mantenimento di soldati indigeni era molto economico e i concetti di mascolinità locali attiravano per un'appartenenza identitaria.<sup>260</sup> La statuetta, con fucile spianato, insieme tipo divisa da campo, ha grandi occhi e la testa delle statue yoruba, sempre grande rispetto al resto, in quanto sede dell'anima e della coscienza. Questo compagno dell'aldilà è importante per la sua sposa terrena, in quanto ha un rango di combattente, una divisa di tipo europeo, ma le proporzioni fisiche rispettate dalla sua etnia. Come classe sociale è considerato ben inserito e parte di un potente meccanismo. Nella *reverie* della sua sposa trasmette senso di sicurezza e protezione.

---

<sup>258</sup> Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, p. 24

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 25

<sup>260</sup> U. Chelati Dirar, *Africani in divisa coloniale*, Africa, la rivista del continente vero, 15 novembre 2025, [africarivista.it](http://africarivista.it)



Tav. Sin. N 5



Tav. Sin. N 6

Innovativa e diversa dai suoi predecessori, la figura N 5, ispirata da diversi sottogruppi della regione, come yoruba, agni, ashanti e gouro, si presenta un uomo in legno chiaro, vestito con una specie di frac, con gran nodo papillon sul colletto molto alto della camicia. La capigliatura, a differenza dal solito, è dipinta, ma non prende volume, a differenza di quelle complesse, intrecciate o molto alte delle figure tradizionali. Storicamente fa parte di una svolta, che avviene quando gli scultori vogliono distanziarsi dalla continua replica di falsi. Il movimento è intrapreso per primo da Isidore, che si distacca dal passato per metter mano a personaggi veramente contemporanei. Riprende individui immersi nella società, nei lavori e nei passatempi attuali, senza riprendere tracce del passato, come un casco coloniale o un abito etnico. Questo uomo dell'altro mondo è tutto quello che una donna possa desiderare. Lo si ritiene un colono. Ha sembianze di tipo euroasiatico, con occhi a mandorla. Ha intorno al collo una pesante collana decorata, con un pezzo centrale che porta l'immagine di un elefante, sorreggendo un grande medaglione su cui è incisa una specie di croce di Malta, Al petto porta una medaglia un po' più piccola con un'iniziale maiuscola: *P*. Senz'altro si tratta di una persona di successo e alto status: la sua sposa terrena può dedicarsi a lui nei giorni scelti con rispetto e attenzione.<sup>261</sup>

Nell'opera N 6 si rappresenta un nativo, con calzoncini e maglietta rossi : si notano le incisioni intorno al collo, segni classici di bellezza baulé. Gli occhi e la testa sono molto

<sup>261</sup> Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, p.127

grandi; si tratta di un pezzo di fattura media, datato intorno agli anni '50. Potrebbe essere il *Blole Bian* di una giovane donna, essendo senza particolari abiti o decorazioni, che ne indichino uno status particolare. A volte i giovani sognano un compagno adeguato per loro in quel momento della vita, ma col passare degli anni può essere sostituito, magari anche dallo stesso evoluto in un certo modo, che sia più in linea con la sposa terrena in quel momento storico.<sup>262</sup>



Tav Sin. N 7



Tav. Sin. N.8

La statuette N 7 è un esempio molto ricco di dettagli da osservare con attenzione. Si tratta di un cacciatore degli anni 40 che indossa tanti simboli sia della sua attività che del suo status. Porta un basco scuro con una decorazione sul lato sinistro davanti. Ha un fisico ben tornito e muscoloso. Porta un grande orologio, una cintura nera, come quella dell'orologio, con fibbia a rombo, ha una giacca a manica corta con bottoni, infilata nei calzoncini della lunghezza a metà coscia, noti in seguito come stile *jamaica*. Sotto alla giacca porta una camicia chiusa bianca, con una cravatta con righe *regimental*. Molto dettagliate le calze e le calzature. Le calze a metà polpaccio sono blu con motivi a spina di pesce, le scarpe hanno una suola pesante e sporgente con motivi bucherellati a mascherina, tipici delle calzature inglesi. In aggiunta porta una catena attaccata a un passante dei calzoncini che scompare nella tasca sinistra, facendo immaginare anche un orologio da tasca. Si tratta di una figura molto sofisticata e europeizzata, certamente prodotta del sogno di un indovino o della stessa sposa terrena alla scoperta del suo marito dell'aldilà. Si nota la mancanza di tratti tribali, come le scarificazioni e le linee di bellezza spesso incise intorno al collo.

<sup>262</sup>Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, p. 117



Tav Sin N. 9



Tav Sin N. 23

Questi due individui sono di grande interesse, trattandosi di due statuette gemelle. Il primo viene indicato di fattura recente, il secondo degli anni 60. Le due figure hanno visi piuttosto anonimi, nessun segno tribale, nessuna decorazione. Rappresentano l'uomo medio, con pettinatura e abiti occidentali. Inusuale nella prima che il sorriso si apra sui denti<sup>263</sup>. Questa, dall'abito verde, camicia bianca e cravatta amaranto sembra meno curata della seconda. I dettagli dell'uomo in completo grigio è da notare nelle differenze dall'altro: i capelli con le onde regolate, la cravatta con il disegno a pois regolari e le scarpe ben delineate con i lacci. La pelle è più *matte* e liscia, senza quell'impatto lucido della prima.<sup>264</sup> Presentando queste opere uguali e, allo stesso tempo, così diverse, introduciamo marginalmente il tema del falso, spesso non compreso nel settore di questo tipo, dove l'approccio è molto diverso da quello occidentale.

Si veda qui una *Blole*, usato durante tutta una vita, fu della nonna del conservatore del Museo di Abidjan: il nome del *Blole* è Djaba N'Ngo e appartiene per eredità al nipote, N'Guessan

<sup>263</sup>Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, p86

<sup>264</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, pp. 28-29

Kouassi.<sup>265</sup> Si tratta di un lavoro antico. Porta le scarificazioni sulle guance e una pettinatura molto alta con un intreccio sulla fronte. Ha una collana di perline piuttosto grandi con un pendaglio molto elaborato e due diverse inserzioni di pelle. Di particolare, come si vede nella tavola N.11 ha una copertina fatta su misura.



Tav. Sin. N. 11



Tav. sin. N.12

---

<sup>265</sup> Eliane Girard, Brigitte Kernel, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, pp. 64-65



Tav. Sin N.14



Tav. Sin. N.18

L'opera della tavola N. 14 rappresenta una sposa dell'altro mondo del 1900. Porta una collana di perline, con inserti d'oro e diversi giri di perline intorno alle anche, una cavigliera per ciascuna gamba. Ha scarificazioni su torso, schiena, viso e collo.<sup>266</sup> La figura è femminile, di cui si trova un numero di esemplari inferiori ai *Blolo Bian*, maschi, si pensa per la poligamia, che induceva le mogli con problematiche di fertilità o gelosie a connettersi con un partner ideale, che poteva colmarla di soddisfazioni nelle *reverie* in cui erano entrambi partecipi. Questa donna è molto proporzionata, muscolosa, con i capelli divisi in trecchine stretta poi in una coda spessa. Risalta la dolcezza del suo volto grazioso, il ventre appena pronunciato, dove appoggia le mani come a protezione di una gravidanza. Il marito terreno passa una o due notti la settimana con lei e in caso decida di prendere una seconda moglie, o una terza, e fino a una quinta, come è costume anche per il Dio Nyamian, questo passo richiede il perdono della sua prima moglie (e seconda e terza, ecc) e della sua *Blolo Bla*. Le compagne terrene sono al corrente di questa figura e spesso la temono e ne sono gelose. Nel mondo di queste rappresentazioni, tutto si mescola e si influenza sotto i vari aspetti della vita. L'identità di ognuno evolve con tutte le relazioni che si intersecano e la parte vissuta

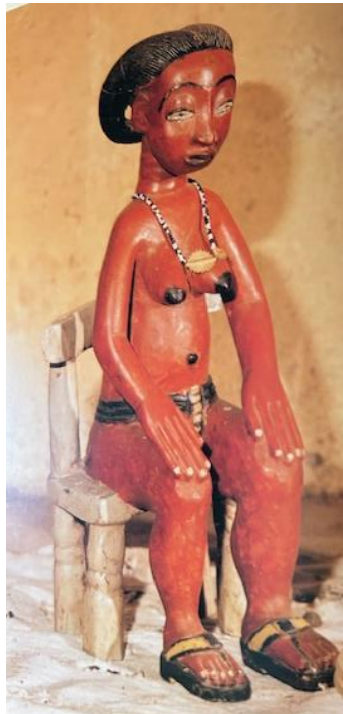
<sup>266</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, p.1

attraverso la connessione della statuetta cambia i suoi sogni, finendo per definire le sue azioni. Così forte è questo uso, che gli occidentali hanno molta difficoltà a comprenderlo.

L'uomo raffigurato nel N. 18, è un misto delle due culture. Porta un berretto con visiera, calzoncini fino al ginocchio, in stile *bermuda*, bicolori bianco e rosso; ha un grosso bracciale d'avorio tondo al polso, bracciali rigidi con amuleti nella parte superiore del braccio sinistro. Sul petto pende un amuleto come una piastra quadrata rossa incisa e intorno al collo una collana di perline bianche con un pendente d'oro. Il viso ha molte scarificazioni, sulla fronte e verso le orecchie, sulle guance, ai lati degli occhi e in mezzo alle sopracciglia. Scolpito intorno al 1940. Una persona che porta gioielli e decorazioni facciali chiaramente tribali, ma indossa vesti di tipo europeo, anche se resta a torso nudo, per mettere in risalto la sua forza muscolare, esaltata anche nella parte inferiore del corpo, con le cosce e i polpacci ben torniti.<sup>267</sup> Il berretto con visiera e i calzoncini sono presi dalla moda dei coloni. La sua sposa terrena ritrova forse in questa figura la persona, che ha sognato e descritto allo scultore e può esserne rassicurata per l'evidente tradizione etnica che porta su di sé e, allo stesso tempo, una scelta dell'abito di chi in quel momento detiene il potere. Può davvero con lui comunicare con l'altro mondo e chiedere aiuto da chi manifesta le sue stesse radici.



Tav Sin N. 24



Tav Sin N. 25

---

<sup>267</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, pp. 16-17

Le *Blolo Bla* qui riportate sono spose dell'al di là ben diverse e per questo è utile osservarne i dettagli. La prima appartiene a un menestrello di strada ed è fotografata in una camera degli ospiti del capo villaggio, accanto alla chitarra e al costume da danza del suo compagno terreno. La figura femminile ha abiti dipinti con una stoffa tipica avvolta intorno alla vita e una maglia bianca. Intorno al collo porta una catena con una chitarra come pendente. Ha sul viso due scarificazioni orizzontali; gli orecchini con forma geometrica cadono mobili dai lobi, d'oro, come la collana. La posizione è seduta e composta, con le mani appoggiate alle cosce; la capigliatura è acconciata in una maniera tipicamente tribale della zona Tiébissou.<sup>268</sup> Ai piedi sono dipinti sandali infradito. Lo spazio che sussiste tra i fatti sociali, come l'uso delle figure intermedie, e le esperienze psicologiche e personali di individui specifici può essere vasto. Comune resta il fatto che ogni individuo si sente connesso e la persona rappresentata è considerata reale. In questo caso il menestrello ha ricevuto in sogno questa compagna, il cui vestito è ornato in modi coordinati con il suo stesso mestiere, rendendola ancora più credibile e connessa. La seconda figura femminile appartiene a uno scultore e di fianco ha nella fotografia c'è l'offerta di due uova. La donna porta un perizoma ornato con delle applicazioni piccole rettangolari in centro davanti. Ha sandali dipinti di giallo e nero, una collana di perline con un inserto d'oro, fatto come una foglia. La sua pettinatura è tipica, con i capelli suddivisi molto geometricamente e indietro per poi unirsi in due grosse code ripiegate.<sup>269</sup>



Tav. Sin.N 27



Tav Sin N 28

<sup>268</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, pp. 30-31

<sup>269</sup> *Ibidem*, p.37

Queste due figure di *Blole Bla* sono entrambe degli anni 20: la prima è più sofisticata, con un cache-sex in tela rigata tenuta da due file di perline intorno alla anche e le scarificazioni evidenti intorno al collo.<sup>270</sup> La seconda ha anche un perizoma intagliato nel legno stesso pitturato di bianco, così come due spessi cordoni che lo trattengono appoggiati alle anche. Presenta quattro linee di bellezza intorno al collo molto accentuate.<sup>271</sup> I capezzoli e l'ombelico di entrambe sono pitturati di nero. Le mani sono appoggiate al ventre leggermente arrotondato. Si tratta di figure tipiche di questo periodo, molto semplici, che non presentano gioielli o altri ornamenti particolari. Sembrano la massima espressione della sensualità fertile e indicano la funzione principale per essere compagne di uomini terreni: rappresentare la donna fisica nella sua pienezza.



Tav. Sin. N.29



Tav Sin N 30

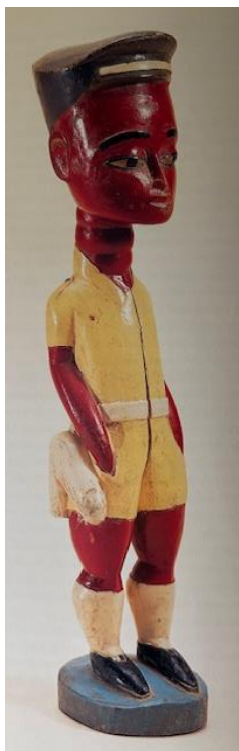
Questa è una figura piuttosto alta rispetto alle solite. Si situa la manifattura intorno al 1900. Ha molte scarificazioni ovunque con attenzione a disegni geometrici precisi. La testa è molto grande sormontata da un'acconciatura complessa. L'uomo è nudo, tranne le cavigliere, un cerchio di metallo arrotolato con un'apertura per infilarle e un simile ornamento intorno alla base del collo. La testa è grande, posata su un collo molto lungo, sembra quasi una maschera

<sup>270</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, pp. 48-49

<sup>271</sup> *Ibidem*, pp. 50-51

ma poi si osserva che la barba intrecciata che parte dal mento arriva fino alla mano sinistra che la tiene in pugno.<sup>272</sup>

*Blolo Bian* successivo è completamente diverso. La statuetta, del 1955, è presentata come un veterano, che indossa una bustina militare, con il distintivo delle truppe coloniali francesi, appoggiata un po' bassa sulla fronte, che lascia scoperta una parte della spessa capigliatura, una collana con appesa una grande croce, calzoncini, canottiera, cintura e scarpe da cui manca la punta perché alla base d'appoggio di cui fanno parte manca la parte davanti. Questo compagno dell'altro mondo è l'opposto del N. 29. Per la sua sposa terrena è importante avere una figura che rappresenti il potere e l'autorità.<sup>273</sup> L'origine della scelta, come descritto nei precedenti punti di questa ricerca, sta nel contatto con il *Blolo Bian* e la sua rivelazione attraverso l'indovino o il sogno della richiedente. Nel procedere degli anni e con l'evoluzione della situazione politica e sociale, queste figure si trasformano, adeguandosi alle nuove circostanze. Questo personaggio non avrebbe una ragion d'essere nel 1900, quando le donne aspiravano ancora a un compagno dell'altro mondo, che avesse un aspetto legato alle tradizioni estetiche e ornamentali tribali. In questo caso ha preso sopravvento il sistema coloniale e anche verso l'affievolirsi e mutare di tali sistemi resta lo status rispettato di chi ha dimostrato le sue capacità e la sua forza, come viene interpretato da questo veterano.



Tav , Sin N 31



Tav Sin N 32

<sup>272</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, pp. 52-53

<sup>273</sup> *Ibidem*, pp.62-63

L'opera N31 rappresenta un gendarme, con la fondina con pistola appesa alla cintura e il berretto con visiera, calzettoni bianchi e scarpe nere. L'anno di incisione è il 1965. Mancano i tratti tribali, come le scarificazioni o gli amuleti e pendenti di qualche tipo. L'uomo ha solo, retaggio del passato, marcate le linee intorno al collo <sup>274</sup>. Rappresenta la sicurezza dell'autorità istituita seppure è solo indossata con la divisa e potrebbe essere solo un segno esteriore a cui non corrisponde l'identità interna. La figura N 32 è un soldato con cappello con visiera di tipo militare e scarpe con punta di tipo inglese.<sup>275</sup> L'anno di produzione è intorno al 1950. L'abito è una divisa, con dei galloni applicati sulle maniche. Anche qui non ci sono tracce dei simboli tribali, a meno che non si trovino coperti da giacca e cravatta.



Tav. Sin N 34



Tav Sin N 35

Del 1965 la figura N 34 è stata scolpita e dipinta con dettagli molto precisi e corrisponde alla moda del tempo; ha un aspetto moderno e efficiente. La medaglia d'oro appesa al collo, gli orecchini, l'orologino al polso, la pettinatura dove resta l'impronta tribale propongono una compagna dell'altro mondo, che trasmette sicurezza e autonomia.<sup>276</sup> C'è una grande distanza

<sup>274</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, pp. 66-67

<sup>275</sup> *Ibidem*, pp.68-69

<sup>276</sup> *Ibidem*, pp.8-83

da alcune esaminate qui sopra, che sono del tutto aderenti a la donna vista dalla tribù. Significa anche che l'uomo, che cerca la *Blole Bla*, è molto cambiato nella sua visione della compagna più desiderabile e in questa statuetta si riflette la società cambiata negli anni. L'identità individuale è andata modificandosi e si riconosce e agisce in gruppi molto evoluti rispetto al passato. Un oggetto rivela chi lo usa, in questo caso, chi lo sogna.

Il N. 35, anche degli anni 60, appare come un esistenzialista francese: vestito di nero, con pantaloni con le *pinces* e maglietta, cintura e scarpe marroni, capelli con un ciuffo rialzato moderno. Una traccia del passato e di quei canoni di bellezza resta nelle linee incise sul lungo collo. Il volto ha un'espressione pensosa.<sup>277</sup> La trasformazione del mondo, in particolare di quello africano ha pervaso ogni lato della vita. I coniugi dell'altro mondo si sono adeguati ai nuovi desideri dei loro committenti. Non finisce la *reverie*, ma è il mondo che s'insinua nella fantasticheria.

### Capitolo 3           Arte africana in movimento

#### 3.1                   Nigeria postcoloniale e una ricerca di unità

Per comprendere le incertezze riguardo le problematiche connesse con la restituzione degli oggetti d'arte, è opportuno fare una breve introduzione sulla situazione nigeriana oggi. La storia coloniale impose confini che sono considerati arbitrari e gli inglesi, abolita la schiavitù e trasformata l'economia, contribuirono a una diversificazione sociale, che portò i quattro principali gruppi etnici, Hausa, Fulani nel nord, Yoruba nel sud-ovest, Igbo nel sud-est, a fissarsi in particolari credenze religiose, ogni insieme tribale con sistemi propri. Il territorio copre le zone degli insediamenti dei gruppi citati, la colonia di Lagos, i protettorati dell' Oil Rivers e della Compagnia del Niger, il Benin e la zona nordorientale del Camerun, ex colonia tedesca.

Nelle varie fasi di spostamento verso le fonti di guadagno diverse, come l'olio di palma e già in epoca precoloniale e in seguito, le industrie, si passò a un'urbanizzazione o comunque una migrazione verso le aree di lavoro. Ci furono risultati molto interessanti di collaborazione con gli ultimi arrivati, imprenditori desiderosi di organizzare un efficace sfruttamento delle materie prime, che trasformavano in merce commerciale. Una materia prima abbondante per le immense aree forestali era il legname, per cui molte società occidentali, impiantarono delle

---

<sup>277</sup> Philip L. Ravenhill, *Dreams and reverie*, pp. 84-85



⊗ ABUJA – F.C.T. (Federal Capital Territory)

attività proficue, e furono tramite di nuove efficaci relazioni tra governo, villaggio indigeno, lavorazione del legno grezzo con lo sviluppo di impianti, produzione e commercio, con lo stabilirsi di relazioni molto evolutive e fruttuose per ogni parte coinvolta. L'iter all'inizio delle loro attività in territorio nigeriano, fino agli anni '80 era di ottenere concessioni forestali, e aprire l'accesso alle aree boschive. In seguito le zone sfruttate erano utilizzate dagli indigeni per iniziare colture prima impossibili. Un esempio fu la società italiana, Compagnie Industrielles du Bois, CIB, che s'installò in Costa d'Avorio, dopo quelle francesi. La sede era ad Abidjan, lo stabilimento a Gagnoa, dove si faceva la prima lavorazione, tavolame sfogliato, 3mm a 6mm tagliato nelle misure utili per fare i pannelli di compensato. C'erano altre tre o quattro aziende che esportavano tronchi. Dopo quindici anni dall'apertura della CIB con lo sviluppo rapido dell'operazione, s'installarono altre cinquanta aziende grandi e piccole. Il lavoro era diviso in genere fra responsabili di reparto, prima italiani poi francesi, e manodopera locale. Diverse etnie erano impiegate negli altri settori, sia nel taglio e trasporto degli alberi, sia nello spostamento della merce su camion e la caricazione su nave. Si trattava di Burkinabé e Beté: i secondi di un gruppo guerriero importante sempre in scontri con i Baulé. Nel 1970 ci fu una rivolta dei Beté, violentemente repressa dai Baulé. I Burkinabé provenivano dal confine con Burkina e Mali e migravano in cerca di acqua, per la sua scarsità nel loro territorio. La CIB nello stabilimento assumeva circa novecento persone, arrivando a milletrecento. Venivano dai villaggi, ma fu costruita una zona abitativa presso il lavoro, dove chi era ingaggiato poteva vivere con la famiglia. Lo stabilimento era a 5 km dal villaggio e il personale veniva trasportato con dei camion adibiti a trasporto passeggeri, facenti servizio navetta. Le difficoltà con il personale poteva sorgere in casi particolari, per il rispetto dato a e preteso da i membri 'anziani', che esitavano ad accettare gli ordini da uno più giovane anche se sul lavoro era promosso per le sue capacità riconosciute. Col tempo diminuirono le zone di raccolta forestale per l'ampliamento continuo delle coltivazioni di cacao e caffè e le poche zone forestali da sfruttare rimasero situate fra campi coltivati. Ogni volta che veniva lavorata un'altra zona, si negoziava direttamente con il capo villaggio locale. Si trovarono a rispettare certe richieste concernenti il risparmio di alcuni alberi, da cui dovevano essere originati, oggetti sacri. Tutta la struttura andò avanti con successo e nel 2003 si decise di vendere anche perché fra i sei soci non si trovò qualcuno di famiglia interessato a continuare l'attività. C'era anche un aumento attraverso gli anni dell'instabilità del paese, che accresceva il timore di possibili aggressioni. Le missioni e parrocchie della SMA, di cui si introdusse la storia sopra nel 2.3, di stanza ad Abidjan e con tre parrocchie minori tra Abidjan e Gagnoa, tennero sempre una collaborazione molto amichevole con la CIB e la società fu di grande sostegno sia

per le comunità che per sostenere le sue iniziative per dare sollievo e supporto alla popolazione locale. La storia di questa società è indicativa del percorso che fecero altre industrie e del fatto che ci furono anni di relazioni diverse con collaborazioni interessanti fra occidentali e africani, anche se le differenze tribali restavano sopite sullo sfondo.

Le vicende della CIB sono avvenute dopo l'indipendenza. Ma la domanda è, se ci furono queste imprese di successo in periodo postcoloniale, qualcosa incrinò la fiducia in questo tipo di investimento per il peggioramento di continue problematiche interne. Durante il suo governo, l'amministrazione britannica tentò la nota soluzione di governo indiretto, mettendo dei capi locali senza che ci fosse in certe zone una reale corrispondenza tra il popolo e gli individui designati. Mentre l'agricoltura, impostata dai nativi, era stata sufficiente per il fabbisogno delle diverse regioni, ci furono periodi di carestia e mancanza di cibo causate anche dalla costrizione di passare a colture intensive, che producessero derrate esportabili.<sup>278</sup>

La mancata preparazione da parte degli inglesi alla transizione all'indipendenza, ottenuta nel 1960, ebbe come conseguenza instabilità e motivò conflitti interni. Nel 1966 con un colpo di stato s'installò il primo governo militare. Il Biafra, area degli Igbo, molto diversi in lingua e tradizioni dagli altri gruppi della zona, tentò la secessione e la guerra civile scatenò interminabili violenze, con un milione di morti e una carestia devastante. Dagli anni settanta fino agli anni novanta si succedettero governi militari e, trascinati dal prezzo fluttuante del petrolio, ci furono periodi di sviluppo e investimenti, alternati con l'aumento della povertà e il disagio economico e sociale. La corruzione, modo continuo di gestione dello stato, lasciò entrare molti interessi stranieri e l'arricchimento individuale pervase l'élite amministrativa, distanziandola dal bene comune. Fra tentativi di elezioni, apparentemente riuscite, come quelle del 1999, con l'elezione di Olusegun Obasanjo, cristiano, fu comunque problematico che dodici stati su trentasei introdussero la shari'a, contro la costituzione e che, in assenza dell'esercito al comando, gruppi etnici e religiosi rivali entrassero spesso in conflitto. Per quanto riguarda la divisione geo-amministrativa negli anni ci furono molteplici suddivisioni, almeno sei importanti.<sup>279</sup>

Oggi il presidente della Nigeria è Bola Tinubu e la situazione è precaria, per la guerriglia e le incursioni jihadiste. A pochi giorni dagli attacchi USA, il presidente schiera un contingente

---

<sup>278</sup> Nicoletta Varani, *Etnie e religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria*, pp. 98-100

<sup>279</sup> *Ibidem*, pp.101-102

dell'esercito sul confine occidentale con il Benin.<sup>280</sup> Nel 2025, gli Stati Uniti hanno bombardato il nord ovest del paese, la notte di Natale, per colpire le basi dell'ISIS. Il governo nigeriano da un lato avalla e dall'altro prende distanza. Il cardinale Lojodice commenta: «Bombardare non aiuta i cristiani. Anzi, finisce per metterli in pericolo». Colpiti sono combattenti provenienti dal Sahel in campi militari nascosti nella vegetazione del Baunei. In realtà è noto che venivano pianificati attacchi terroristici in tutto il territorio. Tinubu ha confermato di aver dato il via a far partire i raid di droni da piattaforme nel golfo di Guinea. Gli attentati e le violenze degli estremisti iniziarono nel 2009, promosse dal gruppo *Boko Haram*; seguirono altri degli scissionisti *Iswap*, provocando 35000 morti, e 2,5 milioni di sfollati.<sup>281</sup> Questo non fa che confermare l'instabilità del paese e spiega come continuino a sbarcare sulle coste mediterranee tanti africani in fuga.

Gli storici africani, come Tekena N. Tamuno, che viene considerato uno storico pubblico, ha fatto ricerche su violenza e pace con lo scopo di «togliere la storia dalla torre d'avorio e portarla tra la gente»<sup>282</sup>. Lo scopo di trasformare la storia accademica in una storia pubblica fu impostata attraverso la scelta di esprimerla usando poesia, proverbi, storie, citazioni bibliche, per accattivare il pubblico usando un linguaggio comune. Ritiene che lo storico sia l'agente, che intermedia tra la memoria e la vita contemporanea.<sup>283</sup> Il suo tema centrale è l'identità nazionale e l'unità della Nigeria. Sostiene che si debba stabilire un'individualità del sé dal passato. La direzione auspicabile nella costruzione della comunità nazionale è la distribuzione equa delle risorse e la convivenza tra gruppi tribali. Il potere totalmente in mano al popolo avverrebbe nel miglior mondo possibile in modo graduale. Ancora oggi la nazione è suddivisa in tre parti, su base religiosa: al nord, musulmani, al centro, animismo tradizionale, al sud, cristianesimo, con percentuali islamiche e cristiane più o meno uguali e credo tradizione a circa il 10 %; si considera il numero dei primi in aumento. Fra loro, i sunniti prevalgono numericamente sugli sciiti, con una divisione che si origina nel 632, per la successione di Maometto; i secondi volevano Ali, (sciiti da *shiaat Ali*, i partigiani di Ali) discendente diretto del profeta, contrariamente ai primi, sostenitori di Abu Bakr, suo suocero e basati sugli insegnamenti, la *sunna*, e gli atti della loro guida. Gli sciiti restano sempre in minoranza e

---

<sup>280</sup> Albero Magnani, *La Nigeria schiera l'esercito dopo il massacro di quasi 200 civili*, Il Sole 24 ore, 5 febbraio 2026, Il secolo africano. 6.2.2026

<sup>281</sup> Federico Piana, *Raid statunitensi contro i campi dell'Is. Natale di sangue in Nigeria*, Vatican News, 27 dicembre 2025, vaticannews.va, 5.2.2026

<sup>282</sup> Tekena N. Tamuno, *Pan-nigeriana*, in Toyin Falola, Saheed Aderinto, *Nigeria, nationalism, and writing history*, p.184

<sup>283</sup> *Ibidem*, p.185

cercano di evitare scontri. Nonostante questo, sono soggetti a massacri e ingiustizie.<sup>284</sup> Nel 2000, in Nigeria, la *shari'a* venne adottata dal primo stato Zamfara, cui seguirono altri 11. Per la costituzione nigeriana non deve esserci una religione di stato, e ognuno può professare liberamente la propria, ma questo incrocio di leggi apre una crepa che non riguarda solo l'ambito religioso-culturale e morale, ma tutti gli aspetti del vivere. Come conseguenza ci sono resistenze contro la costruzione di chiese e luoghi di culti nei due sensi e secondo i vescovi cristiani l'implementare la legge islamica è incostituzionale, violando l'art. 10, che esclude una religione di stato, malgrado ci siano comunque norme allineate con la legge coranica. Negli stati che hanno fatto la scelta del prevalere della legge musulmana si tratta, in certi casi, di applicazione di punizioni corporali.

Fra i siti di interesse archeologico, va segnalata la città più antica, chiamata oggi *Old City* islamica, Kano, con mura di fango e palazzo dell'emiro e moschea che può accogliere 50000 persone.<sup>285</sup> Fin dal XIX secolo i cattolici hanno costruito missioni e chiese, fondato scuole e seminari. Le monache Clarisse e i Cappuccini si occupano di poveri e carcerati, e a Enugu, con il seminario più grande del mondo, inaugurato nel 1993, si dedicano ai malati nell'ospedale centrale della nazione. La Nigeria, dove oggi essere cristiano indica più uno status che una devozione, cerca la pace e un'identità, ferita e spesso spezzata dalla necessità di allinearsi a chi deteneva il potere e imponeva i propri valori. Negli scontri tra etnie sono emersi bisogni di radici, in quanto l'animismo, che, anche nei convertiti, vive in modo trasversale, è il motore mistico di questi gruppi. Le loro statuette, come visto nella produzione artistica *baulé* non sono oggetti inerti, ma rappresentanti di una persona con cui l'individuo condivide tutto, di cui si occupa e a cui chiede consiglio e protezione. Ogni gruppo e ogni tribù ha i suoi rituali, per connettersi con la parte più profonda, della persona, ma anche della comunità. Se gli Yoruba credono nel dio del fiume della vita, Oshun, sono rispettosi, allo stesso tempo, dell'Essere Supremo, e di tutti gli elementi che possono, con la loro forza, intercedere, come il ferro o altri materiali. Le qualità sono la potenza nascosta nella materia. Come i canti e le danze, l'arte manifesta forza e intercessioni e le maschere o certi abiti, vengono indossati in una ricerca di connessione interiore della comunità con gli avi e le forze del passato. L'unificazione di questo paese è ancora un avvenimento incompiuto.<sup>286</sup> L'identità nigeriana cerca il passato per trovare il presente, ma sperimenta nuovamente la diaspora e

---

<sup>284</sup> *Qual è la differenza tra musulmani sunniti e sciiti?*, The Economist, U.K., 5.1.2016, Internazionale.it, 6.2.2026

<sup>285</sup> Nicoletta Varani, *Etnie e religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria*, pp. 109-110

<sup>286</sup> *Ibidem*, pp.113-116

continua a disperdersi nell'altro mondo, che si raggiunge di nuovo, come allora, attraverso il mare. Ha necessità di trovare il compagno dell'altro mondo, ma non basta la *reverie*: si richiede l'azione e un viaggio diverso. Per tentare di aprire le sbarre delle sovrastrutture colonialiste al sé africano, è necessario indagare che cosa sia l'ostacolo a questa liberazione.<sup>287</sup> Acquisire l'educazione moderna può essere solo incorporare la storia del mondo occidentale. In questa prospettiva, si autoafferma negli attributi razziali (e razzisti) trasmessi con il giudizio di incapacità, per mancanza di razionalità, di sviluppare scienza e tecnologia. Si perde così l'idea di averne l'abilità. Le scuole filosofiche africane dibattono dell'esistenza di una loro filosofia precoloniale: è per ritrovare le radici del pensiero razionale prima del dominio occidentale. La ricerca deve, allo stesso tempo, tener conto dell'arretratezza, ma il diritto alla continuità con il passato si basa su scuole di pensiero che vedono la *negritude* come alterità, contestando la normatività e la definizione di filosofia occidentali. Si procede allora a *razzializzare* l'identità. Questo è avvenuto in vari momenti storici, con movimenti forti e talvolta violenti. Gli europei, per conoscere, distruggono e Senghor sostiene che addirittura i progressi siano derivati dall'impulso occidentale di conquista. L'aspetto negativo della conquista è l'incapacità di leggere oltre l'uso di un oggetto e restare impigliati in un'interpretazione superficiale.<sup>288</sup> L'africano si collega con l'essenza interiore delle cose, spontaneamente. La non tecnicità è espressione di un modo diverso di osservare i fenomeni. Cita Jean-Paul Sartre: «Un rapporto tecnico con la Natura la rivela come una quantità pura, inerte, estranea; essa muore ».

Non si possono inserire civiltà diverse nello stesso tempo progressivo e universale, senza considerare che ognuna possa avere mezzi e obiettivi differenti. Si può comprendere che la filosofia africana precoloniale esista: non come tecnica di decostruzione, ma di costruzione attraverso l'intuizione, che porta coesione e integrazione. Invece di contrapporre oggetti per capire, l'africano vede vivere ogni cosa nel mondo. La *negritude* porta il dono di rilevare il mondo vivente e non come oggetto inerte.

Nel periodo precoloniale, e all'inizio di quello coloniale un po' ovunque, protonazionalisti e élites cercarono di costruire stati, per scongiurare l'aria di colonialismo, che avanzava, con Francia e Gran Bretagna: nell'area del Niger i due Stati progettavano di aumentare la rete commerciale in tutta l'area costiera e anche verso l'interno, sfruttando le vie già esistenti. Le differenze fra nord e sud non furono mai superate, ma tornarono prepotentemente in primo

---

<sup>287</sup> Messaye Kebede, *Lo sviluppo africano e il primato della decolonizzazione mentale*, p.778

<sup>288</sup> *Ibidem*, p786

piano in qualunque momento di tensione. L'estrazione del petrolio ha inquinato e trasformato in una landa bituminosa il magnifico delta del Niger.<sup>289</sup>

L'identità della nazione resta frammentata; i suoi cittadini sono ancora soggetti a difficoltà sociali e economiche e prendono il mare volontariamente, con lo scopo di sopravvivere. Qui, in occidente, se arrivano allo sbarco, possono fare esperienze di sfruttamento e abuso, perché la decolonizzazione e l'indipendenza hanno cambiato solo la superficie delle cose. Alcuni trovano vite stabili e anche di successo, ma qualcosa di rotto traspare, soprattutto nel lavoro di chi si esprime nell'arte.

### 3.2 Rivendicazione delle tradizioni e dei riti

Una riflessione sugli attuali processi di globalizzazione, in cui siamo tutti interconnessi, ripropone i problemi materiali e le disuguaglianze mai davvero superate in tanti anni di tentativi. L'aumento della popolazione e le migrazioni dovute alla ricerca di luoghi di sopravvivenza portano a spostamenti attraverso viaggi di precarietà né possibilità di stabilirsi per davvero altrove.<sup>290</sup>

Alla ricerca di una cultura nigeriana, si cerca di nuovo di definire che cosa significhi la parola.

Nell'approccio alla restituzione, che oggi apre diverse difficoltà d'interpretazione e azione, è necessario comprendere il significato delle parole usate in questi scambi. Il riferimento al *cultural heritage*, che concerne patrimonio e rimpatrio, allo scopo del ritorno ai popoli non occidentali della proprietà di oggetti appartenenti al loro gruppo e alla loro storia.<sup>291</sup>

Politica della cultura è un termine recente che copre l'ambito di questi argomenti, comprese le connessioni tra antropologia, etnologia, archeologia, storia dell'arte e filosofia. La restituzione concerne i luoghi e le istituzioni che hanno raccolti questi beni nei confronti di chi li ha prodotti. Si tratta di cose materiali e non: in alcuni casi, il lato immateriale degli oggetti, il loro uso e significato viene ripreso dalle culture d'origine, anche quando la restituzione materiale non è compiuta. Studiare la cultura in senso sociale e conservare il patrimonio attraverso l'istituzionalizzazione sono entrambi aspetti che si sono manifestati in una

---

<sup>289</sup> Gian Paolo Novati, *La questione nigeriana fra geo-politica, storia e religione*, Teoria politica, 6. 2016, journals.openedition.org, p.23

<sup>290</sup> Anna Bruna Menghini, *Africa subsahariana. Identità, tradizione, memoria*, FAMagazine. Ricerche e progetti sull'architettura e la città. Parma, Italy, 2023 (61), pp. 50–64. doi: 10.12838/fam/issn2039-0491/n61-2022/925.

<sup>291</sup> Richard Handler, *Cultural heritage, patrimonio e rimpatrio*, R.A.Scott, S.M. Kosslyn, ed, Emerging Trends in the social and behavioral sciences(pp.1-16), John Wiley & Sons, London, 2023, p.1

burocrazia centrale come forma organizzativa moderna e in una coscienza storica individualizzante. I termini combinati, civiltà e cultura, sono contrapposti: il primo è razionalità, fiducia in valori universali, generali, astratti e misurabili, il secondo significa la valorizzazione delle singole identità nel romanticismo, con il mito, il sentimento, l'unicità di un popolo, di una comunità, di un individuo. Nel XIX secolo la civiltà era prodotta dalla razionalità umana, con la constatazione che il progresso evidente era europeo e della razza bianca. Attraverso poi le relazioni ambigue tra musei e università, entrambi luoghi di raccolta e studio degli oggetti 'indigeni', altri studi portarono sfumature diverse. La cultura diventa parte dell'antropologia, soprattutto dopo Boas, che riportò in America l'approccio romantico e individuale. Al di là delle discussioni sui termini, si sviluppò un interesse per la conservazione, in seguito alle rivolte politiche e ai movimenti per l'indipendenza. Segue una corrispondenza concettuale tra cultura e conservazione, in collegamento con la proprietà che è riferimento per entrambe. Ridefinizione di 'cultura' subentra di nuovo e Handler sceglie di citare quella di Edward Burnett Tylor da *Primitive culture*, pubblicato nel 1871: «La cultura [...] è quell'insieme complesso che include le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro della società».<sup>292</sup> Sottolinea l'importanza della frase 'acquisita dall'uomo in quanto membro della società' per assimilazione della socializzazione all'acquisizione di proprietà. Si tratta di 'individualismo possessivo'. La ricerca dei nigeriani postcoloniali delle loro tradizioni e il tentativo di ripristinare o almeno conservare i loro riti e oggetti sacri ha a che fare con l'eredità del loro patrimonio culturale e della loro identificazione: il fatto che sia rimasta una frammentazione etnica difficilmente superabile, come è evidente dagli accadimenti intercorsi dopo l'indipendenza. Ha a che fare con questo interminabile processo la restituzione, ma resta in sospeso a chi spetti ricevere ciò che viene reso. Dopo la seconda guerra mondiale le categorie di 'primitivismo' si trasformarono in 'primario' e si passò alla ricerca di 'autenticità' e interpretazione. L'Europa restò centro rispetto ai popoli, che si chiamarono 'd'interesse etnologico', rimasti periferici e distanti, ma ora oggetto di uno studio differente. Handler si riferisce a 'culture in viaggio'. Malgrado abbiano sempre percorso le vie mondiali le persone hanno portato oggetti ovunque, in tutti i momenti della storia, fin dall'antichità. Ora però che i viaggi di piacere, di ricerca, di migrazione, hanno sparso uomini e cose, è come ci fosse

---

<sup>292</sup> Richard Handler, *Cultural heritage, patrimonio e rimpatrio*, p.3

necessità di fare ordine e la cultura, considerata come patrimonio da possedere da parte dei suoi creatori, ha influenzato la restituzione e il rimpatrio ai soggetti collettivi originari.<sup>293</sup>

Ci sono stati studi sul ritorno anche in architettura alle tradizioni e alla natura, da sempre parte sacra e integrante della vita religiosa e sociale dei nativi.

Nelle aree subsahariane si evidenziano gli ostacoli della carenza: sia alimentare che idrica. Si osservano le conseguenze della crescita incontrollata dei siti urbani e delle situazioni di profughi in agglomerati improvvisati. Seguono costanti picchi di crisi sanitarie e ambientali.<sup>294</sup> L'approccio della studiosa, Anna Bruna Menghini si concentra sulle situazioni abitative incresciose, conseguenza del pellegrinare nella ricerca di pace e cibo. In effetti la prima difficoltà è come si possano affrontare i disagi di territori soggetti a forme di neo-colonialismo economico perpetrato da potenze europee, americane e asiatiche, attraverso la 'cooperazione allo sviluppo'. Il pietismo risulta pericoloso, aprendo a volte l'impostazione di modelli inadeguati alle culture in questione. Un recupero della situazione locale determina un approccio più pratico, che si rivela più integrato con i luoghi e con le risorse e l'identità delle persone che si desidera soccorrere. Le colonizzazioni passate ma non cancellate, hanno dato accesso nel tempo a un'attenzione culturale scientifica, che, seppure tenuta in spregio da storici africani moderni, ha portato avanti lo sviluppo della nazione, con esploratori, geografi, ingegneri, etnologi, sociologi, antropologi e architetti. Il continente e l'occidente sono di fronte in una cooperazione indefinita con ragioni in parte umanitarie, e senza che ci sia un dialogo di scambio reciproco. Nel 1933, Frobenius, con il materiale recuperato nelle sue dodici spedizioni, ebbe l'acutezza di interpretare l'esperienza delle antiche civiltà come la presentazione di simboli e l'acquisizione di conoscenza attraverso la commozione.<sup>295</sup> Lo strutturalista Lévi-Strauss considerando il pensiero 'selvaggio' rileva le proprietà sensibili del reale, vedendoli come segni piuttosto che basarsi sull'astrazione e classificarli in una logica di qualità e ideali.<sup>296</sup> Nel periodo di decolonizzazione, la richiesta di opere pubbliche di modernizzazione, portarono alla ribalta nuove immagini e nuovi simboli, con il persistere di un linguaggio occidentale, rivisitato da un'impronta locale. Ci fu un incrocio a questo punto e l'influenza africana si insinuò nei modelli abitativi occidentali e con un processo storico arrivato fino ad una colonizzazione globale, in Africa si porta avanti con orgoglio la

---

<sup>293</sup> Richard Handler, *Cultural heritage, patrimonio e rimpatrio*, p.7

<sup>294</sup> Anna Bruna Menghini, *Africa subsahariana. Identità, tradizione, memoria*, p. 50

<sup>295</sup> *Ibidem*, p.51

<sup>296</sup> *Ibidem*, p.52

*Negritude*.<sup>297</sup> Nei contesti metropolitani odierni si fa i conti con gli stereotipi legati alle diverse identità africane. Artisti e architetti tendono a produrre opere meticce e sincretiche, volendo rompere la tradizione come obbligo ripetitivo. I bisogni in territori rurali delle comunità rivisitano gli aspetti rituali, simbolici e arcaici in luoghi ancora insiti nei villaggi.<sup>298</sup> L'immaterialità di quanto si desidera davvero conservare, si separa dalla tradizione materiale, che anche si vuole mantenere come valore di costruito di memoria storica collegata con le tecniche di costruzione originarie. I giovani architetti si dedicano a una modernità come ritorno alle origini, per ridare vita a una civiltà vecchia e addormentata e prendere parte a quella universale; ritornano a reinterpretare le caratteristiche delle tradizioni, in progetti collegati con la specificità di posti, vegetazione e clima, dando priorità alle componenti fisiche dell'architettura. Le costruzioni modellano il terreno, raccolgono acqua, gestiscono l'aria, e riparano il fuoco. Danno continuità tra interno ed esterno, tra spazio pubblico e privato, tornando alle case tradizionali. Portano avanti ispirazione al passato, tecniche innovative e soprattutto la relazione uomo-natura. Rispettano le caratteristiche locali socio-culturali e si presentano come progetti di globalizzazione positiva che condivide attenzione alla tradizione con le necessità della comunità. Fin dal 2000, architetti africani sono impegnati nelle difficile area dell'Africa subsahariana, dove portano avanti opere ormai riconosciute nel panorama internazionale. Molti cooperano anche in altre regioni con la costruzione di centri medici in Sudan e Darfur in collaborazione con Emergency. Ogni architetto sembra portare aspetti delle proprie radici native nei suoi progetti, dando un risultato, in cui la visione emotiva profonda viene raccolta dall'osservatore.

Al di là di questo percorso, che si manifesta nell'approccio dei nuovi architetti africani, il cercare la tradizione per farla rivivere si rivela in etnie stabilite in Nigeria, che, uscite dal dominio coloniale, in cui ci fu una trasformazione che toccò anche l'ambito religioso, ora bisognose di ricostruire un'identità propria. La Nigeria, insieme ad altri paesi africani sono impegnati in questo pellegrinaggio verso la fonte di se stessi.<sup>299</sup> Cresce il numero delle nazioni che rivendicano i loro oggetti, esposti nei musei occidentali.

Il Dahomey, attuale Benin, dove resta traccia dello stato Edo, alla cui etnia i migranti oggi spesso si riferiscono. Nel 2021 furono restituite artefatti dalla Francia, ma questo tema è trattato più avanti. Le tradizioni non occidentali non consideravano allo stesso modo il divino,

---

<sup>297</sup> Anna Bruna Menghini, *Africa subsahariana. Identità, tradizione, memoria*, p.55

<sup>298</sup> *Ibidem*, p.55

<sup>299</sup> Valentina Giulia Milani, *Restituire la memoria: l'Africa e la giustizia culturale*, Africa, La rivista del continente vero, 30 maggio 2025, [africarivista.it](http://africarivista.it), 7.2.2026

che era, ed è ancora, insito in ogni realtà della vita, compresi gli oggetti. Il potere inglese, francese, tedesco, dopo quello portoghese, si era impadronito delle tradizioni e dei riti delle tribù autoctone, nel condannare ogni interpretazione spirituale che non riflettesse il cristianesimo. Il colonizzato non aveva alternative se non pietrificarsi in un tempo immobile. In questa situazione, ha un presente mutilato, il passato viene dismesso come irrazionale, e non codificato, essendo quasi sempre solo orale quindi senza una storia il nativo è ritenuto non averne. La posizione di Franz Fanon denuncia questi meccanismi.<sup>300</sup>

### 3.3 Arte africana e occidente: critica e imitazione.

L'arte africana si riferisce a una categoria geografica e da sempre questo tende a definirla. Nei primi viaggi e commerci le opere di questo continente venivano trattate come stranezze, lontane dagli ideali classici di bellezza e dagli insegnamenti, che dalle botteghe degli artisti del cinquecento passarono alle accademie, in Italia: a Firenze quella del disegno di Giorgio Vasari, a Roma, l'Accademia di San Luca del Zuccari, che la dedica al corpo di una sola scienza divisa però in tre pratiche: pittura, scultura e architettura. Gli artisti diventano figure intellettuali. Nel 1648, a Parigi nasce l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture. Inizialmente le accademie erano guidate dagli artisti, ma la politica se ne fece utile mezzo e, sotto Colbert, si trovò sotto il potere dello stato, allora monarchia assoluta. Il cambio si considerò efficace contro il peso delle corporazioni. L'ispirazione classica che vuole la rappresentazione perfetta di corpo e natura attraverso varie fasi e con espressioni variegate continuò a essere il metro di misura dei critici e dei compratori di opere d'arte. Per gli artisti ci furono diversi movimenti, che colmarono nell'ottocento in una pluralità di stili, attraverso il realismo e le fasi dell'impressionismo, per arrivare all'epoca moderna. Attraverso i secoli l'arte non europea aveva viaggiato ed era messa in mostra come una stranezza, o una cosa preziosa, ma in qualche modo inferiore, perché l'idea dell'estetica era diversa. In Europa le decorazioni di piume sudamericane erano esposte nelle stanze delle meraviglie dei privati, nelle sale delle ambasciate, insieme a lance o decorazioni poi chiamate 'd'interesse etnologico'. Dagli stati barbareschi si esportarono stoffe, oro, avorio, strumenti musicali mai visti, ma con l'evolvere del commercio, della politica e lo strutturarsi del colonialismo, i

---

<sup>300</sup> Albert Lumembu Kasanda, le tradizioni africane alla prova della globalizzazione, Note sull'interculturalità in Africa,

movimenti incrociati divennero frequenti e gli oggetti si mossero di più e caddero sotto gli occhi curiosi di chi ne fu attratto senza comprenderne il perché. Dice Wilde che la critica nasce dalla bellezza, forza superiore e molteplice: l'opera è una proposta, non un messaggio chiuso. Scrive in forma di dialogo platonico su questo tema, sostenendo che ogni opera d'arte porta con sé una forma spiritualizzante e che il critico come artista è un invito all'estetismo. Non si tratta di una recensione, ma è ricerca, creazione e infine manipolazione di simboli. L'arte è immorale, perché sfugge e contrasta la normativa comune, rompendo gli schemi fissi della società.

La categoria geografica della produzione artistica africana deriva dall'osservazione della terra d'origine degli artisti o della loro residenza. Si riferisce a un sistema, che situa chi è in Africa e chi no, chi è africano e chi no e chi è al centro e chi no, nell'approccio di tipo globale. Nell'arte contemporanea di questo continente si presenta un panorama vasto e eterogeneo e si cercano possibili punti in comune per mettere un certo ordine. Mettendo due biennali a confronto come quella di Venezia e quella di Dakar, le prospettive di scelta delle opere sono ambigue. Nella prima si situa l'esposizione per nazioni, nella seconda ci sono approcci diversi, che mutano e a volte dipendono da motivi di unificazione di stile di un certo periodo. L'Africa non essendo una nazione, a Venezia può trovarsi in padiglioni internazionali, organizzati per tema. Si ostacola in questo modo la lettura dell'opera, che può riportare influenza e ispirazione dalle circostanze politiche e sociali del momento in quel luogo particolare. A Dakar ci furono diversi tentativi di esibire i lavori senza riferimenti geografici. Corà ne fece uno nel 2002, essendo presenti anche artisti occidentali della cosiddetta 'arte povera', in particolare italiana, con Kounellis e fu un flop. L'artista fece un'opera con oggetti semplici e cose ovvie, come sacchi di iuta con semi e cereali e spezie, che a Dakar si trovano in tutti i mercati quotidiani e non fu compresa e letta secondo la sua intenzione. Allora si deduce che il luogo non sia l'unico riferimento, ma nemmeno possa essere del tutto escluso nel giudizio. Dal territorio viene inteso come nazionalità: in questo allora ci si può chiedere se il camerunese con tale passaporto, che abita a New York e dipinge lì da vent'anni sia davvero africano. Il critico tende comunque anche oggi a considerare il 'primitivismo', addirittura un'esposizione del 1989 di William Rubin, s'intitolò: Primitivism in 20th century art. Anche le pubblicazioni su riviste o giornali danno indicazioni su temi come la tradizione, che per tanti significa autenticità e l'universo femminile particolare (non emancipato). Nel 1996, alcuni, come André Magnin e Jacques Soulillou, concepiscono il mantenere i costumi fondamentale per il significato spirituale profondo connesso con questo approccio.

In Contemporary art of Africa dividono in tre gruppi gli artisti: territorio, frontiera e mondo. Ognuno può far parte di un movimento o essere individuale, e a seconda della tendenza si divide in tradizionale, modernista e popolare.

L'approccio dei critici africani è indicativa: Olu Oguibe e Okwei Enwezor scelgono la categoria di concettualismo nel catalogo della mostra Authentic/Ex-Centric, ricercando la politica e l'identità intrecciate con i movimenti, le colonie e le diaspore. L'arte riflette il percorso della storia e le evoluzioni identitarie. La modernizzazione è vista come il cambiamento rispetto a credenze e modi di fare tradizionali, con minime modifiche da una generazione all'altra. La decolonizzazione, secondo Messay Kebede, deve passare dall'interno: può solo avvenire mentalmente perché l'identità possa definirsi con meno coperture. L'arte è manifestazione dell'identità e per questo occorre riconoscere che è stata definita primitiva o infantile, mentre è solo diversa dall'occidente dominato dalla razionalità. Lucien Levy-Bruhl non usa il termine primitivo, ma vede l'espressione di un pensiero mistico. Il colonialismo finisce per essere sottovalutato anche dagli africani perché non danno abbastanza importanza all'arretratezza, che si imputa al popolo nero. L'Africa è un continente senza storia e la modernizzazione corrisponde alla occidentalizzazione, che comporta anche l'interiorizzazione della propria insignificanza.

Le figure rappresentative di antenati, spiriti, dei o forze della natura mutano man mano che l'Africa prima si converte a religioni monoteiste e poi rimbalza in un sincretismo almeno parziale nella rivolta e la ricerca della negritude. Intanto in Occidente si aprono musei, per esporre arte non occidentale, e gli artisti, o almeno i loro lavori, circolano. Da raccolte di oggetti curiosi da privati fin dal XVII secolo si procedette con lo sviluppo delle discipline di antropologia e di etnografia all'apertura di musei aperti al pubblico: fra i primi il Musée d'Ethnographie del Trocadero fondato nel 1878 a Parigi. Con lo sviluppo politico e sociale del XIX secolo, in Europa ci furono nuovi movimenti artistici che guardarono con interesse ai paesi non occidentali. Questa tendenza sorse anche da novità tecnologiche, come la macchina fotografica, che sembrò il mezzo sicuro per rappresentare la realtà in modo preciso. Si passa anche da un'arte che rappresenta il potere a quella che esprime l'individualizzazione dell'artista. È mezzo per un dialogo tra artista e compratore, che infonde le sue emozioni nell'opera. Nasce l'arte sperimentale con l'impressionismo, il fauvismo, fino al surrealismo e al cubismo, trovando una società pronta a ricevere modelli più emozionali. La società europea, secolarizzata, erede dell'epoca dei lumi, è pronta di rompere la coltre di norme e tabù. Si trovano similitudini nelle opere europee del XX secolo e nelle opere africane ma

l'approccio è opposto: gli europei stanno rompendo norme trascinate insieme all'imitazione della bellezza classica, gli artisti neri hanno sempre rappresentato figure umane nude anche nella più lontana tradizione e la loro produzione è senza alcuna rottura con il passato, ma al contrario mantengono la cultura radicata nella loro interiorità mistica e sensibile. Se si osserva una maschera africana (per esempio quella della società segreta femminile, che rappresenta la regina Vittoria, cfr. Tav Sin Regine N. 12) si comprende che la sua forza possibile è comune agli appartenenti al gruppo: ciascuna può essere questo personaggio e in quel momento è rafforzata da tutta la comunità. In occidente queste maschere sono quasi scomparse, tranne in certe particolari processioni. Sono individuate come parte della struttura della personalità, che regola gli impulsi di una persona. Gli europei guardano all'arte 'primaria' con una certa nostalgia, per la spontaneità emozionale che hanno difficoltà a lasciar andare. Riferendosi a varie fasi della produzione africana, Elias distingue quattro tappe: la prima indica che tutti gli oggetti d'arte nascono per credenze condivise dal gruppo, con un margine libero molto limitato per l'artigiano; il livello due ha uno scopo commerciale, per mezzo di richieste di mercanti e intermediari e il vasto interesse turistico di occidentali; la terza fase vede la forma tradizionale aperta a scomposizione e innovazione individuale, con indebolimento delle credenze, rappresentando un insieme dei due mondi. Il valore di scambio tende a salire. Alla quarta tappa il manufatto viene prodotto da artisti di formazione molto diversa da prima, in quanto non seguono un maestro esperto per anni nella sua bottega, imparando il significato profondo dell'oggetto e il suo uso e la sua manutenzione e conservazione, ma in scuole europee o finanziate dai nuovi stati africani, con docenti formati all'insegnamento, con una separazione dalle loro attività artistiche e lo studio comprende i movimenti mondiali della produzione artistica, pur trasmettendo la tradizione locale, attraverso la modernizzazione, che l'ha modificata. Il lavoro è indirizzato a un mercato globale, con obiettivi di collezionisti privati, musei e mostre nazionali e internazionali. Secondo lo studioso, per quanto le fasi non abbiano confini netti e siano spesso sovrapposte, servono da riferimento e propongono dei quesiti su come il prodotto di un assetto sociale del passato possa avere risonanza nelle fasi successive, recepito come secolarizzato e giudicato molto positivamente in un senso diverso. Opere originarie, o copie, del periodo passato, hanno un forte impatto sui fruitori di un'epoca seguente, per esempio, appartenenti a una società successiva di tipo urbano industriale.

Questo risultato, di risonanza altrove, è evidente, al di là degli studi su identità e autenticità, che spesso riportano l'Africa alla periferia rispetto al centro occidentale nel mondo, nelle ripercussioni sugli artisti europei: il critico americano Berenson vede l'arte come rifugio dal

caos del mondo. Ben diversa è la sua considerazione su quella non occidentale, che, ovunque sia esperita, si allontani dalla bellezza classica. Nei contesti espositivi in Europa del XX secolo si cambiò il giudizio sulle opere di altre culture, che, da curiosità, vennero promosse ad arte, anche se si ignorava il contesto originario e le funzioni. Si tratta di decontestualizzare le opere, di cui però ora si studia e ammira l'estetica. Dice Picasso: «Good artists copy, great artists steal». La sua posizione è chiara: vuole utilizzare e integrare queste interpretazioni nel suo lavoro, senza attenzione al valore sacro o culturale, ma solo a quello estetico. Il suo ispirarsi alle maschere tribali, oltre che influenzare la sua produzione, entra nella teoria del Cubismo, nella ricerca di ridurre le forme reali all'essenza geometrica. Un'opera di Mbeté, *Standing male figure* del XIX secolo, esposto al Metropolitan di New York, viene considerata uno dei primi riferimenti a cui si ispirò l'età moderna. Nel 2017 la mostra al musée Quai-Branly, a Parigi, s'intitolò *Picasso Primitif*, da l'area pittorica che si indicava anche come *Art Nègre*, *Primitiva*, *Africana*, o *Orientale* senza differenza.

Un simile viaggio intraprese Modigliani, che, giunto a Parigi da Livorno, incontrò l'antisemitismo e il Museo etnografico del Trocadero: i lunghi colli, gli occhi vuoti, e la ripetizione di certi soggetti. Picasso proietta forza e natura, Modigliani, delicatezza. Si parla di contaminazione, che poi è l'effetto degli incontri fra popoli. L'appropriazione invece getta un'ombra diversa: il gruppo dominante ruba qualcosa di tipico o sacro del popolo che opprime, togliendo il suo significato profondo. S'innesca quindi la discussione sulla restituzione, che è all'ordine del giorno e viene continuamente rilanciata e abbandonata. Il tema è complesso, e si tratta di voler decolonizzare e fare ammenda di ciò che è stato portato via, comprato, rubato, esposto fuori contesto, a volte deriso. Ci si chiede se fare e come fare. Le soluzioni sono ambigue e l'instabilità delle nazioni africane, a volte anche di quelle occidentali, rende il dialogo molto discontinuo e spesso infruttuoso.

### 3.4 Restituzione, non rappacificazione

Il 29 gennaio 2026, un articolo riportato da *Africa*, titola *Il Senato francese accelera sulla restituzione dei beni culturali saccheggiati dall'Africa*. Si è approvata un disegno di legge per la restituzione di ciò che fu portato via tra il 1815 e il 1972. Si dovrebbe così facilitare le procedure senza che la richiesta di ogni singola opera sia esaminata dal parlamento, anche se sarà vagliata da un comitato scientifico, composto da esperti francesi e del paese richiedente.

In attesa di approvazione dell'Assemblée Nationale si sono ricevute una dozzina di richieste da diversi paesi.<sup>301</sup>

Benoit de L'Estoile si esprime durante un convegno giuridico, su invito.<sup>302</sup> Vede il tema attuale, in quanto questi oggetti effettivamente sono conservati nei musei degli 'altri'. Prelevati dal luogo della loro appartenenza, ora ci si può chiedere se appartengono alla nazione che li espone nei propri musei o allo stato attualmente sovrano sul territorio di provenienza oppure ai discendenti di chi li ha prodotti. Si aprono controversie perché ogni legge può incontrarne un'altra che la sospende o supera per importanza e il tragitto a ostacoli diventa lungo. Riflettendo sulla nozione d'identità dalla prospettiva antropologica. Si cita Alain Testart, che spiega la proprietà e non proprietà della terra, con le varianti esplicitate in regioni subsahariane, con il fulcro della questione è dissipare la confusione tra sovranità politica e proprietà fondiaria, se si tratta di terra, mentre tra proprietà eminente e diritto d'uso, che resta in vigore nel diritto inglese, dove il sovrano dispone sempre delle proprie terre. Nel 2007, con la dichiarazione ONU dei diritti dei popoli indigeni si afferma che:

Gli Stati dovranno provvedere a un risarcimento per mezzo di meccanismi efficaci-che possano implicarne la restituzione – messi a punti di concerto con i popoli indigeni., per quanto riguarda i beni culturali, intellettuali, religiosi e spirituali che siano stati loro sottratti senza il loro libero, previo e informato consenso oppure in violazione delle loro leggi, tradizioni e costumi.

Sono dunque soggetti collettivi a livello infra-statale. Si pone la questione delle richieste e restituzioni, che possono avvenire interiormente (da Stato nazionale a popolo indigeno) o esternamente (da un altro Stato a un popolo indigeno per mediazione con il suo Stato nazionale) . L'incertezza è nella proprietà dell'oggetto. E nella divisione schematica fra ciò che sia e non sia materiale. «La cultura si considera un sistema di idee e valori,[...] come qualcosa di 'immateriale'», invece i suoi prodotti sono materiali e accumulabili. Si rispecchia in occidente nel binomio mente-corpo.

---

<sup>301</sup> *Il Senato francese accelera sulla restituzione dei beni culturali saccheggiati dall'Africa*, 29.1.2026, Africa, la rivista del continente vero, [africavista.it](http://africavista.it)

<sup>302</sup> Benoit de L'Estoile, *A chi appartengono gli oggetti degli altri? Considerazioni di un antropologo*, letto nella conferenza Les nouveaux enjeux patrimoniaux en contexte de crises , presso la sede UNESCO il 19-10 novembre, 2018, p.1

Le varie discipline nate dal XVII secolo in poi e fiorite a partire dal XIX, sono state a volte in concorrenza, altre in cooperazione, ma quando si iniziarono le richieste di restituzione, furono chiamate a analizzare gli oggetti richiesti per comprenderne la situazione fisica e anche l'appartenenza. Le società primitive erano oggetto di studio in particolare dell'archeologia 'preistorica' e dell'antropologia. Erano viste come 'civiltà in stallo', che trovarono posto nei musei pubblici e negli istituti universitari. Si è creata, anche nelle aree di studio, una divisione tra il lato teorico-spirituale e il lato dedicato a studio e cura degli oggetti. Le raccolte che nacquero da iniziative di società etnologiche amatoriali, in contatto con gli istituti di antropologia. Sono portati a esposizioni occidentali nel periodo oggi analizzato come processo coloniale, visti oggi come furti a danno delle popolazioni indigene, con conseguenze di fratturazione identitaria, trasformata da imposizioni di coloni e conversioni religiose. La storia dell'arte fu inserita come disciplina accademica, da metà del XIX secolo.

Le richieste effettive sono in procedura diverse e ancora si tratta di un tema controverso per qualunque oggetto si consideri. Nel 2025 il direttore del British Museum, Nicholas Cullinan, in un'intervista a *The Telegraph*<sup>303</sup>, parla di un *new model* nel lavorare con paesi che cercano riparazione per il colonialismo, con nazioni dell'impero invitate a concordare accordi a lungo termine per artefatti presenti in Inghilterra. Essendoci state dispute continuate sul rientro di oggetti, inclusi oggetti indiani, oro del Ghana, le tavolette sacre etiopi, i bronzi del Benin e i marmi di Elgin. Il Museo si dichiara aperto a collaborare, ma non a sentirsi imbarazzato nel rendere le cose senza alcun beneficio. In seguito al movimento *Black lives matter* del 2020, dei Musei, fra cui l'Horniman di Londra, e quelli di Oxford e Cambridge, si affrettarono a rendere i bronzi del Benin. Molti furono presi dalle forze britanniche nel 1897 e richieste da anni dalla Nigeria. In modo piuttosto sospetto, poco dopo l'indipendenza nigeriana, il British Museum Act impedisce la restituzione alle colonie del passato impero. Cullinan ritiene di poter risolvere, con prestiti degli artefatti di una durata di tre anni, un'alternativa che considera possibile, rispetto alle richieste *all or nothing*. Comunque commenta che ogni situazione è unica e non si possono applicare le stesse soluzioni a culture diverse. Si tratta di nazioni e territori, di cui alcune più difficili.

Trasferiti alcuni, circa ottanta oggetti, al museo di Mumbai, inclusi reperti egiziani, greci, sumeri e iracheni, nel più grande prestito mai accordato a un museo non occidentale. Il direttore generale del museo CSMVS, Sabyasachi Mulherjee, commenta: «This is a kind of

---

<sup>303</sup> Craig Simpsonin, *The Telegraph*, Mumbai, 17 december 2025

emergence. I'm going to use the word *revolt*, but we are emerging with dignity and are very proud of history. » Nel 2024 gli oggetti regali portati via dal re Ashanti nel 1872 furono anche dati in prestito al paese d'origine.

Il patrimonio africano non è distinto tra tangibile e non, in quanto l'oggetto ha una sua dotazione spirituale, con cui l'individuo si connette e con cui ha un continuo dialogo. Dopo l'esercizio di potere di una nazione sull'altra, riemergere un passato non inerte, di cui parla Walter Benjamin.<sup>304</sup> Occorre decostruire le narrazioni del passato, includendo anche il patrimonio culturale. Emergono nuove concezioni, in un'interpretazione socio-politica più complessa. La difficoltà identitaria di queste etnie, private del proprio passato anche materiale, avendo assorbito valori stranieri ed estranei, sono ostacolate in un percorso di recupero. Kowalski distingue tre concetti di tipo giuridico: il ritorno, associato a un territorio, per oggetti trasferiti sotto le colonie o presi illegalmente, la restituzione unilaterale o bilaterale, verso un proprietario preciso per espropri illegali, in contesti di guerra o occupazione, il rimpatrio, verso una comunità o un paese richiedente, a volte mediato da organizzazioni internazionali.<sup>305</sup>

Sono state stabilite procedure precise con il rapporto Savoy-Sarr in tre fasi, partendo da paesi, inventari e elenchi, tutto soggetto a commissioni miste con la presenza di esperti delle due parti. La resistenza degli enti europei resta piuttosto rigida e si passa recentemente all'organizzazione di prestiti a lungo termine. Anche gli africani si organizzano: The Benin Dialogue Group è composto da rappresentanti di musei europei e della Nigeria, per facilitare prestito e rotazione delle opere. Alla fondazione di questo gruppo era prevista l'apertura del Museo più importante del Benin, ma ancora nel 2025 risultano impedimenti a procedere.<sup>306</sup> Le polemiche sono diverse. Fin dall'ideazione, nel 2020, si aprì una disputa tra il governo locale, l'antico regno e i paesi occidentali, che sottrassero gli ormai note bronzi del Benin. Il governatore dello stato di Edo dell'epoca, Godwin Obaseki, ne era stato il promotore. I manufatti sottratti dagli inglesi nel 1897, durante una rappresaglia in cui saccheggiarono la città, erano proprietà dell'Oba, il re. Dopo l'indipendenza nigeriana, il Benin non fu più indipendente, anche se l'Oba mantenne una carica come consigliere del governo e rappresentante degli Edo. I bronzi e altri magnifici oggetti, placche, zanne d'elefante, strumenti cerimoniali e altro, ebbero una diaspora e si dispersero in musei e case private. Dal

---

<sup>304</sup> Karine Lima da Costa, *La richiesta di restituzione del patrimonio culturale attraverso le relazioni tra l'Africa e l'Europa*, *Revista de História*, 26, n.2, 2020 (193-209). Pp.1-2

<sup>305</sup> *Ibidem*, p.2-3

<sup>306</sup> In Nigeria un museo è pieno di problemi ancora prima di aprire, *Il Post*, 10 novembre, 2025, [ilpost.it](https://ilpost.it)

primo momento dell'indipendenza furono inoltrate richieste per la restituzione. Solo dopo l'ampliamento delle discussioni sul colonialismo e i suoi effetti e il progetto di costruzione del Museum of West African Art a Benin City dischiuse qualche rotta per riportare in patria le opere sottratte ingiustamente. La questione di chi fosse il corretto destinatario, proprietario legittimo aprì contenziosi. Il governo federale nigeriano si trovò a contendere il privilegio con Eware II, attuale Oba, che voleva portarli in musei e collezioni private, anche all'estero. Nel 2023, il presidente scelse di lasciarli all'Oba. Vari artefatti furono restituiti. Lo scopo del museo cambiò direzione e scelse di aprire con la mostra presentata a Venezia, dal titolo: immaginario Nigeria: tornando a casa, opere di artisti della diaspora. Il governo di Edo intanto, passato a Okpebholo, inizialmente intenzionato a demolire la costruzione e utilizzare alcuni terreni per centri medici. Il curatore, Philip Ihenacho, spera che, placate le polemiche, si visiti il museo. L'architettura è di grande interesse, anche a museo vuoto. Coincepito dall'architetto, David Adjaye, è concepito come un'infrastruttura culturale per questo territorio. Diversi edifici reinterpretano le costruzioni vernacolari dell'Africa Occidentale. Si ispira agli spazi di Benin City, con le sue fortificazioni, integrando gallerie sopraelevate, giardini, spazi aperti, studi per artisti, zone pubbliche e una parte per la ricerca. Il Mowaa Institute è iconico: in terra battuta locale, con copertura di calcestruzzo gettato in opera. La terra funge da isolante termico, riducendo al minimo la necessità di macchinari. Si fanno riemergere in modo contemporaneo le tradizioni africane.<sup>307</sup> Adjaye commenta: «Lo vedo come un risveglio».

Diversi campi hanno connessioni con la tematica trattata qui, con molto a che fare con di una politica culturale ed etica: il ripensamento dei settori di ricerca coinvolti riportano alla genealogia delle istituzioni, e il senso degli oggetti. Secondo Lotte Arndt non basta riconoscere la violenza, ma «bisogna opporre un rifiuto 'onto-epistemico' di riconoscere come irreversibili i risultati, le categorie, gli status e le forme in cui essa si materializza»<sup>308</sup>.Le difficoltà del recupero delle cose e del passato sono permeate della mancanza di dialogo con l'occidente, ma anche interno. Ne è un esempio molto particolare quello del Benin. La magnifica costruzione museale rischia di essere distrutta, per visioni politiche diverse e l'arte nigeriana rischia di perdere un centro di esistenza nella propria terra. In questi percorsi a ostacoli, è difficile essere sé stessi e riconoscersi in una comunità. Non è coeso con il

---

<sup>307</sup> Rebecca Anne Proctor, *Perché il Mowaa di David Adjaye è ancora rilevante, anche se il museo resta chiuso*, 26 gennaio 2026, Domus archive, domusweb.it

<sup>308</sup> Lucrezia Cippitelli, Donatien Dibwe dia Mwembu, *Sulla restituzione*, Africa e Mediterraneo, N 100, novembre 2024, p.1

governo di questi tempi quasi nessun popolo, in quanto si frantuma la coesione tra cittadini spegnendo il dialogo, unico mezzo di evoluzione. Il museo, nato per salvaguardare il passato si trova oggi, ha un disagio rispetto a che passato si conservi, e come, riguardo a questi reperti, da cui nasce una necessità di liberazione dalla storia anche per l'occidente. Essendo la storia sempre una ricerca di verità, per entrambe le parti, si tratta di comprendere la propria identità in una dolorosa ricerca sul il significato degli oggetti e della loro collocazione, colloquiando con l'esperienza delle comunità nere e diasporiche. Allo stesso tempo gli africani sono intensamente coinvolti nel tentativo di costruire collettivamente dei punti di reperi esterni allo spazio istituzionale bianco. La posizione dell'occidente è complessa, con un predominati punti di vista legale, istituzionali e storici su cosa ha portato alla fondazione di quei musei o parte di essi, ora *entangled* in questi dibattiti, ma un settore poco battuto è quello delle collezioni private, fra cui le medicee. Se il paradigma dell'inferiorizzazione dei nativi, dopo la tratta degli schiavi, che ha pervaso il seguito, compreso il saccheggio dei loro oggetti, insieme alla loro identità, sia cambiato sembra non avere una risposta positiva.<sup>309</sup> Il processo a come agiscano i percorsi, che hanno portato a questa asimmetria, richiedono un decostruire quell'approccio per alleggerirne l'impatto sulla società contemporanea. La restituzione delle opere apre una via di riconciliazione delle tribù con i loro antenati, alla base della loro esistenza e sembra possa essere centro di una pace interna fra di loro.<sup>310</sup> Gli oggetti e le lingue sono le radici e l'organizzazione dei reperti storici in loro aree comunitarie, con i loro spazi, i loro archivi, questi popoli, definiti senza storia, sono stati mutilati e cercano di ritornare interi.

Secondo Fisher la pratica dell'equità in giustizia sociale era più facilmente incorporata da comunità caratterizzate da relazioni di potere asimmetriche. Dall'altra parte si ritiene che nelle collettività, dove gli individui trascendono il loro bene per provvedere a un'altra persona, al di là del loro profitto. Pertanto la richiesta di restituzione può essere vista come il riposizionamento dell'Africa per equità, dove assume la guida nel recupero dei suoi averi, assicurando che la produzione culturale e il sapere indigeno siano integrati nelle pratiche culturali globali. L'imperialismo ha avuto un *double standard*, come descritto da Nietzsche, che sostenne che i diversi atteggiamenti degli europei erano risultati da costrizioni culturali imposte dai comuni all'interno, ma al di fuori c'era libertà. La conseguenza fu che 'razze nobili', quando, fuori dal loro ambito sociale, manifestavano tratti barbari coscientemente e con orgoglio. Questo collega conoscenza e istruzione a un comportamento barbaro, che è un

---

<sup>309</sup> Lucrezia Cippitelli, Donatien Dibwe dia Mwembu, *Sulla restituzione*, p.4

<sup>310</sup> *Ibidem*, p.6

insieme caotico 'di ogni stile'.<sup>311</sup> La rilevanza dell'arte rispetto alla cultura è nella sua abilità di dare un senso a realtà caotiche dell'esistenza attraverso la sua espressione come forma culturale. Il filosofo va oltre la cultura, come prodotto di individui eccezionali, arrivando alla concezione di un'esperienza unificatrice, creando un *blueprint* per l'aspirazione allo sviluppo di una cultura globale attraverso l'unità di culture diverse. Pertanto i Bronzi del Benin simbolizzano una forma d'arte di unità in tutte le espressioni della vita di un popolo e non solo quotidiano.

Pertanto giustizia culturale si può considerare partendo da due punti: il presupporre un'unica concetto di giustizia di diverse culture e che cosa costituisce giustizia nelle relazioni interculturali. I dibattiti, sulla restituzione e sulla giustizia culturale, principalmente centrati su relazioni fra gruppi con stati sovrani, andrebbero inseriti nelle relazioni storiche culturali fra i due continenti.

Senza arte, le culture perdono il loro significato. L'arte sfida il tempo e lo spazio, ma il cambiamento di contesto tende a svalutarla. La globalizzazione è una forma di ingiustizia, nel suo tentativo di omogeneizzazione attraverso il consumo di massa di cultura. Quanto si prende per garantito, come integrato al loro habitat ed esperienza quotidiana, diventa alienato e rimpiazzato da 'razze superiori'. Questa è l'esperienza dei colonizzati. Come spiegano gli Edo: «If you are not the owner of a head, you don't use it as a gift ».

### 3.5 I falsi

La ricerca delle origini comporta al contempo una pretesa di certezza non solo del luogo di provenienza, ma anche di autenticità. Aspetto cruciale di un patrimonio culturale diventa questo tema.<sup>312</sup> Consiste nella relazione<sup>313</sup> «tra un oggetto del patrimonio e un'identità sociale». L'osservatore nel museo non si chiede se un'opera è reale, ma se è davvero è stato prodotto da persone di un certo gruppo o da un tale artista noto. Se il nome dell'artista, per motivi socioculturali può non essere conosciuto, allora si cerca la comunità d'origine, in cui è stato fatto, l'identità collettiva. L'occidentale, che considerava artefatti coloniali, per esempio, intendeva autentici quelli pre-contatto, vedendoli come puri, ancora incontaminati. La raccolta del patrimonio dei popoli indigeni, considerati 'semplici', ha fatto arrestare il tempo in quel

---

<sup>311</sup> Lucrezia Cippitelli, Donatien Dibwe dia Mwembu, *Sulla restituzione*, p. 50

<sup>312</sup> Richard Handler, *Cultural heritage, patrimonio e rimpatrio*, p.6

<sup>313</sup> *Ibidem*, p.6

punto, rappresentazione di quella identità. Il giudizio sul pezzo che viene trattato è affidato a studiosi, esperti di musei e università; le persone invece native non si potevano chiamare come conoscitori perché loro stesse non erano autentiche, essendo in un tempo posteriore all'incontro. Pertanto gli occidentali raccoglievano gli artefatti, e li interpretavano, essendone divenuti nel frattempo i proprietari.

Con la restituzione si comprende che forse qualche originale stia rientrando perché la questione delle copie è nata quando l'artista produceva una maschera nel villaggio; la vendeva tramite un intermediario e la rifaceva perché serviva per cerimonie tradizionali. D'altronde, mentre l'europeo voleva comperare la prima maschera, considerandola quella originale, l'africano la considerava solo un pezzo di legno, se ancora non aveva danzato, cioè non era stata viva.

La considerazione delle *antiquités* è vista dall'agente come una categoria di oggetti interessanti per compratori seri, come i collezionisti<sup>314</sup>. Ci sono gallerie note, disegnate con criteri occidentali, dove nessuno è spinto all'acquisto. Molta pace in questi posti dedicati rispetto al mercato, dove la negoziazione è la parte migliore e più divertente dell'avvenimento.<sup>315</sup>

La questione delle imitazioni nasce e viene affrontata con molti interessi economici in gioco. Si possono usurare degli oggetti con varie tecniche per dare un aspetto antico e perfino Michelangelo fece delle prove con qualche procedura efficace. Si ritiene da tempo che pezzi autentici non esistano più, ma solo se ne può trovare di meno recenti<sup>316</sup>. Più sopra nel capitolo, che presenta le statue dell'altro mondo Baulé, ne sono riportate due, la prima molto più curata e l'altra meno, ma sia il fisico rappresentato che l'abito sono molto simili, tanto che, a prima vista, sembrano identiche. L'impatto occidentale viene considerato degenerativo dagli stessi Europei, che vedono come la vera arte africana solo quella manufatta in epoca precoloniale per uso indigeno. Lo storico dell'arte William Ruben suggerisce che la vita tribale, alterata dall'impatto del modo di pensare, pregare e vivere dei coloni compresa la tecnologia, ha inficiato la tradizione stessa. Si può dire che la genuinità di prodotti culturali è

---

<sup>314</sup> Christopher B. Steiner, *African art in transit*, p. 33

<sup>315</sup> *Ibidem*, p.28

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 104

autentica secondo Clifford, se esiste subito prima del presente: «but not so distant and eroded as to make collection or salvage impossible ».<sup>317</sup>

Nel 1926, i critici d'arte, Paul Guillaume e Thomas Munro già commentarono che l'uomo bianco ha definito la morte dell'artista negro. Resta solo l'artigiano, che stancamente incide il legno, per fare una vendita. Si parlò, di morte della cultura. L'antropologia usò il termine per salvare oggetti dalla distruzione del mondo moderno.

L'interesse per certi pezzi nasce dal fatto che l'offerta è limitata. Basti osservare come il valore di un artista noto cresca dopo la sua morte. Gli oggetti scolpiti per i turisti non sono poi così da ignorare: oggi non hanno gran valore, ma un giorno potrebbero avere un significato diverso. Questi non sono falsi, ma prodotti souvenir per turisti. Resta molto più difficile da trattare il falso costruito per ingannare. Il collezionista diventa maestro nel discernere, almeno con l'esperienza e lo studio del dettaglio. Molti oggetti sono trattati con melma e fango, mostrano tracce di essere stati usati, in particolare le maschere possono avere i segni del sudore di chi le ha portate in rituali e danze tradizionali. Su basi sacrificali incrostazioni di piume e sangue, risultano stratificate da innumerevoli riti sacrificali. Si falsifica anche la storia dei passaggi di proprietà di un pezzo, inventandola fino all'origine ambita dal compratore.<sup>318</sup>

Al MoMA, commentando la mostra: *Primitivism in 20th –Century Art*, Clifford commentò che fu un momento tassonomico nella storia dell'arte. L'arte moderna e quella africana si trovarono su un piano di uguaglianza, ma l'ordine non rimase permanente. I sistemi tassonomici sono usati per raccontare una storia. Cose del passato richiedono un motivo per conmetterle con il presente. Le cornici di classificazione sono in continuo divenire. All'epoca coloniale, si raccontava la storia del progresso dell'occidente e della sua superiorità. Gli artisti europei moderni alzarono il valore dell'arte africana per illuminare la loro e questa fu un'impresa di riconciliazione di due tradizioni artistiche molto lontane.<sup>319</sup> Oggi il criterio è economico. Gli artefatti indigeni sono manipolati per andare incontro alla posta in gioco. Il potere è alla base. Price e Clifford sembrano affermare che è l'occidente che ha elevato l'arte africana, mettendola nel sistema di oggetti di un modernismo generoso.<sup>320</sup>

---

<sup>317</sup> Christopher B. Steiner, *African art in transit*, p. 104

<sup>318</sup> *Ibidem*, p.106

<sup>319</sup> *Ibidem*, p.106-107

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 107

Indicativi sono i banchi del mercato di Abidjan, nella zona detta plateau, dove si negozia uno scambio di una maschera con un orologio da polso Seiko. IL compratore interessato alla maschera fa diverse domande sull'oggetto e lo osserva prendendolo in mano, cercando segni di usura e uso; allo stesso tempo l'altro lo interroga sull'orologio; entrambi temono che l'oggetto d'interesse sia falso. Trattasi di un lato del commercio transnazionale: l'ansia di autenticità e di affermazioni false. Lo scambio fra i due individui è rappresentativo della ricerca di ciascuno. Nella maschera l'europeo cerca il vero passato; nell'orologio, l'africano cerca il vero simbolo di vita moderna. Sulla piazza, in scaffali di fronte, si espongono, da una parte, maschere antiche, dall'altra, jeans e borse delle marche più conosciute in occidente, a cui aspirano gli africani. Il simbolo resta al centro, e ciascuno desidera la cosa vera. Trovano spesso solo approssimazione della cosa vera, sostituiti di una realtà immaginaria. In un discorso globale, l'europeo cerca nel passato l'autenticità «mondi che non furono mai, ma avrebbero potuto essere, quello che pensa l'africano sull'autenticità occidentale è proiettato nel futuro – mondi che ancora non sono ma un giorno potrebbero essere.»<sup>321</sup>

La definizione di autenticità in questo campo dell'arte tra accademici e mercanti combina elementi che concernono la condizione di un oggetto, la storia del suo uso, il suo pubblico, il merito estetico, la rarità e l'età stimata. Il dealer Henri Kamer definisce: «is by definition a sculpture executed by an artist of a primitive tribe and destined for the use of this tribe in a ritual or functional way». Un pezzo autentico senz'altro è prodotto da un'artista del gruppo, in genere con elementi della regione, con l'inserimento a volte di materiali particolari con attributi magici o sacri.<sup>322</sup> Si considera che l'oggetto deve essere stato usato, anche se fosse stato fatto molto tempo prima, è solo l'uso che lo rende davvero originale. Nulla è nuovo se si vuole venderlo. Non si usa tanto la parola 'autentico', ma piuttosto 'antico' o si dichiara anche una 'copia'.

Il professor Jerry Buhari<sup>323</sup> parla di questioni nazionali per quanto riguarda l'arte, al di là di discorsi e politiche mutevoli. Nel suo intervento alla dodicesima galleria nazionale di arte dichiarò come molti ostacoli lo sviluppo dell'arte nigeriana oggi. A suo parere l'espressione *formal education* è un costrutto occidentale. Osservando la situazione come insegnante vide emergere un conflitto tra i metodi di insegnamento, non comprendendo l'origine di questo, che intravede nella ripetitività o altri fatti esterni. Considera un'educazione di tipo

---

<sup>321</sup> Christopher B. Steiner, *African art in transit*, p.129

<sup>322</sup> *Ibidem*, pp.100-101

<sup>323</sup> Gregory Austin Nwakunor, *Buhari and the recurrent issues in Nigerian art*, The Guardian, 22 march 2020, guardian.ng, 10.2.2026

occidentale, praticata negli istituti d'arte locali è diversa nell'indurre un'artista a esprimersi del metodo tradizionale presso un maestro nel suo studio. Indica come sarebbe importante avere uno spazio dedicato per portare avanti una continuità tra oggetti recuperati e presente contemporaneo. Un'altra parte del suo discorso tratta i falsi. Il fatto che artisti africani noti, come Gani Odutocono, di cui sono stati messi in vendita copie di due lavori: *Dialogue with Mona Lisa*, un acquarello su carta e *Untitled 1988*, olio su legno. Anche Ben Enwonwu è stato copiato e falsi prodotti. Uno dei suoi figli, Oliver, anche artista, se ne occupa e protegge l'opera autentica del padre. Buhari incoraggia a impostare un *catalogue raisonné* per gli artisti noti. Occorre seguire le opere con una documentazione che riporta la loro storia e i successivi proprietari, la conservazione e il luogo in cui si trovano.

Il problema dei falsi pervade tutto il commercio e tocca ogni oggetto di consumo. In questo senso, gli inglesi in Nigeria hanno falsificato l'identità degli individui, e delle loro comunità, cancellando la loro storia e inserendo valori occidentali su un terreno diverso, come un innesto che ha dato strani frutti. Oggi la falsificazione è interessante perché rispecchia una ricerca di apparenza illusoria e in questo coinvolge ognuno.

## Conclusioni

Per concludere, la storia che precede la colonizzazione della Nigeria, viene descritta a grandi linee per comprendere come l'impatto coloniale sia stato determinante per spezzare situazioni sociali e economico-politiche ben organizzate, con la prima fase della conversione alla religione monoteista islamica iniziata nel XI secolo. I grandi Imperi, Kanem Bornu, Califfato di Sokoto e l'Oyo, che mediava con le varie etnie della costa, furono terreno dinamico per l'avanzata, prima dei promotori dell'Islam e della riorganizzazione di tutta la parte settentrionale della Nigeria, poi dei missionari cristiani e colonizzatori inglesi subentrati nel XIX secolo in forze e inseriti nell'indebolimento interno degli imperi. Questo sovvertimento spesso violento fu di dissesto generale in tutta la zona nigeriana, portando a una frammentazione sia etnica sia identitaria dei nativi, con migrazioni coatte avvenute durante la fase di massima espansione del mercato schiavile, incorsa nel XVIII e XIX secolo, con la richiesta in costante crescita di lavoro nelle colonie sia atlantiche che orientali, delle nazioni europee. All'abolizione della schiavitù corrispose una lenta inversione di rotta, ma la manodopera, già trasferita altrove nel mondo, aveva portato con sé un'identità, che in loco si trasformò e fuse con altre etnie e popoli autoctoni, dando origine a un sincretismo religioso ancora vivente. Chi restò sotto il dominio dei coloni, con l'*indirect rule*, ebbe una possibilità di mantenere una connessione con tradizioni e riti ancestrali, ma, come avvenuto nelle prima fase dell'islamizzazione, la resistenza del passato affiancò il presente, in modo marginale e folkloristico piuttosto che identitario reale. L'incontro fra occidente e l'Africa si insediò su un presupposto occidentale sminuente delle culture native, tutt'al più d'interesse etnologico, come usi, costumi e oggetti di popoli poco evoluti. Se fra studiosi ci fu comunque pregiudizio, gli artisti europei trovarono potenzialità nuove in artefatti indigeni, che s'insinuarono fortemente nella loro ispirazione. Durante il periodo del dominio inglese ho trovato due tipi di opere d'arte native indicative di un cambiamento di percezione individuale: le statuette 'Yoruba' della regina Vittoria e quelle definite *colons* della etnia Baulé. Molto poco si trova su quelle della regina: in generale non viene rappresentata e, quando questo avviene, si tratta di statuette, considerate di prima classe o di seconda, dipendendo dalla cura con cui vengono incise e rifinite, ma sono poche e spesso i tratti del viso riprendono fattezze tribali. La grande madre bianca effettivamente portò molte novità al popolo africano, *in primis* la ferrovia e commerci nuovi come quello dell'olio di palma. In questo senso qualche rappresentazione può essere stata ispirata dalla visione di Vittoria come una protettrice ancestrale, quindi divina. Ben diverse le statuette *colons*, che molto dopo l'indipendenza nigeriana, vennero

finalmente comprese. Precedentemente pensate come figure ancestrali, si trovò che si tratti di coniugi dell'altro mondo. Ogni individuo ha un coniuge, che non dimora nelle sua realtà terrena, ma si trova già nell'altro mondo e ha tante qualità importanti e utili: si può richiedere aiuto e fare offerte a questa persona. Qui, per la trasformazione del colonizzato, anche il suo coniuge è prodotto, dopo essere stato sognato o immaginato, con tanti simboli di tipo coloniale, abiti, accessori, che rivelano sue funzioni, rispettate in questo mondo e in generale di livello socialmente superiore al coniuge effettivo. Si questiona quindi la trasformazione identitaria dei colonizzati, che si rivela anche nel modo in cui rappresentano sia la regina che i coloni, inserendo valori inglesi nel loro modo di vedere. La diaspora delle persone, attraverso prima la schiavitù, poi la sua interruzione e in seguito il ritorno di persone e oggetti e la ricerca di radici di tradizioni perdute o modificate, per un recupero di se stessi e una guarigione dai traumi, ha trasformato ogni aspetto della vita e il risultato non è un ripristino ma un'identità diversa. Nella terza parte presento la Nigeria dopo l'indipendenza, con le possibilità di una collaborazione diversa, come quella imprenditoriale, dove europei, che racconto in una storia di commercianti di legname italiani, hanno trovato un ruolo diverso, di mediazione sia con lo stato, per avere il permesso di disboscare certe aree, sia con i nativi di villaggi vicini alla zona, con cui concordavano per esempio di lasciare certi alberi, importanti per loro, e impiegare nella fabbrica poco lontana i giovani, organizzando trasporti e abitazioni e promuovendo i meritevoli in posti di responsabilità. Nonostante queste iniziative riuscite e durate decenni, l'inquietudine di una nazione frammentata in origine si manifesta in insurrezioni e eccidi, tra estremismi, che si inseriscono in scontri etnici mai risolti. Oggi il grande argomento di dibattito è la restituzione. Le opere d'arte, portate via, esposte in musei o in istituzioni o in case private, vanno restituite e la domanda è sempre: a chi? Come? La Nigeria che riceve queste opere, prende la responsabilità di proteggerle, conservarle e esibirle al mondo? E stato costruito un museo apposito, ma ora si progetta di distruggerlo, perché i famosi 'bronzi del Benin' sono stati assegnati al discendente della casa regnante Oyo. E cosa ne farà? La discussione continua. Ci sono aperti quesiti, su cui, molte ricerche attendono un seguito. L'indagine trova nelle manifestazioni fisiche degli oggetti e artefatti, la contaminazione transculturale reciproca tra colonizzati e colonizzatori, con un peso maggiore dei secondi. Inseriti nella ricerca sono brevi biografie di persone, che hanno subito e imposto insieme di valori identitari determinanti cambiamenti profondi di trauma e recupero, come i predicatori islamici e cristiani, con i loro obiettivi condivisi in parte con i coloni. Basta guardare la carta dell'Africa dei diversi periodi per comprendere come questo studio sia limitato. La stessa Nigeria, trattata qui sarebbe da indagare in certi temi in modo più




approfondito: la storia del diritto di cittadinanza, le dispute interne violentissime, la ricchezza del petrolio che ha ingigantito le differenze sociali, riducendo alla miseria gran parte della popolazione. Per ogni stato africano, andrebbero indagati l'evoluzione dei diritti dei cittadini e il cammino verso l'indipendenza: per esempio il Mozambico ha impiegato dal 1964 al 1974 per ottenerla dal Portogallo, con lo specchio di opere d'arte magnifiche.<sup>324</sup> Un tema collegato con questo studio è la *street art*. La connessione tra la storia e gli artisti contemporanei (Yinka Shonibare, artista anglo-nigeriano, con l'installazione *Scramble for Africa*), in Sud Africa Mary Sibande, con la collezione *Long live the dead queen*. Altri temi, accennati qui, da sviluppare, sono il mondo femminile e la parità di genere, espresse da certe artiste tramite un nuovo cubismo che destruttura le forme, a immagine del rigetto dei precetti islamici nel periodo postcoloniale sudanese. Universali come argomenti per il cambiamento climatico e i problemi ambientali globali, meritano un'attenzione speciale l'habitat africano e come, per il profondo legame con la natura, le etnie ne vivono le trasformazioni, insieme alla loro, in spostamenti fisici, opere artistiche, e iniziative politiche.




---




<sup>324</sup> Elio Brando, L'arte espressione della cultura e dell'identità, 8.7.2022, geopolitica.info




## Appendice I




### Tavole sinottiche Regina Vittoria

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
1		Legno con verniciatura di resina h. 40.6 cm	Yoruba	La regina Vittoria	?	British Museum London dal 1954 AF23.144.	Ignoto probabile autodidatta	Da Wellcome Institute for the History of Medicine	Riporta i simboli della monarchia ingigantiti come anche il viso scolpito in somiglianza fisica con i tratti tribali
2		Legno lucidato a cera h. 20.5 cm	Yoruba	Definita dea della fertilità ma in linea con le figure della regina Vittoria	1920/30 ?	Horniman Museum London dal 1990 1990.138.	Ignoto	Da Lady ElwynJones, née Polly "Pearl" Binder (1904-1990)	"Carved "as a fertility goddess" in her book Magic Symbols of the World (1972:48). "libera traduzione: sculpta come una dea della fertilità nel libro "Simboli Magici del mondo" della donatrice
3		Legno	Dahomey, attuale Benin	La regina Vittoria	Tardo XIX secolo	Rautenstrauch- Joest-Museum di Colonia RJM 38801	Ignoto	Acquistato per Julius Lips per il museo Rautenstrauch -Joest-Museum di Colonia tramite il mercante Johannes Umhlauff	Secondo Lips la raffigurazione della regina Vittoria è da studiare nella atmosfera di un certo sarcasmo derivante dal senso di oppressione del periodo coloniale

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
4		Legno opcao	Yoruba	La regina Vittoria, con incise le parole "QUEEN VICTORIA OF LONDON"	Tardo XIX secolo	Ethnography Museum collection di Hamburg (C4114)	Ignoto	Foto proveniente dal Museum für Voelkerkunde Hamburg	
5		Legno policromo h. 31.7 cm	Ijebu	La regina Vittoria	1943	Collected by William Bascom (5-16238a,b)	Thomas Ona Odulate (1900 - 1952)	Foto proveniente da Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology and the Regents of the University of California	Influenza della categoria 1 Krio/Saro per i ritratti della regina. Particolare collana con chiave e spalline da ufficiale britannico
6		Legno scuro h. 35.5 cm		La regina Vittoria		British Museum 1954.AF23.145	Ignoto	Donato da Wellcome Institute for the History of Medicine. Foto proveniente da The Trustees of the British Museum	Categoria 2

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
7		Legno	Abeokuta	La regina Vittoria		World Museum Liverpool through Arnold Ridyard	Ignoto	Donato nel 1909 da Mrs. W.E. Johnson of New Street, Bathurst (now Banjul). 13.2.09.27 Foto proveniente da National Museums Liverpool	Categoria 2
8		Legno	Lagos	La regina Vittoria	1897	Swiss Cottage Museum, 83827	Nativi del Lagos	Donato alla regina nel 1897 da Colonel Henry McCallum. Foto proveniente da Royal Collection Trust/HM Queen Elizabeth	Categoria 1
9		Legno molto levigato e lucidato h. 42 cm	Nigeria	La regina Vittoria		Pitt Rivers Museum, University of Oxford, 1965.10.1	Ignoto	Collezionata da Mr. de Montmorency, un ufficiale coloniale in Nigeria. Donata nel 1965 da Estelle de Montmorency Foto proveniente da Pitt Rivers Museum	Categoria 1. Corona neo- barocca può indicare influenze cattoliche afro-brasiliane

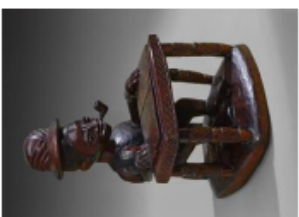
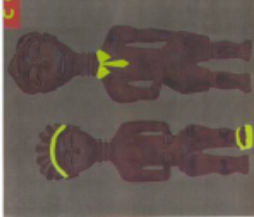

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
10		Legno. H. 61,7 cm		La regina Vittoria		Fowler Museum, UCLA X65-9049	Ignoto	Regalata dal Wellcome Trust. Foto Don Cole	Categoria 1
11		Legno. H. 74,8 cm	Mende	Probabilmente rappresentazio ne di uno spirito femminile di status molto elevato con una corona immortante		The Horniman Museum London nn/4161.	Mende	Foto proveniente da The Horniman Museum, London	La corona è grande e importante; i cerchi sul collo sono indici di bellezza, ritrovati nelle sculture Mende, in particolare nel contesto dell'associazione iniziatica delle donne Sande
12		Legno scuro	Yoruba, Sierra Leone	Una maschera casco della società femminile Bundu con la corona inglese sulla fronte	Fine '800	Collezione privat	Sconosciuto		Ornare la maschera con il simbolo della corona inglese della regina Vittoria la rappresenta, ma soprattutto rappresenta la sua forza spirituale e sociale




Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
13		Marmo		La regina Vittoria	inaugurata nel 1907	Queen Victoria Gardens, Melbourne, Australia	James White	Decisa alla morte della regina nel 1901, essendo l'unica città dell'impero senza una statua della regina	Incoronata, regge uno scettro e una sfera, su una cupola di un plinto a quattro lati rivestito da colonne e sormontato da leoni rivolti verso l'esterno. A ogni lato una statua che rappresenta le quattro virtù: Sapienza, Progresso, Storia e Giustizia
14		Cartoncino	Carta da visita della regina per il suo giubileo	La regina Vittoria	1887		Fotografata da Alexander Bassano		Nella foto compaiono gli accessori ritrovati nelle statue di tutte le epoche: corona, collane di perle lunghe e corte, il ventaglio e gli elaborati pizzi intorno al collo e sporgenti dalle maniche
15			Bronzo	La regina Elisabetta II	1957	Museo nazionale nigeriano	Ben Enwonwu (Nigeria)	Commissionata dalla Regina durante la sua visita in Nigeria nel 1956, nel 1957 fu seduta per Enwonwu a Londra. Completata fu esposta alla mostra della Royal Society of British Artists a Londra nel novembre 1957	Fu fusa in bronzo da Giulio Galacie a Londra; una seconda versione a grandezza naturale fu fusa in resina e esposta alla mostra della Royal Society of British Artists a Londra nel novembre 1957




## Appendice II




### Tavole sinottiche Colons



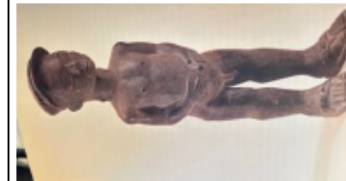
-




Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
01		Legno lucido h. 373 cm	Provincia di Ondo	Ritratto dell'ufficiale del distretto Mr. B.J.A. Mathews	1932 circa	Si trova nella collezione di Grace Aveling	sconosciuto	1.12.1981 Foto proveniente da Pitt Rivers Museum, University of Oxford	Rappresentazione dell' ufficiale al suo posto di lavoro
02		Statuette ashanti	Ghana	Coppia ashanti	opera antica		sconosciuto		Segni di scarificazioni 'grano di riso' e linee intorno al collo. Forse una copia delle statuette baulé prodotte da un'etnia akan delle regioni limitrofe. L'uomo porta calzoni al ginocchio, camicia con maniche corte e cravatta, la moglie un cache-sex tipico dell'abbigliamento tribale, tenuto da fascette di perline basse sui fianchi. Scelti per la copertina del libro Colons, da cui la foto riprodotta
03		Legno dipinto	Nigeria	Militare Ibibio	Dopo il 1918		sconosciuto		Porta un casco coloniale di forma recente bianco o color cachi chiaro. Ha sul viso delle scarificazioni tipiche di alcune tribù della zona




Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
04		Legno dipinto	Nigeria	Militare Yoruba	dopo il 1945		sconosciuto		Porta una camicia, dei pantaloni mimetici cachi, berretto "kepi"
05		Legno chiaro	Togo	Colono contemporaneo	Contemporaneo	Abidjan	Isidore	Acquisto del collezionista Jean-Pier Thomas	Si tratta di un nuovo approccio di arte contemporanea del tutto inedito, si occupa di riprodurre i coloni in abiti contemporanei avendo abbandonato il suo passato di artista di falsi. Ha dato origine a una nuova vena di arte africana
06		Legno lucido e dipinto	Baoulé, Costa d'Avorio	Ritratto di un nativo	1950 circa		sconosciuto		Rappresentazione di un nativo, lo si evince dal collo diviso in cerchi




Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
07		Legno dipinto	Costa d'Avorio	Ritratto di un cacciatore baoulé	1940 circa		sconosciuto		Lavoro molto raffinato che rappresenta un indigeno vestito come un cacciatore occidentale. È in piedi su uno sgabello basso decorato. Porta l'orologio, la catena dell'orologio, la cintura e un basco decorato. I dettagli sono molto curati
08		Dettaglio della statua di sopra					sconosciuto		Sono delle scarpe da caccia: un lavoro molto dettagliato che mette in evidenza la decorazione delle scarpe "all'inglese" con suola spessa e calze con motivo a lisca di pesce
09		Legno dipinto	Costa d'Avorio	Rappresenta un personaggio Baoulé	Contemporaneo		sconosciuto		Persomaggio Baoulé vestito all'occidentale con completo giacca e cravatta colorata con camicia bianca. In particolare il sorriso scopre i denti




Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
10		Legno ridipinto	Costa d'Avorio	Personaggio Gouro	1950 circa		sconosciuto		Per la ripittura sono stati utilizzati i colori pre-coloniali
11		Legno scuro con copertura	Costa d'Avorio	"Blolo" bianco chiamato Djaba N'N'go	1940 circa	Appartiene alla nonna di N'Guessan Kouassi, conservatore del museo nazionale d' Abijan	sconosciuto	Eredità familiare	Qui il "blolo" è vestito con una copertina. Il "blolo" rappresenta il coniuge dell'aldilà, secondo la tradizione baoulé
12							sconosciuto		La statuina descritta sopra senza la copertura che è mobile




Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
13		Legno dipinto h. 27 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo, con capelli in stile parucchiere. Linee nel collo con camicia, calzoncini e sandali	1965	Fowler Museum of Cultural History, UCLA. X 94.77.13	sconosciuto		Uomo dell'altro mondo vestito secondo la moda del 1965
14		Legno scuro h. 48.9 cm	Baoulé	Donna dell'altro mondo con una collana di sfere con gioielli d'oro, collane di perline intorno ai fianchi e alle caviglie	1900	National museum of African art	sconosciuto	Acquisto del museo il 15 febbraio 1985	Sposa dell'altro mondo
15		Legno scuro h. 31.5 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo che porta un berretto con visiera. Mostra segni di aver portato un telo "cache-sexe"	1940 circa	Fowler Museum of cultural history, UCLA X94.62.14	sconosciuto		Sposo dell'altro mondo

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
16		Legno scuro h. 31 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con linee del collo enfatizzate e muscoli pettorali prominenti. Manca il telo originale "cache-sexe"	1925	Fowler Museum of cultural history UCLA X94.62.7	sconosciuto		Sposo dell'altro mondo
17		Legno dipinto h. 25 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con un berretto con visiera, camicia con cravatta, calzoncini e scarpe tipiche "saddle"	1950	National museum of African art	sconosciuto	Dono anonimo del 2 gennaio 1993	Uomo dell'altro mono vestito alla occidentale
18		Legno dipinto h. 30 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con berretto con visiera, calzoncini, braccialetto in avorio, bracciali sulla parte superiore delle braccia con amuleti, pendaglio amuleto sul petto e una collana di perline con un gioiello d'oro	1940	Fowler museum of cultural history UCLA X94.62.26	sconosciuto		Un vero misto di tradizione Baoulé visibile anche nelle scarificazioni e decorazioni del viso e nei gioielli che indossa. Il vestito è di tipo occidentale

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
19		Legno dipinto h. 24 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con berretto con visiera, calzoncini, camicia e scarpe. I muscoli pettorali si mostrano attraverso la camicia dipinta sopra	1950	Collezione privata. Foto: Franko Khoury	sconosciuto		Il corpo e la muscolatura predominano sul vestito
20		h. 37 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo che porta scarpe e un uniforme dell'era coloniale con uno stile di pettinatura tipico del parrucchiere e con scarificazioni facciali	1950	Fowler museum of cultural history UCLA X94.62.8	sconosciuto		Sposo dell'altro mondo vestito in uniforme coloniale, ma con tratti del viso della propria etnia
21		Legno scuro h. 32.5 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con un casco dell'era coloniale, scarpe a pantofola, collana di perline sul collo e intorno ai fianchi	1920	National Museum of African Art	sconosciuto	Donazione anonima del 1 gennaio 1993	A parte il casco sono evidenti tutti gli attributi tribali, in particolare le scarificazioni sul viso (guance, tra gli occhi, fronte), sul collo e sotto il petto. Un grande bracciale introno al polso e le collane di perline

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
22		Legno dipinto h. 28 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con capelli in stile "Pompadour", vestito con un top a cannottiera, calzoncini, cintura e sandali	1955	Fowler museum of cultural history UCLA X94.77.4	sconosciuto		Sposo dell'altro mondo che imita lo stile e la moda occidentale
23		Legno dipinto h. 33.6 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo che indossa un completo moderno ben tagliato con camicia raffinata, cravatta e scarpe coordinate. La pettinatura è molto ben definita e all'occidentale	1960	Fowler museum of cultural history UCLA X 94.18.2	sconosciuto		Sposo indigeno dell'altro mondo vestito in modo elegante del tutto all'occidentale: ci sono molte copie di questa opera, di cui una vestiva verde enlla prima parte di queste tavole
24		Legno dipinto	Regione Tiébisso Costa d'Avorio	Donna dell'altro mondo con al collo una chitarra. Vestita con una gonna di tessuto tradizionale tribale e una canottiera. Ha due scarificazioni evidenti sul viso e orecchini d'oro	1982	Appartiene a un menestrello di strada. Foto: Lap Nguyen Tien	sconosciuto		Sposa dell'altro mondo del menestrello che lo accompagna in tutte le sue attività, soprattutto durante le sue esibizioni

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
25		Legno dipinto	Regione Tiébisso Costa d'Avorio	Donna dell'altro mondo	1982	Appartiene allo sculture Koffi Niannien Foto: Lap Nguyen Tien	sconosciuto probabilmen te dello stesso scultore		Sposa dell'altro mondo con collana di perline e pendolo d'oro e con un "cache-sexe" decorato d'oro. Indossa sandali tribale, come, pure, la pettinatura
26		Legno dipinto h. 33.5 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con acconciatura di capelli con riga d'au lato, scarificazioni facciali e linee del collo. Porta una camicia, calzoncini con la vita elastica, un orologio, un bracciale di perline e sandali	1965	Fowler museum of cultural history UCLA X94.18.1	sconosciuto		Uniche tracce tribali restano le scarificazioni e il bracciale di perline
27		Legno scuro h. 31 cm	Baoulé	Donna dell'altro mondo con "cache-sexe" di cotone tenuto a posto da collane di perline intorno ai fianchi. Scarificazioni evidenti intorno al collo	1920	Fowler museum cultural history UCLA X94.77.12	sconosciuto		Sposa dell'altro mondo completamente Baoulé senza alcuna influenza occidentale

Nr.	Oggetto	Materiale/ Dimensioni	Origine	Cosa rappresenta	Periodo	Dove si trova	Artista	Donazione/ Acquisto	Interpretazione socio - culturale
28		Legno scuro h. 31.5 cm	Baoulé	Donna dell'altro mondo con i capelli intrecciati e linee del collo e un "cache-sexe" tenuto da collane di perline intorno ai fianchi	1925	Fowler museum of cultural history UCLA X94.62.6	sconosciuto		Assolutamente rappresentativa di una donna tribale senza influenza occidentale
29		Legno scuro h. 45 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo con barba intrecciata. Pettinatura con divisioni in trecce e molte scarificazioni sul collo sia laterali che posteriori; anche sul viso e sul busto davanti e dietro comprese le braccia	1900	Collezione privata. Foto: Denis Nervig	sconosciuto		Sposo dell'altro mondo assolutamente tribale con tutti gli attributi più importanti della cultura indigena
30		Legno dipinto h. 29 cm	Baoulé	Uomo dell'altro mondo veterano di guerra che porta un burretto a bustina con le insegne delle truppe francesi coloniali, una collana con una croce pendente, canottiera, calzoncini cintura e scarpe	1955	Fowler museum of cultural history X946218	sconosciuto		La figura è vestita da anciens combattant con le insegne delle truppe francesi coloniali e la croce cattolica. Quindi, si tratta di un indigeno che interpreta un veterano colonialista



## Bibliografia

Achebe Chinua, *There was a country: a personal history of Biafra*, Penguin Press, New York, NY, 2012

Aime Marco, *Il mio primo libro di antropologia*, piccola biblioteca Einaudi, mappe, p. www.einaudi.it, ebook, ISBN 9788858412763

Adejuwon Akin, *Art of war: analysis of weapons of the 19<sup>th</sup> century Yoruba civil wars*, RUHM, vol 8, n°17, dialnet.unirioja.es, 4.1.2026

Adekilekun Ayomide, *The Jihad of Usman dan Fodio, and the rise of the Sokoto Caliphate*, Ancient and pre-colonial Nigeria, Historical Nigeria (website) Colonial Nigeria, oct 7, 2025

Ajayi J.F. Ade, *L'occupazione Britannica di Lagos, Africa*,: rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per L'Africa e l'Oriente, anno 16, N°6, (novembre-dicembre 1961), ed. centro studi paesi extraeuropei (CSPE), Justor.org, p293, 3.1.2026

Ajayi J.F. Ade, *Missionaries, warfare, and nationalism*, Nigeria, nationalism, and writing history, 2010, sm. T. Falola & S. Aderinto (pp115-128). University of Rochester Press, Rochester, N.Y., ISBN 13: 978 1 58046 358 4,

Atanda J.A., *Yoruba Ethnicity*, in Toyin Falola , Saheed Aderinto, *Nigeria, nationalism, and writing history*, , University of Rochester Press, Rochester, NY, ISBN 13:978 1 58046 358 4, Library of Congress, ISBN 1 58046 358 4, 2010

Ayomide Akinbode, *How Britain bought Nigeria for 53 billion in 1900*, Historyville, Colonial, May3,2021, thehistoryville.com

Baiocco Elisa, *Il corpo della donna come corpo della nazione*, Treccani, 20 marzo, 2019  
[https://www.treccani.it/magazine/chiasmo/lettere\\_e\\_arti/Corpo/corpo\\_SGL\\_corpo\\_della\\_donna\\_corpo\\_della\\_nazione.html](https://www.treccani.it/magazine/chiasmo/lettere_e_arti/Corpo/corpo_SGL_corpo_della_donna_corpo_della_nazione.html)

Basu, P., *The Inbetweenness of Things: Materializing Mediation and Movement between Worlds*, Bloomsbury Publishing PLC, 2017

Bennett Alison, *Diplomatic gifts: rethinking colonial politics in Uganda through objects*, History in Africa, Cambridge University Press, vol. 45, 2018, pp. 193-220, African studies association, 2018, doi: 10.1017/hia.2018.5 <https://doi.org/10.1017/hia.2018.5>.

Bellantone Rocco, *Freetown*, 16 febbraio, 2023, nigrizia.it

Bennett, A., *Diplomatic Gifts: Rethinking Colonial Politics in Uganda through Objects*. *Hist. Afr.* 2018, 45, 193–220.

Biobaku, S. O. *Sorces of Yoruba History*, Oxford.; Oxford studies in african affairs, Clarendon Press, 1973

Bottai Stella, *Africana, arte*, Treccani, Enciclopedia dei ragazzi, 2005, ultimo accesso 28/11/2025

Brando Elio, *L'arte espressione della cultura e dell'identità*, 8.7.2022, geopolitica.info

Brandon George, *orisha, deity*, history, philosophy and religion, religious beliefs, Britannica editors, Britannica.com, 2.1.2026

Breton André, *Fata Morgana*, in *Poesie*, Einaudi, Torino 1970, citazione da *Fata Morgana, memorie dall'invisibile*, Fondazione Nicola Trussardi, Electa S.p.A., Milano 2025  
Gioni, Massimiliano, Daniel Birnbaum, and Marta Papini

Buess Claudia, *Rivisitazione critica delle missioni e del colonialismo*, Tangram 47, www.mission-21.org, 2022, 31.1.2026

Bulola Adeyemi Oyeniya. «*Dress and Identity in Yorubaland 1880-1980*». Leiden, Netherlands, 21 novembre 2012

Calchi Novati Gian Paolo, *La "questione nigeriana" fra geopolitica, storia e religione*, Teoria politica, 6/1016 Annali 6, Ed. Marcial Pons, , ISSN 094-1248, journals.openedition.org

Carter, S., Nugent, M. *Mistress of Everything*. Manchester University Press, oct 2018

Cathopedia, *Missione ad gentes*, it.cathopedia.org

Cippitelli Lucrezia, Dibwe dia Mwembu Donatien, *Sulla restituzione*, Africa e Mediterraneo, N 100, novembre 2024

Clifford James, *The predicament of culture, twentieth-century ethnography, literature, and art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988, ISBN 0 674 698422 8, ISBN 0 674 69843 6

Cohen Peter F., *Orisha journeys: the role of travel in the birth of yoruba-atlantic religions*, arch. De Sc. soc. des Rel, 117 (janvier-mars) 17-36, 2002, journals.openedition.org,, p.17, 2.1.2026

Costa Gabriella, *Gli Yoruba della Nigeria e della Diaspora nel Web: un esempio di rappresentazione etnica attraverso i media online*, laurea magistrale 2016/2017, Cak' Foscari, unitesi.unive.it, 23.1.2026

Dalla Ricca Chiara, *Arte africana contemporanea o arte contemporanea africana? Un approccio antropologico*, Corso di laurea magistrale in Economia e Gestione delle arti e attività culturali, 2011/2012, Università Ca' Foscari, p.9, 21.1.2026

Sugamele Laura, *Guerra e nazionalismo: la reificazione del corpo femminile*, Dottorato di ricerca in Studi Politici – XXXII ciclo, AA 2019-2020, La Sapienza, Roma, [https://iris.uniroma1.it/retrieve/342f8ebf-d8ff-467a-9212-3907bfdbf16d/Tesi\\_dottorato\\_Sugamele.pdf](https://iris.uniroma1.it/retrieve/342f8ebf-d8ff-467a-9212-3907bfdbf16d/Tesi_dottorato_Sugamele.pdf)

-

Danladi Anthony, Ali *The development of Transport Infrastructure in Colonial Nigeria*, “lorin Journal of history and international studies”, V, 2015, 2, p. 149 r. 15-23 [https://www.academia.edu/73181598/THE\\_DEVELOPMENT\\_OF\\_TRANSPORT\\_INFRASTRUCTURE\\_IN\\_COLONIAL\\_NIGERIA\\_1901\\_1960](https://www.academia.edu/73181598/THE_DEVELOPMENT_OF_TRANSPORT_INFRASTRUCTURE_IN_COLONIAL_NIGERIA_1901_1960) <https://doi.org/10.1080/1031461X.2018.1415607>

de L’Estoile Benoit, *A chi appartengono gli oggetti degli altri? Considerazioni di un antropologo*, letto nella conferenza Les nouveaux enjeux patrimoniaux en contexte de crises , presso la sede UNESCO il 19-10 novembre, 2018, p.1  
Craig Simpsonin, The Telegraph, Mumbai, 17 december 2025

Dirar U.Chelati, *Africani in divisa coloniale*, Africa, la rivista del continente vero, 15 novembre 2025, [africarivista.it](http://africarivista.it),

Drewal, M. T., *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency.*, 1st ed.; Indiana university press: Bloomington, 1992.

Egba-Yoruba, *Egbas distinctions from Yoruba*, Africa 101 last tribes, [101lastribes.com](http://101lastribes.com), 19.1.2026

Edwards, E.; Gosden, C.; Phillips, R. B. *Sensible Objects, Colonialism, Museums and Material Culture*; Werner-Gren international symposium series; Berg publishers: Oxford, 2006

Elbourne, E., *Crowns and Colonies: European Monarchies and Overseas Empires / Mistress of Everything: Queen Victoria in Indigenous Worlds. Australian Historical Studies* 2018, 49 (1)

Elena, *I bronzi del Benin conservati al British Museum (Londra)*, [africanisteincammino. Wordpress.com](http://africanisteincammino.wordpress.com), 28 febbraio, 2018

Enciclopedia Britannica, *Bagirmi o Bagirmi*: former sultanate in the southeast of Lake Chad,

Baguirmi summary, 24 July, 2021, <https://www.britannica.com/summary/Kingdom-of-Baguirmi>. 16.1.2026

Erl, A.; Rigney, A. *Mediation and the Dynamics of Cultural Memory*; Walter de Gruyter: Berlin New York, 2009.

Falola Toyin, *Global Yoruba, regional and diasporic networks, The making and form of global Yoruba*, [publish.iupress.indiana.edu](http://publish.iupress.indiana.edu)

Falola, T.; Heaton, M. M. *A History of Nigeria*, Cambridge University Press.; Cambridge University: New York, 2008.

Fattori Fabrizio, *Le navi negriere*, Nautica report, 14.1.2021, [nauticareport.it](http://nauticareport.it), 21.1.2026

Fenton Jordan A., *Nsibidi knowledge: the artistic philosophy of the Ekpe secret society*, African Arts, Miti Press, vol 58, n. 2, Summer 2025, pp. 80-90.

Franchi Elena, *Arte etnica...arte primitiva?* “Arte & Musica”.

Fugnoli Alessandro, *La longue durée, tendenze e controtendenza secolari*, il rosso e il nero, Kairos, settimanale di strategia 23 aprile 2020, [kairospartners.com](http://kairospartners.com), 4.1.2026

Lima da Costa Karine, *La richiesta di restituzione del patrimonio culturale attraverso le relazioni tra l’Africa e l’Europa*, Revista de História, 26, n.2, 2020 (193-209). Pp.1-2

Il Post, *In Nigeria un museo è pieno di problemi ancora prima di aprire*, 10 novembre, 2025, [ilpost.it](http://ilpost.it)

Ravenhill Philip L., *Dreams and reverie, images of the otherworld mates among the Baule, West Africa*, Smithsonian Institute Press, Washington and London, 1996

Muller–Crepon Carl, *Continuity or change? New evidence on (in)direct rule in British and French colonies*, AEHN, African economic history network

Mullin Vogel Susan, *African art western eyes*, African arts, autumn 1997  
*Oral heritage of Gelede*, Benin, Nigeria, Togo, Intangible cultural heritage, Unesco, n. file 00002, 3.com1, proclaimed in 2001, inscribed in 2008, [ich.unesco.org](http://ich.unesco.org), 12.01.2026

Nasr Seyyed Hosseyn, *Principi dell’arte islamica*, *Journal of the Iqbal Academy Pakistan*”, vol.43,n°2,aprile2002. <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr02/> 9.1.2026

Nwakunor Gregory Austin, *Buhari and the recurrent issues in Nigerian art*, The Guardian, 22 march 2020, [guardian.ng](http://guardian.ng), 10.2.2026

Galli Silvano, *Il seggio d'oro, Nyamian, il Dio del cielo e della terra nei racconti degli Anyi-Bona*, ed. missionaria italiana, biblioteca scientifica, , maggio 2000, Città di Castello, PG

Gell Alfred, *The Problem Defined: The Need for an Anthropology of Art*, Art and Agency: An Anthropological Theory, pp.1-11, Oxford University Press, July 1998.

Girard Eliane, Kernel Brigitte, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, Syros Alternatives, Paris,1993

Gerristen Anne, Riello Giorgio, *The global lives of things, the material culture of connections in the early modern world* ,Routledge, New York 2019

Ghedini Giacomo, *I“moretti” : schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947)*, dottorato di ricerca in I Storie, culture e politiche del globale, ciclo33, Università di Bologna in cotutela Université de Paris, 2021

Ghedini Giacomo, (Daniel Soror Pharim Den), *Da schiavo a missionario*, studium edizioni, testimoni, Comboniani insigni, 25 gennaio, 2020

Gioni, M.; Birnbaum, D.; Papini, M. *Fata morgana: memorie dell'invisibile*, Fondazione Nicola Trussardi.; collana Pesci Rossi; Electa: Milano, 2025.

Girard Eliane, Kernel Brigitte, *Colons, statuettes habillées d'Afrique de l'ouest*, Syros Alternatives, Paris,1993.

Gonzáles Fernández Fidel *Radici e contesto storico in cui Daniele Comboni ha vissuto e operato*, Il movimento missionario nel secolo XIX e il mondo nero-africano, (Osservatore Romano)

Gosden, C.; Marshall, Y. The Cultural Biography of Objects. *World Archaeology* 1999, 31 (2), 169–178. <https://doi.org/10.1080/00438243.1999.9980439>.

Grever Maria, *Colonia Queens : Imperialism, Gender and the Body Politic During the Reign of Victoria and Wilhelmina* in “Dutch Crossing”, XXVI:I, pp. 99-114 Routledge <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03096564.2002.11730810>

Grever Maria, *Colonial Impact of Indigenous Ghanaian and African Art Relationship between artwork and culture*, Art and Design foundation, sect 2, the creative journey (from caves to the 21<sup>st</sup> century), p3-6, curriculumresources.edu.gh

Handler Richard, *Cultural heritage, patrimonio e rimpatrio*, R.A.Scott, S.M. Kosslyn, ed, Emerging Trends in the social and behavioral sciences(pp.1-16), John Wiley & Sons, London, 2023

Hartwig Kantorowicz Ernest, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, 1957, 1989

Heller, T., Moran Patricia, *Scenes of the Apple*, Tamar Heller, Patricia Moran, 2003,

unypress.edu

Hiribarren Vincent, *Kanem-Bornu Empire*, The encyclopedia of Empire, first edition, John M. MacKenzie, John Wiley Sons, Ltd, 2016, DOI: 10.1002/9781118455074.wbeoe014, p.1

Johnson Samuel, *The history of the Yorubas from the earliest times to the beginning of the British protectorates*, Lagos, 1920

Kasanda Albert Lumembu, le tradizioni africane alla prova della globalizzazione, Note sull'interculturalità in Africa

Kasfir, S. L., *African Art and the Colonial Encounter: Inventing a Global Commodity; African expressive cultures*; Indiana University Press: Bloomington, 2010.

Kebede Messaye, *Lo sviluppo africano e il primato della decolonizzazione mentale*, anno VI, numero11, giugno 2016

Kingdon, Z. *The Queen as an Aku Woman?: Reassessing "Yoruba" Queen Victoria Portrait Figures*. *African Arts* 2014, 47 (3), 8–23. [https://doi.org/10.1162/AFAR\\_a\\_00161](https://doi.org/10.1162/AFAR_a_00161)

Lawal Babatunde, *Yoruba*, Arte Africana, Visions of Africa, fivecontinentseditions.com, 23.1.2026

Liking, W., *Statues colons, statuettes peintes d'Afrique de l'Ouest*, Nea.; collection tradition africaines; ARHIS, Paris, 1987

Magnani Albero, *La Nigeria schiera l'esercito dopo il massacro di quasi 200 civili*, Il Sole 24 ore, 5 febbraio 2026, Il secolo africano. 6.2.2026

Mandirola Renzo, *La parola presso gli Agni-Bona*, Africa, anno 49,N2 (giugno 1994), CSPE, <https://www.jstor.org/stable/40760882>,

Mauss Marcel, *The gift, the form and reason for exchange in archaic societies*, eng edition Cohen & West, 1954, Routledge, 1990, Routledge classics, London, 2002, ISBN 0 203 71568 3, p. 2, (41)

Menghini Anna Bruna, *Africa subsahariana. Identità, tradizione, memoria*, FAMagazine. Ricerche e progetti sull'architettura e la città. Parma, Italy, 2023 (61), pp. 50–64. doi: 10.12838/fam/issn2039-0491/n61-2022/925.

Merriam-webster dictionary

Mhait Samira, *Gli Yoruba: una comunità Africana dalla complessa religione, storia e cultura*, Focus on Africa news & Analysis, 15 aprile, 2022.

Milani Valentina Giulia, *La Nigeria dei 60 anni dall'indipendenza*, Africa, la rivista del continente vero, africanivista.it, 1 ottobre, 2020.

Milani Valentina Giulia, *Restituire la memoria: l'Africa e la giustizia culturale*, Africa, La rivista del continente vero, 30 maggio 2025, africanivista.it, 7.2.2026

Montani Eleonora, *Intrecci del 'sud del mondo': la tradizione yoruba tra l'Africa occidentale e l'America Latina*, 12 luglio 2025, quaderni africani, africanivista.it

Novati Gian Paolo, *La questione nigeriana fra geo-politica, storia e religione*, Teoria politica, 6. 2016, journals.openedition.org

Nugent, M. 'The Queen Gave Us the Land': Aboriginal People, Queen Victoria and Historical Remembrance. *History Australia* 2012, 9 (2), 182–200.

Olaoye Gloria, *Missionary activities and Christianity: 19th-century Nigeria*, how 19<sup>th</sup> century Missionaries shaped religion, education and society in Nigeria, October 2, 2025

Omosho Oyejide Felix, Ologbenia Derin K., Oluwatobiloba-Oyejide Alex, Omotosho, Oluwatomilayo Omotosho Felicity, *The people of Ondo Kingdom and their culture: a historical survey and political underpinning*, IJASOS, International E-Journal of advances in social sciences, Vol. VI, Issue 17, August 2020, p.2, dergipark.org.tr, 22.1.2026

Ortin Pierre, Ebalé Nzé Esono. Diez mille elefantes, reservoir books, Barcelone, 2022

Pappalardo Dario, *Cattelan: "America sei nuda di fronte a un water d'oro"*, La Repubblica, 20 novembre, 2025

Paura Roberto, Un universo fatto di oggetti: la rivoluzione dell'OOO, quaderni d'altri tempi.eu 20.1.2026

Peel J.D.Y., *Religious encounter and the making of the Yoruba*, Indiana University Press, USA, 25 gennaio 2003

Peel J.D.Y., *The cultural work of Yoruba ethnogenesis*, in Tonkin E., McDonunbiu Chapman M. (eds) *History and ethnicity*, USA, 1989

Piana Federico, *Raid statunitensi contro i campi dell'Is. Natale di sangue in Nigeria*, Vatican News, 27 dicembre 2025, vaticannews.va, 5.2.2026

Pisano Ombretta, *News, L'eco biblica di Nimrud: nome attuale del luogo dove sorgeva la città di Calach, la città reale assira menzionata nella tavola dei popoli della discendenza di Noè (Gen10,11-12)*, studi, recensioni, pillole, bibbiaparola.org, 7.3.2015, 12142,

Postoutenko Kirill, Stephanov Darin, *Ruler personality cults from empires to nation states and beyond*, symbolic patterns and interactional dynamics, Routledge, Oxon, New York, 2021, ISBN 978 0 367 22535 3 (hbk), ISBN 978 0 429 27543 2 (ebk), Dimitri Zakharine, *Personality cults: the contested notion* <https://doi.org/10.4324/9780429275432>

Proctor Rebecca Anne, *Perché il Mowaa di David Adjaye è ancora rilevante, anche se il museo resta chiuso*, 26 gennaio 2026, Domus archive, domusweb.it

Riello Giorgio, *The 'material turn in world and global history, journal of world history*, vol.33, N. 2, University of Hawai'i Press, 2022,p.193, warwick.ac.uk/lib-publications, 19.1.2026

Ravenhill, P. L., *Dreams and Reverie, Images of Other Worlds Mates among the Baule, West Africa*, 1st ed.; Smithsonian institution press: Washington DC, 1996.

Savi Jean-Paul, *Missione in Africa tra universalismo e nazionalismo*, la civiltà cattolica, quaderno 4171, vol.2, 6 aprile 2024, pp.37-47, laciviltàcattolica.it. 30.1.2026

Semplicio Bruno, *Mons. Melchior de Brésillac, Vescovo missionario e fondatore della Società delle Missioni Africane*, Velar, Gorle, Bergamo, novembre 2013, ISBN 978 88 7135 883 3

Sireno Roberta, *La possibilità di sopravvivenza delle lingue africane*, Africa, cultura, lingua, Africa e mediterraneo, 6 aprile 2017, africaemediterraneo.it

Sosa Enrique, *The 'canoe house' and the oracle of Aro-chuku: an organization for the slave trade in southern Nigeria*, starting point, marxists.org, p.3, 13.1.2026

*Spiritan history*, spiritanroma.org

Steiner, C. B. *African Art in Transit*, 1st ed.; Cambridge University Press: Cambridge, 1994.

Stocker, M. 'A Token of Their Love': Queen Victoria Memorials in New Zealand. *19: Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 2016 (22). <https://doi.org/10.16995/ntn.724>.

Stewart Susan, *On longing, narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*, Duke University Press, 19 dicembre, 1992, ISBN13 978 08223 13663

Sugamele Laura, *Guerra e nazionalismo : la reificazione del corpo femminile*, Dottorato di ricerca in Studi Politici – XXXII ciclo, AA 2019-2020, La Sapienza, Roma <https://doi.org/10.1080/14490854.2012.11668423>.

Tamuno Tekena N., *Pan-nigeriana*, in Toyin Falola, Saheed Aderinto, *Nigeria, nationalism, and writing history*

Toelgyes Cornelia, *Il centenario della grande guerra: l'Europa dimentica il sacrificio degli africani*, Africa Express, 11.11.2018, africa-express.info, 4.1.2025

Treccani, *identità*, N.D., vocabolario online, ultimo accesso 28/11/2025

Treccani, dizionario di storia, 2011

Treccani vocabolario: paccottiglia

Treccani, *arte*, N.D., enciclopedia on line, ultimo accesso 28.11.2025

Treccani : il luogotenente del principe

Varani Nicoletta, *Etnie e religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria*, Agei – geotema, 21

Ward J.A., *This African man was the most powerful Islamic ruler of his empire mai Idris Aloomo*, on theshoulders1.com, 6.6.2022, 15.1.2026

Wolf Eric R., *Europe and the people without history*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1982

Zage Zita, *Perché I parlanti nativi della lingua Yoruba dovrebbero abbracciare l'uso della loro lingua indigena?*, 17 agosto 2023, it.globalvoices.org, 2°.1.2026

*Nigeria, eletto il nuovo re degli Yoruba*, Africa, la rivista del continente vero, 28 ottobre, 2015, 22.1.2026

Yoruba Art and Language: *Seeking the African in African Art. Nka Journal of Contemporary African Art*, 2017 (40), 108–111. <https://doi.org/10.1215/10757163-3886120>.

*Le culture dei Bantù*, caratteri generali, arte, Sapere.it

*Il Ventaglio (1922)*, SecoloXIX, Anno XXI, N.7, 1 luglio 1922

*Qual è la differenza tra musulmani sunniti e sciiti?*, The Economist, U.K., 5.1.2016, Internazionale.it, 6.2.2026

*Il Senato francese accelera sulla restituzione dei beni culturali saccheggiati dall'Africa*, 29.1.2026, Africa, la rivista del continente vero, africarivista.it

## Sitografia

<https://historicalnigeria.com/the-jihad-of-usman-dan-fodio-and-the-rise-of-the-sokoto-caliphate/>

Adekilekun Ayomide\_, The Jihad of Usman dan Fodio and the Rise of the Sokoto Caliphate Religious Reform, Political Revolution, and the Making of a Precolonial Empire, Historical Nigreja, October 7, 2025

<https://www.africarivista.it/nigeria-eletto-il-nuovo-re-degli-yoruba/85211/>

Africa, Nigeria, eletto il nuovo re degli yoruba, 28 Ottobre 2015

Africarte, <https://www.africarte.it/etnie/elenco.etnie/Baule/baule.htm>

[https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/38500124/appadurai\\_social\\_life\\_of\\_things\\_0-libre.pdf?1439855310=&response-content-disposition=attachment%3B+filename%3DThe\\_Social\\_Life\\_of\\_Things.pdf&Expires=1765639366&](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/38500124/appadurai_social_life_of_things_0-libre.pdf?1439855310=&response-content-disposition=attachment%3B+filename%3DThe_Social_Life_of_Things.pdf&Expires=1765639366&)

Appadurai Arjun, The social life of things 1"Commodities in cultural perspective, University of Pennsylvania, Cambridge University Press

[https://curriculumresources.edu.gh/wp-content/uploads/2024/11/Art-and-Design-Foundation\\_LM\\_Section-2\\_LV.pdf](https://curriculumresources.edu.gh/wp-content/uploads/2024/11/Art-and-Design-Foundation_LM_Section-2_LV.pdf)

Arts Across Time, Bantù art and culture, The creative journey (from caves to the 21<sup>st</sup> century)

[https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781136251894\\_A23816716/preview-](https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781136251894_A23816716/preview-)

[9781136251894\\_A23816716.pdf](https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781136251894_A23816716/preview-9781136251894_A23816716.pdf)

Ayandele E.A., Holy Johnson Pioneer of African Nationalism 1836-1917

<https://www.britannica.com/summary/>

Britannica,

Kingdom-of-Bagirmi,

Kingdom-of-Bagirmi,

[https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/51674315/Roma\\_e\\_lantico-libre.pdf?1486461123=&response-content-disposition=attachment%3B+filename%3DLa\\_nascita\\_delle\\_accademie\\_europee\\_e\\_la.pdf&Expires=1772095943&Signature=KHEI9UhXBY-l4mC~bfWgrBbbqt-2DcGxijDwKfQEDLC~vtHv4sU3Zvvow85fgIY-NcB8qQ-jwFJ6We~kPPraAa5sQ1bq7GZLFzOOK4viR23jOSwaeMXNJxXF8uWxH9iNEBG5Wq1TXKFa9lnrVTPQGDaqoGq51W7Cg24JZ1DinBHussZF1FGo6aH~k0zN6bEm7IyFTVZzHK6R5w1s3ow6vy3FchUoUBuTBALxeqE8BVtpfk5Jo50fchfeEwE44iexdcFADrujaxEfFwkdCHG42FoLIQ2FNT48FoWJ2pctdoeEA-ONeJPf7zK82Quo8CWv8uCENEtMlstqQs9dUjvKWMw\\_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA](https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/51674315/Roma_e_lantico-libre.pdf?1486461123=&response-content-disposition=attachment%3B+filename%3DLa_nascita_delle_accademie_europee_e_la.pdf&Expires=1772095943&Signature=KHEI9UhXBY-l4mC~bfWgrBbbqt-2DcGxijDwKfQEDLC~vtHv4sU3Zvvow85fgIY-NcB8qQ-jwFJ6We~kPPraAa5sQ1bq7GZLFzOOK4viR23jOSwaeMXNJxXF8uWxH9iNEBG5Wq1TXKFa9lnrVTPQGDaqoGq51W7Cg24JZ1DinBHussZF1FGo6aH~k0zN6bEm7IyFTVZzHK6R5w1s3ow6vy3FchUoUBuTBALxeqE8BVtpfk5Jo50fchfeEwE44iexdcFADrujaxEfFwkdCHG42FoLIQ2FNT48FoWJ2pctdoeEA-ONeJPf7zK82Quo8CWv8uCENEtMlstqQs9dUjvKWMw_&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA)

Brook Carolina La nascita delle accademie europee e la diffusione del modello romano in Roma e l'Antico. realtà e visione nel '700, catalogo della mostra a cura di C. Brook e V. Curzi, Milano, Skira 2010

<https://www.ekr.admin.ch/publicazioni/i902.html>, Buess Claudia, Rivisitazione critica delle missioni e del colonialismo, Mission 21, TANGRAM 47

<https://journals.openedition.org/tp/623>

Calchi Novati Gian Paolo, La «questione nigeriana» fra geo-politica, storia e religione, *The «Nigerian Question» between Geo-politics, History and Religion*, p. 79-102, Annali VI, Guerre di civiltà, inciviltà della guerra, 6 | 2016

<https://frammentim.wordpress.com/2021/03/01/quando-leuropa-ha-deciso-che-larte-africana-era-arte-davvero/>

Cesareo Matilde, Quando l'Europa ha deciso che l'arte africana era arte davvero, Mar 1, 2021,  
in Articoli, Decolonizzazione dell'arte

[https://pages.ucsd.edu/~bgoldfarb/cogn150s12/reading/clifford\\_on\\_collecting.pdf](https://pages.ucsd.edu/~bgoldfarb/cogn150s12/reading/clifford_on_collecting.pdf)

Clifford James, On collecting art and culture, in *The predicament of culture*

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr/article/viewFile/4580/3951>

Ciurlia Sandro, I linguaggi della ricerca storica: i vocabolari di Braudel

<https://www.semanticscholar.org/paper/Arte-africana-contemporanea-o-arte-contemporanea-%3A-Ricca-Chiara/07d035cf4e128423aaf2fa05b6dc024029731459>

Dalla Ricca Chiara, Arte africana contemporanea o arte contemporanea africana? Un approccio antropologico, Laurea Magistrale, Ca' Foscari, Venezia, 2011/12, semantics scholar.org, 22 february, 2013

<https://www.aehnetwork.org/blog/slave-ship-provisioning-in-the-long-18th-century-a-boost-to-west-african-commercial-agriculture/>

Dalrymple-Smith Angus, Frankema Ewout - Slave ship provisioning in the long 18th century. A boost to West African commercial agriculture? 30 May 2017

<http://www.sancara.org/2016/04/popoli-dafrica-baoule.html>

Della Valle Gianfranco , Popoli d'Africa: Baoulè, 4 aprile, 2016

---

<https://iris.unive.it/retrieve/e8ee0fee-95c9-4d6b-a3f7-ce6f985a6d43/853414-1242562.pdf>

Di Nardo Greta, Di Maio, Raffaello Sanzio e Pablo Picasso: tanto diversi quanto simili, *Angolo Arte*, 28 mar 2021

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/anti.12659>

Englert Sai, Settlers, Workers, and the Logic of Accumulation by Dispossession, 20 July 2020

[https://publish.iupress.indiana.edu/read/global-yoruba-regional-and-diasporic-n\\_Chapter\\_1.The\\_Making\\_and\\_Form\\_of\\_Global\\_Yorùbá\\_in\\_“Global\\_Yorùbá:\\_Regional\\_and\\_Diasporic\\_Networks”\\_Open\\_Indiana\\_|\\_Indiana\\_University\\_Press\\_networks/section/f65c5b0a-ef23-4aad-a0c2-afd7b1050dea](https://publish.iupress.indiana.edu/read/global-yoruba-regional-and-diasporic-n_Chapter_1.The_Making_and_Form_of_Global_Yorùbá_in_“Global_Yorùbá:_Regional_and_Diasporic_Networks”_Open_Indiana_|_Indiana_University_Press_networks/section/f65c5b0a-ef23-4aad-a0c2-afd7b1050dea)

Falola, Toyin, The making and form of Global Yoruba

[https://digitalcommons.bard.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1153&context=hapl\\_marginalia](https://digitalcommons.bard.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1153&context=hapl_marginalia)  
[all](#)

Fanon Frantz, The Wretched of the Earth, Bard College, July 2025

<https://iris.unive.it/retrieve/e8ee0fee-95c9-4d6b-a3f7-ce6f985a6d43/853414-1242562.pdf>

Ferri Camilla, Matter of Time: Materials from the past in organizing for the future, Corso di Dottorato di ricerca in Management, università Ca' Foscari, Venezia

<https://www.gesuitieducazione.it/la-soppressione-dei-gesuiti-potere-ed-opposizioni/>

Gesuiti educazione, 10 gennaio 2025 Approfondimenti storia, La soppressione dei Gesuiti: potere ed opposizioni

<https://amsdottorato.unibo.it/id/eprint/9911/3/Ghedini%2C%20tesi%20dottorato.pdf>

Ghedini Giacomo, Storia del cristianesimo e delle chiese, I “moretti”: schiavitù e missioni tra Africa e Europa (1824-1947), Dottorato di ricerca in storie, culture e politiche del globale, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna in cotutela con Université de Paris, 2021

<https://www.comboni.org/contenuti/100334>

P. González Fernández Fidel mcej, Radici e contesto storico in cui Daniele Comboni ha vissuto e operato. (Articolo pubblicato sull'Osservatore Romano)

<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/restituzione-e-riumanizzazione-di-opere-oggetti-archivi-resti-umani-dallepoca-coloniale-al-futuro-del-museo-etnologico/>

Gugg Giovanni, Restituzione e riumanizzazione di opere, oggetti, archivi, resti umani. Dall'epoca coloniale al futuro del museo etnologico

Publicato il 1 gennaio 2024 da Comitato di Redazione

<https://www.scienzaestoria.it/il-ventaglio-1922/>

IL SECOLO XIX, *IL VENTAGLIO*, Il Secolo XIX, Anno XXI, N. 7, 1 luglio 1922.

<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/autenticita-ed-identita-nellarte-africana-il-caso-di-yinka-shonibare-mbe/>

Istituto Euroarabo, Comitato di Redazione, Autenticità ed identità nell'arte africana: il caso di Yinka Shonibare MBE, 1 marzo 2019

<https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/01/Le-tradizioni-africane-alla-prova-della-globalizzazione.-Note-sull'interculturalità-in-Africa.pdf>

Kasanda Albert Lumembu Le tradizioni africane alla prova della globalizzazione: note sull'interculturalità in Africa

[https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2018/07/incentives-and-constraints-of-informal-trade-between-nigeria-and-its-neighbours\\_daabf13f/7aa64379-en.pdf](https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2018/07/incentives-and-constraints-of-informal-trade-between-nigeria-and-its-neighbours_daabf13f/7aa64379-en.pdf)  
Koni Hoffmann Leena, Melly Paul, Incentives and constraints of informal trade between Nigeria and its neighbours, West African papers, Chatham House, July 2018 No. 16

<https://web.archive.org/web/20080307003413/http://www.royalinsight.gov.uk/output/Page4708.asp> <https://history.hanover.edu/texts/engref/er79.html>  
Macmillan, *Elizabeth's Supremacy Act, Restoring Ancient Jurisdiction* (1559), *Documents Illustrative of English Church History* (New York: Macmillan, 1896) 442-58.

[https://www.academia.edu/26110077/La\\_Parola\\_Presso\\_Gli\\_Agni\\_Bona](https://www.academia.edu/26110077/La_Parola_Presso_Gli_Agni_Bona)  
Mandirola Renzo, La Parola Presso Gli Agni-Bona Africa, XLIX 2, giugno 1994, pp. 229-249

<https://www.google.com/search?q=the+gift%3A+form+and+reason+for+exchange+marcel+mauss&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=it&client=safari>, Mauss Marcel, *The gift, the form and reason for exchange in archaic societies*, eng edition Cohen & West, 1954, Routledge, 1990, Routledge classics, London, 2002, ISBN 0 203 71568 3, p. 2, (41) The gift

<https://www.padovauniversitypress.it/sites/default/files/documents/2025-02/23.%20Lo%20sviluppo%20africano%20e%20il%20primato%20della%20decolonizzazione%20mentale.pdf>  
Messay Kebede, Lo sviluppo africano e il primato della decolonizzazione mentale\*, 23.2.2025

<https://www.focusonafrika.info/gli-yoruba-comunita-africana-dalla-complessa-religione-storia-e-cultura/>  
Mhait Samira Gli Yoruba: comunità africana dalla complessa religione, storia e cultura, Aprile 15, 2022

<https://www.africarivista.it/la-nigeria-dei-60-anni-dallindipendenza/173813/>  
Milani Valentina Giulia, La Nigeria dei 60 anni dall'indipendenza, 1 Ottobre 2020

<https://riforma.it/2025/06/25/colonialismo-missioni-risarcimenti-le-chiese-africane-riflettono/>  
Redazione, Colonialismo, missioni, risarcimenti: le chiese africane riflettono Un seminario in Kenia ha analizzato eredità culturali europee ancora presenti nel Continente e ragionato sulle prospettive per un Cristianesimo "africano," Missioni, 25 Giugno 2025

<https://www.aehnetwork.org/blog/continuity-or-change-new-evidence-on-indirect-rule-in-british-and-french-colonies/>  
Müller-Crepon Carl, Continuity or Change? New Evidence on (In)Direct Rule in British and French Colonies, 22 May 2021

<https://islamshia.org/principi-dellarte-islamica-sh-nasr/>

Nasr Seyyed Hossein, Principi dell'arte islamica

<https://asai.co.za/wp-content/uploads/2021/12/Africa-Art-Criticism-and-the-Big-Commentary.pdf>

Nicodemus Everlyn, Romare Kristian, Africa, Art Criticism and the Big Commentary, The conference was organised by the Courtauld Institute in London and papers from it have been published in Art Criticism and Africa, Essays on Art Criticism in Nigeria, Zimbabwe, South Africa and Egypt, Saffron Books and Eastern Art Report in conjunction with AICA, British Section, London, 1997.

<https://scispace.com/pdf/african-modern-art-and-black-cultural-trauma-2snnu78usc.pdf>

Nicodemus Everlyn (2012) African modern art and black cultural trauma. [Doctorate by Public Works] This version is available at: Middlesex University Research Repository An open access repository of Middlesex University research

<https://oaj.fupress.net/index.php/cambio/article/download/1380/1380/1370>

Norbert Elias, Fasi dell'arte africana, sociali e visuali, DOI 10.13128/cambio-18789

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1270390>,

Omotosho Oyejide Felix, Ologbenla Derin K., Oluwatobiloba-Oyejide , OmotoshoAlex3, Oluwatomilayo Omotosho Felicity, IJASOS- I, The people of the ondo kingdom and their culture: a historical survey and political underpinning, international E-Journal of Advances in Social Sciences, Vol. VI, Issue 17, August 2020

<https://www.duendeartprojects.com/blog/490-thomas-ona-a-short-biography-of-a-yoruba/>

Ona Thomas, a short biography of a yoruba carver (ca. 1900–52), january 3, 2014

<https://www.curationist.org/editorial-features/article/in-the-shape-of-an-african>

Onyango Awuor, Editorial Features In the Shape of an African, And the Category Is Colonialism: “Kenya,” “East Africa,” and Other Inventions, September 2023

<https://www.quadernidaltritempi.eu/graham-harman-ontologia-orientata-agli-oggetti/>

ontologia orientata agli oggetti  
Paola Roberto, Un universo fatto di oggetti: la rivoluzione dell'OOO

<https://smarthistory.org/the-reception-of-african-art-in-the-west/>

Peri Klemm, The reception of African art in the West, in Smarthistory, December 20, 2016, accessed February 19, 2026

<https://www.doppiozero.com/arte-africa-rivoluzione>

Ragusa Stefania, Appunti intorno a una conversazione e a una mostra/ Arte, Africa, Rivoluzione, 5 Maggio 2017

<https://wrap.warwick.ac.uk/id/eprint/163939/7/WRAP-Material-turn-world-global-history-2022.pdf>

Riello Giorgio, The “Material Turn” in World and Global History\* <http://wrap.warwick.ac.uk/163939>

<https://www.laciviltacattolica.it/articolo/missione-in-africa-tra-universalismo-e-nazionalismo/>

Savi Jean-Paul, Missione in Africa tra universalismo e nazionalismo, 4 Aprile 2024

<https://blogs.ncl.ac.uk/paintingplus/files/2024/02/Sekula-BodyArchive-1986s.pdf>

Sekula Allan, The Body and the Archive, October , Winter, 1986, Vol. 39, The MIT Press, pp. 3-64,

<https://www.telegraph.co.uk/news/2025/07/19/elgin-marbles-could-be-loaned-to-greece-indefinitely/>

Simpson Craig, Elgin Marbles could be loaned to Greece indefinitely under MPs’ plans, The Telegraph, 19 July, 2025

<https://www.telegraph.co.uk/news/2025/12/17/british-museum-loans-artefacts-india-help-decolonisation/>

Craig Simpson, British Museum sends artefacts abroad to help countries ‘decolonise’ Museum director says loan project will not embarrass the UK and will be a new model for seeking redress for colonialism, The Telegraph, 17 December, 2025

<https://www.africaediterraneo.it/blog/index.php/argomenti/yoruba/>

Sireno Roberta, La possibilità di sopravvivenza delle lingue africane, AFRICA - CULTURA - LINGUA,

06 aprile 2017

<https://www.marxists.org/subject/africa/cuba/canoe-house.pdf> Sparks, Randy J. (2014). *Where the Negro African Port in the Era of the Slave Trade*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

<https://spiritanroma.org/history/>

Spiritani

<https://doc.studenti.it/appunti/storia-dell-arte/arte-africana-occidente-xx-secolo.html>

Studenti, L'arte africana in Occidente nel XX secolo: tesina di art, Tesina di storia dell'arte sull'arte africana in

Occidente nel XX secolo. Picasso e l'arte nera e la figura umana nell'arte africana

<https://doc.studenti.it/tema/multidisciplinare/wilde-critico-come-artista.html>,

Studenti, Wilde, Il critico come artista

<https://www.artesvelata.it/marcel-duchamp/>

Nifosi Giuseppe, Marcel Duchamp

[https://iris.uniroma1.it/retrieve/342f8ebf-d8ff-467a-9212-907bfdbf16d/Tesi\\_dottorato\\_Sugamele.pdf](https://iris.uniroma1.it/retrieve/342f8ebf-d8ff-467a-9212-907bfdbf16d/Tesi_dottorato_Sugamele.pdf)

Sugamele Laura, Guerra e nazionalismo: la reificazione del corpo femminile Studi Politici, Dottorato, Sapienza, Università di Roma, 2019-2020

<https://www.finestresullarte.info/opere-e-artisti/brama-d-africa-arte-africana-e-avanguardie>

Suggi Jacopo, Brama d'Africa. Arte africana e avanguardie, pubblicato il 14/11/2022  
Categorie: Opere e artisti / Argomenti: Novecento, 1.3.2026

<https://wol.jw.org/it/wol/d/r6/lp-i/101999007>

SVEGLIATEVI! Corrispondente in Nigeria, Scarificazioni facciali: 'carta d'identità' che va scomparendo in Nigeria, *Le Storie*, II, 61, Mondadori, Milano, 1982

<https://www.criticart.it/wp-content/uploads/2006/03/CRITICA%20DARTE%20AFRICANA.pdf>

Piccariello Antonio, La critica d'arte africana

<https://www.clingendael.org/pub/2024/dangerous-liaisons/4-northern-benin--north-west-nigeria-cross-border-trade/>

de Bruijne Kars, Gehrling Clara, Dangerous liaisons, exploring the risk of violent extremism along the border between Northern Benin and Nigeria, june 2024

[https://www.treccani.it/enciclopedia/yoruba\\_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/yoruba_(Enciclopedia-Italiana)/)

Treccani,

Yoruba

<https://www.treccani.it/vocabolario/paccottiglia/>

Treccani, paccottiglia

<https://www.treccani.it/enciclopedia/statolder/>

Treccani, statolder

<https://researchportal.northumbria.ac.uk/en/publications/from-the-fetish-to-the-specimen-the-ridyard-african-collection-at/>

Tythacott Louise, From the 'Fetish' to the 'Specimen': the Ridyard African collection at the Liverpool Museum 1895-1916. in A. Shelton (Ed.), *Collectors : expressions of self and other* (pp. 157-179). Horniman Museum. Northumbria University, Newcastle, 2001

<https://www.instagram.com/p/DTC3gvgDK1e/?igsh=M2owdXQ3Y2hhMXJx>

Independence day per african country

[https://www.ageiweb.it/geotema/wp-content/uploads/2024/07/GEOTEMA-21-11\\_varani.pdf](https://www.ageiweb.it/geotema/wp-content/uploads/2024/07/GEOTEMA-21-11_varani.pdf)

Nicoletta Varani, Etnie e Religioni nel quadro geopolitico della nuova Nigeria

<https://www.ontheshoulders1.com/the-giants/this-african-man-was-the-most-powerful-islamic-ruler-of-his-empire-mai-idris-alooma#/>

Ward J.A., This African Man Was The Most Powerful Islamic Ruler Of His Empire | Mai Idris Aloom, 6/6/2022

<https://www.101lasttribes.com/tribes/yoruba-egba.html>

ZARAGOZÀ ANGLÈS JORDI, YORUBA-IFE SUBGROUP, YORUBA EGBA SUBGROUP