

La signora d'Africa: anatomia di un santuario moriano in terra d'Islam

Dionigi Albera

▶ **To cite this version:**

Dionigi Albera. La signora d'Africa: anatomia di un santuario moriano in terra d'Islam. Lares : quadrimestrale di studi demoetnoantropologici, 2017. hal-01791227

HAL Id: hal-01791227
https://amu.hal.science/hal-01791227

Submitted on 12 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dionigi Albera

LA SIGNORA D'AFRICA: ANATOMIA DI UN SANTUARIO MARIANO IN TERRA D'ISLAM

Tra le figure che popolano l'immaginario del cristianesimo, Maria è certamente una delle più ricche e complesse. In essa si riassumono stratificazioni culturali accumulate in millenni di storia, continuamente riattivate, aggiornate e arricchite. Sotto il suo manto, la Vergine accoglie innumerevoli simboli, cruciali contenuti teologici, ardue sottigliezze dogmatiche, infinite variazioni iconografiche e diffuse pratiche devozionali. I contorni di questa figura contraddittoria valicano gli stessi confini del cristianesimo. Basti pensare alla continuità, spesso sottolineata, con le dee madri dell'antichità o con Iside. Le riverberazioni della figura di Maria al di fuori dell'ambito cristiano sono poi particolarmente pregnanti in rapporto all'islam.

Anche in questo caso le caratteristiche della Madonna appaiono paradossali. Da un lato, nel corso dei secoli Maria si configura come la protettrice per eccellenza della cristianità contro la minaccia musulmana. Si tratta di una Madonna guerriera che guida e protegge l'armata cristiana vittoriosa sui turchi nella battaglia di Lepanto, come ci mostra un celebre dipinto di Paolo Veronese. La festa della Madonna del Rosario è stata istituita proprio per commemorare quella vittoria sotto gli auspici della Vergine, così come la festa del Nome di Maria celebrerà la liberazione di Vienna dall'assedio turco nel 1683.

D'altro lato, la devozione mariana costituisce anche un ponte con l'islam, nel quale è radicata e influente.[1] Maria ha un posto di rilievo nel Corano, essendo tra l'altro l'unico personaggio femminile identificato con un nome proprio, mentre tutte le altre donne sono designate come figlia, moglie, madre o sorella di un uomo. Inoltre, la ricorrenza del nome di Maria nel Corano è superiore a quella riscontrabile nell'insieme del Nuovo Testamento (34 casi contro 19). In particolare, Maria è una figura centrale in due sure. Secondo la tradizione, questi due sure sarebbero annoverate tra le cinque più care al profeta. Il lettore cristiano non è per niente spaesato nell'universo mariano disegnato dal Corano, che menziona la Natività di Maria, la sua presentazione al Tempio, l'Annunciazione, la concezione

---

[1] M. Dousse, *Marie la musulmane*, Paris, Albin Michel, 2005.

verginale e la nascita di Gesù. Secondo il Corano, Maria è stata prescelta da Dio. È un segno per l'umanità e un esempio per i credenti; si tratta di un modello di fiducia, di abbandono alla volontà divina, di modestia e di pietà. I riferimenti a Maria presenti nel Corano, sono stati ampliati dalla tradizione musulmana: negli hadith, nei commenti del Corano, nella letteratura mistica… La dimensione testuale si è accompagnata a molteplici manifestazioni di devozione. Maria è stata ed è ancora molto venerata dai musulmani; soprattutto dalle donne, che spesso frequentano i santuari cristiani che le sono dedicati. Numerose testimonianze attestano la tenacia di questo culto attraverso i secoli, soprattutto nei settori orientali del bacino mediterraneo.[2]

In queste pagine si tenterà di indagare alcuni aspetti di questa complessa costruzione simbolica, alla frontiera tra due universi religiosi. L'attenzione si concentrerà su una zona di contatto tra cristianesimo e islam, materializzata nella storia di un importante santuario dell'Africa settentrionale. Situata nella parte alta della città, in posizione panoramica, la basilica di Nostra Signora d'Africa è un elemento centrale nel paesaggio urbano della capitale dell'Algeria. Quando si guarda dal mare verso 'Algeri la bianca', è impossibile non notarne l'imponente edificio, con le sue cupole neo-bizantine. Questo sito cattolico di pellegrinaggio attira anche fedeli musulmani. Tale coreografia interreligiosa si è protratta dalla seconda metà del XIX secolo fino ai giorni nostri. In un primo tempo, queste manifestazioni si sono sviluppate nell'ambito dello stato coloniale francese, dove una minoranza cristiana dominava una vasta maggioranza musulmana. Poi, dopo l'indipendenza del 1962, la costruzione dello stato post-coloniale è stata caratterizzata da un forte spinta verso l'omogeneizzazione della popolazione da un punto di vista linguistico e religioso: la nazione algerina è stata concepita come essenzialmente araba e musulmana. Quasi tutti i cristiani e gli ebrei abbandonarono il paese poco dopo l'indipendenza e la presenza cattolica si è fatta così molto marginale. La supremazia dell'Islam è diventata insomma totale da un punto di vista demografico e simbolico. Inoltre durante la guerra civile degli ultimi dieci anni del XX secolo, si è arrivati anche all'eliminazione fisica di parecchi cristiani da parte dei gruppi jihadisti. Eppure la vita quotidiana al santuario di Nostra Signora d'Africa ha

---

[2] A. Cuffel, *'Henceforward All Generations Will Call Me Blessed': Medieval Christian Tales of Non-Christian Marian Veneration*. «Mediterranean Studies», XII, 2003, pp. 37-60; D. Albera, *La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée* , «*Le Débat*», CXXXVII, novembre-décembre, 2005, pp. 134-144 ; D. Albera, *Combining practices and beliefs: Muslim pilgrims at Marian shrines*, in G. Bowman (dir), *Sharing the Sacra . The Politics and Pragmatics of Inter-communal Relations around Holy Places*, Oxford/New York, Berghahn Books, 2012. A loro volta, queste pratiche legate alla Madonna costituiscono solo un capitolo all'interno di un vasto insieme di circolazioni interreligiose. D. Albera, *"Why Are You Mixing what Cannot be Mixed ?" Shared Devotions in the Monotheisms*, «History and Anthropology», XIX, 1, March 2008, pp. 37–59. D. Albera, and M. Couroucli (eds), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Brescia, Morcelliana, 2013.

attraversato tutte queste epoche turbolente senza perdere il suo carattere di luogo dove diversi (e contrastanti) gruppi religiosi possono sperimentare una convivenza pacifica.

Per comprendere il significato di questa sorprendente continuità del pluralismo religioso, sarà necessario considerare l'intersezione della coreografia della vita quotidiana presso il santuario con coreografie più ufficiali sancite dalle istituzioni religiose, adottando una prospettiva storica che prenderà in considerazione l'evoluzione del contesto politico e religioso della frequentazione mista.[3]

La Chiesa e lo Stato coloniale

La nascita, e poi la crescente importanza del santuario di Nostra Signora d'Africa, si sono situate, per circa un secolo, in un quadro politico caratterizzato da un equilibrio instabile di potere, e da un'alleanza a tratti conflittuale tra la Chiesa e lo Stato coloniale. Fin dall'inizio della conquista dell'Algeria nel 1830, la Chiesa si schierò con l'esercito francese. Il Vaticano mostrò subito un grande interesse per gli orizzonti aperti dalla spedizione militare e si sforzò di imporre la propria presenza.[4] Negli anni successivi svariate congregazioni cattoliche fecero la loro comparsa in Algeria. Eppure la campagna di proselitismo della Chiesa fu alquanto rallentata dallo Stato, nel timore che lo zelo missionario potesse mettere in pericolo la pacificazione in un paese che sperimentava il fermento di protratti movimenti indigeni di resistenza e ribellione. Nei decenni successivi, inoltre, il progetto di creare un 'regno arabo' durante il Secondo Impero (1852-1870) e poi gli orientamenti laicisti della Terza Repubblica (1870-1940) contribuirono a loro volta a limitare la libertà d'azione della Chiesa.

Questo dissidio, tuttavia, non è mai arrivato a cancellare l'alleanza sostanziale tra la Chiesa e lo Stato. Da un lato, il dominio francese del paese era essenziale per garantire la presenza della Chiesa. D'altra parte, una migrazione sempre più massiccia di Europei rendeva la presenza della Chiesa preziosa agli occhi del governo coloniale, che vedeva nell'azione clericale uno strumento fondamentale per garantire l'integrazione dei nuovi arrivati (provenienti soprattutto dall'Italia, dalla Spagna e da Malta, oltre che dalla Francia) nello stato coloniale[5]. Così il territorio algerino è stato gradualmente ordinato in una griglia ecclesiastica che riproduceva la struttura religiosa dell'Europa cattolica: diocesi, parrocchie, chiese, seminari, istituti

---

[3] Per una più ampia discussione di questi aspetti cfr. D. Albera, *Religious antagonism and shared sanctuaries in Algeria*, in E. Barkan et K. Barkey (dir), *Choreographies of shared sacred sites. Religion and conflict resolution*, New York, Columbia University Press, 2014, pp. 97-129.

[4] K. Dirèche-Slimani, *Chrétiens de Kabylie 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Ed. Bouchène, 2004, p. 23.

[5] M. Baussant, *Pieds-noirs : mémoires d'exils*, Paris, Stock, 2002, pp. 214-15.

di beneficenza, congregazioni religiose, e così via. A ciò si accompagnava un'elaborazione simbolica volta a stabilire la legittimità della nuova Chiesa d'Algeria. Una prima strategia era basata sull'affermazione dell'esistenza di forti legami con l'antica presenza cristiana nell'Africa settentrionale. Da questo punto di vista, dodici secoli di vita musulmana sembravano rappresentare poco più di una parentesi, una digressione quasi insignificante, rispetto alle millenarie origini cristiane. Per inscrivere la presenza cristiana in una discendenza fittizia con questo lontano passato, la Chiesa ha utilizzato una retorica basata sulla celebrazione dei martiri africani dei primi secoli e sull'attribuzione ai nuovi quartieri cattolici di antiche designazioni religiose. La popolazione algerina (e soprattutto la sua componente berbera) era identificata con i discendenti degli antichi cristiani che sarebbero stati convertiti con la forza all'islam: un argomento chiaramente volto a giustificare lo zelo missionario cattolico (che era comunque obbligato a restare abbastanza discreto, a causa dei vincoli imposti dalle autorità francesi).[6]

Accanto a questa reinvenzione del passato africano della Chiesa algerina, alcuni temi moderni furono mobilitati per consolidare la presenza cattolica sul suolo algerino. Tra questi, il culto della Madonna, con gli accenti che questo assumeva nel corso del XIX secolo, ha avuto un ruolo molto importante. Diversi nuovi santuari, a volte legati a manifestazioni soprannaturali, furono dedicati alla Vergine. Alcuni hanno rapidamente acquisito una grande reputazione.[7] La loro influenza è andata ben oltre la sfera cristiana, poiché essi hanno anche attirato molti fedeli musulmani. Le iniziative volte a stabilire una coreografia mariana si sono soprattutto concentrate nella capitale della colonia, e sono culminate con la creazione del santuario di Nostra Signora d'Africa ad Algeri.

La nascita del santuario

Il primo vescovo di Algeri (1838-1845), Monsignor Antoine-Adolphe Dupuch, molto devoto alla Vergine, incoraggiò la speciale intitolazione della nuova Chiesa d'Algeria alla Madre di Dio. Nativo della diocesi di Bordeaux, era stato un pellegrino assiduo al santuario della Madonna di Verdelais, a circa 40 km da questa città. Già nei suoi primi anni ad Algeri, aveva in mente di creare un pellegrinaggio mariano, e aveva ordinato la costruzione di un piccolo santuario vicino a un seminario che aveva fondato nella periferia di Algeri. Mons Dupuch ebbe un ruolo importante anche riguardo alla statua che in seguito divenne il simbolo centrale della devozione a Nostra Signora d'Africa. Durante un viaggio in Francia nel 1840, il vescovo visitò un istituto delle Dame del Sacro Cuore, nei pressi di Lione, dove ricevette

---

6 Cfr. J. de Prats, *L'Église africaine ancienne et moderne*, Tours, Alfred Mame et fils, 1892.

7 Cfr. Ch. Mathieu, *La Vierge de l'Oranie au XIXe siècle. Histoire du pèlerinage de N.-D. du Salut à Santa-Cruz,* 1900, e il vasto lavoro di M. Baussant, *Pieds-noirs : mémoires d'exils*, cit.

in dono una statua bronzea della Vergine. Trasportata in Algeria, la statua venne in un primo tempo collocata in un monastero trappista nella banlieue di Algeri. Come vedremo, essa sarà in seguito spostata nella nuova struttura religiosa consacrata al culto della Madonna ad Algeri, e diventerà un simbolo fondamentale della nuova devozione.[8]

Nel 1845 il vescovo Dupuch fu sostituito da Monsignor Antoine-Agustin Pavy (1846-1866).[9] Anche il nuovo vescovo era molto legato al culto mariano: aveva regolarmente frequentato i santuari francesi dedicati alla Madonna, ed era particolarmente legato a quello di Nostra Signora di Fourvière, situato su una collina che domina la città di Lione, dove era nato. Monsignor Pavy è stato il vero fondatore del santuario di Nostra Signora d'Africa e l'imprenditore di successo del pellegrinaggio a esso collegato. In diversi testi egli si presenta come l'iniziatore del progetto, in seguito coadiuvato da un comitato composto di diversi membri dell'élite coloniale. Egli annunciò l'intenzione di creare un nuovo grande centro di pellegrinaggio mariano nel corso di un'omelia nella cattedrale di Algeri, in occasione della proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria, nel 1854.

Alcuni testi successivi mostrano però la nascita di una tradizione più o meno leggendaria, che lascia spazio anche ad altri attori. Le cronache ecclesiastiche evidenziano, in effetti, il ruolo di due umili donne che, toccate dall'ispirazione divina, avrebbero contribuito alla fondazione del luogo sacro (secondo un modello diffuso nelle narrazioni clericali riguardanti la nascita di centri di pietà mariana nell'Europa del XIX secolo). Si tratta in questo caso di Agarithe Berger e Anna Cinquin, due umili operaie di Lione che avevano seguito Monsignor Pavy quando questi era stato nominato ad Algeri. Esse sono ritratte come due sante laiche, vissute sotto il segno della preghiera, dell'ascesi e della carità. I loro sforzi per promuovere il nuovo pellegrinaggio sono visti come il risultato di una 'illuminazione dall'alto'.[10] In particolare, ci sono stati alcuni tentativi di sviluppare un ritratto agiografico di Agarithe Berger, seguendo il modello di Bernadette a Lourdes e Mélanie a La Salette.[11] Secondo queste narrazioni, le due pie donne avreb-

---

[8] Al momento della conquista francese, una statua della Madonna fu inoltre scoperta «miracolosamente» in una cassa nel porto di Algeri e venne poi collocata nel mirhab di una moschea trasformata in chiesa. Cfr. *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique à Alger, 2e édition revue, corrigée et augmentée avec une préface de Monseigneur Leynaud, Archevêque d'Alger*, Alger, Papeterie – Imprimerie E. Gaudet 1924, pp. 50-53.

[9] La brusca partenza del vescovo era legata sia a problemi finanziari sia ad un conflitto con le autorità coloniali francesi. Per un punto di vista ecclesiastico sulla questione, cfr. *Documents relatifs à la position de Mgr Dupuch, ancien et premier Evêque d'Alger*, Bordeaux, Henry Faye imprimeur de l'archevêché, 1851.

[10] Cfr. *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique*, cit., p. 64.

[11] Diversi articoli firmati L. J. Christus, pubblicati nella «Revue de Saint Augustin et de Sainte Monique» durante gli anni 1870, hanno creato un ritratto agiografico di Agarithe Berger. Su questa base, Lady Herbert of Lea (una cattolica convertita ben collegata agli ambienti politici e religiosi vittoriani) ha scritto una biografia di Agarithe per i lettori anglofoni. Cfr. M. E. Herbert, *A Saint in Algeria*, London, Burns and Gates, 1878.

bero collocato una piccola statua della Vergine in una stretta valle disabitata vicino alla città. Questo luogo avrebbe cominciato a essere frequentato anche da altre donne cristiane che si raccoglievano in preghiera davanti alla statua. Il vescovo avrebbe allora deciso l'edificazione di un piccolo santuario, poi conosciuto come Notre-Dame-du-Ravin (Nostra Signora del Burrone). Poiché il numero dei pellegrini aumentava ancora, Agarithe Berger e Anna Cinquin sarebbero poi riuscite a convincere il vescovo che l'Algeria aveva bisogno di un pellegrinaggio mariano paragonabile a quello di nostra Signora di Fourvière, cui a loro volta erano molto attaccate. Il vescovo avrebbe prontamente accettato la loro proposta e avrebbe deciso la costruzione di una cappella vicino a questa valle, in cima a una collina che domina la città. Questa cappella è stata, in effetti, inaugurata nel 1857 e ha ricevuto la statua di bronzo donata nel 1840 al vescovo Dupuch.

Che si trattasse di un'iniziativa caldeggiata da queste umili donne, o della sola volontà di Monsignor Pavy, la cappella era soltanto una tappa nella strategia del vescovato, che aveva acquistato una vasta area circostante, al fine di costruire un santuario molto più grande. Il biografo di Pavy osserva che "nessuna posizione potrebbe essere più appropriata: vicino alla città, facile da raggiungere, con una bella vegetazione, una vista mozzafiato, una maestosa corona di montagne, nulla mancava per creare qui uno dei più bei pellegrinaggi del mondo".[12] I lavori per la fondazione del santuario, che era già in questa fase identificato col nome di Nostra Signora d'Africa, [13] iniziarono nel 1858. Per coprire i costi, il vescovo lanciò una campagna di raccolta fondi durata diversi anni.

Il progetto era animato da un'esplicita elaborazione intellettuale. Nel 1858 il vescovo pubblicò sia un libro in cui ripercorreva la storia del culto mariano nell'Africa settentrionale fin dall'antichità, sia un appello al mondo cattolico per aiutare il progetto del santuario.[14] In questi testi il prelato esponeva la multivocalità del simbolo della Vergine e presentava gli ambiziosi progetti pastorali legati alla creazione di questo nuovo luogo sacro. Diverse altre opere, pubblicate negli anni successivi, diffusero le idee di Monsignor Pavy in varie forme, tra cui anche dei poemi.[15]

---

12 *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique*, cit. p. 102.

13 Questo nome riprendeva quello di una chiesa costruita dai Portoghesi a Ceuta nel XV secolo. Ancora oggi Nuestra Señora de Africa è la santa patrona di Ceuta.

14 Cfr. L-A-A. Pavy, *Histoire critique du culte de la sainte Vierge en Afrique, depuis le commencement du christianisme jusqu'à nos jours*, Alger, Bastide Libraire-Editeur, 1858; L-A-A. Pavy, *Histoire de Notre-Dame d'Afrique. Appel de Mgr L.-A.-A. Pavy, évêque d'Alger, en faveur de cette chapelle*, Paris, E. Repos Libraire-Editeur, 1864[4] (prima edizione 1858).

15 Cfr. J. Jasmin, *La Bièrges, poème dédié à Monseigneur Pavy, évêque d'Alger*, Agen, Imprimerie Prosper Noubel, 1860 ; C. Melcion-D'Arc, *Notre-Dame d'Afrique, Vierge libératrice*, Alger, Typographie Duclaux, 1862 ; A. Ricard, *La piraterie barbaresque et Notre-Dame-d'Afrique* , «Revue du monde catholique», a. II, vol. IV, Paris, Victor Palmé éditeur, 1862, pp. 161-171 ; *Quelques années en Afrique, souvenirs, par l'abbé H. B.*, Toulouse, Cluzon, 1861.

Un'articolata elaborazione simbolica

Nelle parole del vescovo, Maria si configura in primo luogo come la redentrice dalla minaccia dei Mori, essendo la patrona di ordini religiosi come i Trinitari e i Mercedari, particolarmente attivi fin dal Medioevo nel riscatto di prigionieri cristiani in Nordafrica. Dopo il trionfo francese, la Vergine Maria poteva ora essere chiamata la Madonna delle Vittorie (questo era appunto il titolo dato a una moschea trasformata in chiesa ad Algeri), in quanto, secondo il vescovo, la Vergine aveva chiaramente propiziato la vittoria sui musulmani, ponendo così fine alle intimidazioni dei pirati barbareschi. Il vescovo sviluppava una retorica di auto-vittimizzazione, trasformando una conquista militare in un atto di giustizia e di riparazione, giustificato da secoli di unilaterale violenza, estorsione e schiavitù subita dai pacifici europei nel Mediterraneo (dimenticando tranquillamente che le stesse angherie erano state inflitte dai corsari europei alle popolazioni delle rive meridionali del mare).

Inoltre, per Pavy, Maria era anche un ponte con le tradizioni del passato antico dell'Africa, quando diversi siti religiosi le erano stati dedicati. Lo stile neo-bizantino del nuovo santuario rinnovava del resto in modo esplicito il legame con quest'antico passato, materializzando alcune forme architettoniche dell'epoca di Giustiniano. Inoltre, il progetto proposto dall'architetto Fromageau amalgamava alcuni elementi dell'architettura bizantina con altri decisamente moreschi. Questi ultimi erano quindi, per così dire, 'cristianizzati'.

Allo stesso tempo, la creazione di un pellegrinaggio mariano ad Algeri mirava a collegare l'Africa settentrionale con i pellegrinaggi mariani che fiorivano nell'Europa meridionale. In particolare, il vescovo proponeva di unire entrambe le sponde del Mediterraneo mediante la devozione alla Madre di Dio, istituendo un pellegrinaggio a Nostra Signora d'Africa che doveva essere come uno specchio dell'importante pellegrinaggio a Notre-Dame-de-la-Garde a Marsiglia. Esistono infatti sorprendenti parallelismi col santuario di Marsiglia, che è stato senza dubbio un modello per il suo omologo algerino. Anche Notre-Dame-de-la-Garde si trova su una collina che domina la città. È molto probabile che questa posizione abbia influenzato la scelta di monsignor Pavy nell'acquisto dell'area in cui prima la cappella e poi la basilica sono state edificate ad Algeri. Anche a Marsiglia un edificio monumentale era in costruzione alla stessa epoca, in un eclettico stile neo-bizantino. Il nuovo imponente santuario sostituiva una piccola cappella costruita nel Medioevo, che attirava da secoli la devozione popolare e aveva sperimentato un crescente successo nella prima parte del diciannovesimo secolo. Anche a Marsiglia una campagna di raccolta fondi era stata lanciata al fine di riunire le risorse per edificare il nuovo santuario, consacrato nel 1864.

Monsignor Pavy aggiungeva che la recente proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione era in procinto di generare un rinnovato

movimento di devozione alla Vergine nel cattolicesimo, e anche l'Algeria poteva essere associata a questo sviluppo. Questo collegamento era stato chiaramente espresso dal fatto che il vescovo aveva scelto proprio il giorno della proclamazione di questo dogma per annunciare la fondazione del nuovo pellegrinaggio mariano in Algeria. Qui, dove confluivano europei provenienti da diversi paesi, si sentiva a suo avviso la necessità di stabilire un 'centro di fratellanza', capace di dare il senso di uno sviluppo comune, nel nome di Maria, a un conglomerato di persone senza radici. La nascita di un grande pellegrinaggio mariano avrebbe inoltre incoraggiato la morale, santificando la vita familiare cristiana.

Infine, osservava il vescovo, la Vergine poteva avere un ruolo apostolico tra i musulmani. Essi la veneravano come la madre di un grande profeta. Nella sua opera storica sul culto di Maria nell'Africa settentrionale, monsignor Pavy analizza attentamente tutti i passaggi del Corano che si riferiscono a Maria. Il vescovo ricorda con soddisfazione che il Corano sembra anche confermare il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria. Su questo punto, monsignor Pavy cita alcuni versetti coranici che erano iscritti in una moschea di Algeri (in seguito convertita in una chiesa), dove si diceva che Maria è 'esente da ogni peccato'. Soprattutto, egli suggerisce che grazie a quest'attenzione islamica nei suoi confronti, la Vergine svelerà un giorno ai musulmani la divinità di suo figlio, rendendo possibile la loro conversione.[16]

Nei desideri del vescovo, il futuro santuario sarebbe divenuto, grazie a tutte queste molteplici vocazioni, 'l'arca del patto di pietà in Algeria'. E monsignor Pavy aggiungeva che qui si potevano già vedere, in ginocchio, vecchi e giovani, soldati e marinai, francesi, spagnoli, maltesi, tedeschi e italiani, 'accompagnati di tanto in tanto dai nativi.[17] L'esatto significato di quest'affermazione non è chiara: essa può esprimere una visione del futuro della vita religiosa al santuario o, più probabilmente, può fare riferimento a una frequentazione plurale (e multi-religiosa) della cappella provvisoria.

Un santuario eclettico

Monsignor Pavy operò con successo per ottenere i finanziamenti necessari alla costruzione del santuario. Quando morì, nel 1866, il nuovo edificio non era però ancora completato. Il suo successore, Charles-Martial Lavigerie (1867-1892), riprese la direzione dei lavori. L'imponente edificio fu finalmente inaugurato con una cerimonia impressionante nel 1872. Per esprimere i legami tra il santuario e l'ordine coloniale francese, tra gli

---

16 Sulla sua visione dell'islam, cfr. anche L-A-A. Pavy, *Sur le Mahométisme*, «Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés», LXXXIV, Paris, J.-P. Migne Editeur, 1856, c. 1257-1287.

17 *Histoire de Notre-Dame d'Afrique. Appel de Mgr L.-A.-A. Pavy* cit., p. 53.

ex-voto offerti alla Vergine in quest'occasione figuravano alcune spade e altri oggetti appartenenti ai generali francesi che erano stati protagonisti della conquista dell'Algeria.

L'anno dopo, nel maggio del 1873, al momento del primo Consiglio della nuova Chiesa africana, la statua di bronzo della Vergine fu trasferita dalla cappella temporanea alla chiesa, nel quadro di una grandiosa cerimonia che, sotto il sigillo di Maria, illustrava la potenza della nuova Chiesa d'Africa e il suo rinnovato rapporto con un lontano passato. Le fonti ecclesiastiche affermano che un enorme numero di persone copriva letteralmente la collina di Nostra Signora d'Africa; oltre ai cristiani, c'erano anche molti musulmani ed ebrei, 'attratti da un tale spettacolo'. I vari ordini del clero e i membri delle confraternite parteciparono a una solenne processione, organizzata in un'articolata coreografia. Diversi simboli di continuità con la Chiesa africana dell'antichità – come i canoni degli antichi concili africani, le opere dei dottori della Chiesa in Africa, le reliquie di Sant'Agostino e Santa Monica – erano esposti cerimoniosamente.

Nel 1876, il papa attribuì alla nuova chiesa il titolo di basilica minore e il diritto di mettere una corona sulla statua della Vergine. Questo doppio riconoscimento da parte del Vaticano ratificava il rapido successo della creazione del nuovo culto, e diede un ulteriore impulso alla devozione popolare attraverso le indulgenze associate a questo nuovo status. Com'è evidenziato da fonti dell'epoca, Nostra Signora d'Africa attirava un gran numero di pellegrini, i cui ex-voto ricoprivano ormai le pareti del santuario.

L'articolata griglia di significati e valori che gli «imprenditori» ecclesiastici mettevano al centro di questo pellegrinaggio era trasposta nella materialità del santuario, diventato sempre più ricco nei decenni successivi. L'architettura eclettica della basilica combinava una forma bizantina dominante con alcune influenze moresche (ad esempio nel campanile a forma di minareto o nelle ceramiche ispano-moresche sui muri esterni). Il santuario era 'abitato' da una serie di figure di santi (Sant'Agostino, Santa Monica, oltre ai protagonisti del riscatto dei prigionieri cristiani nelle terre d'islam), materializzate in altari, statue, dipinti. Inoltre la topografia simbolica del santuario era stata arricchita da alcune reliquie (quelle di Sant'Agostino e Santa Monica) e dalle tombe dei creatori della basilica: monsignor Dupuch, monsignor Pavy, Agarithe e Anne. La statua di bronzo della Vergine, portata da Lione ad Algeri nel 1840, divenne rapidamente il simbolo più importante del nuovo santuario. Si trattava all'origine della copia di una statua eseguita da Edmé Bouchardon, un importante scultore francese del XVIII secolo. Maria era rappresentata con un volto sorridente e le mani protese in una postura tipica del modello iconografico della 'Vergine fedele'. Un'incisione che riproduce la forma della statua quando era posta nella cappella mostra che la Vergine poggiava su un globo, e schiacciava con un piede la testa di un serpente. Il suo abbigliamento riproduceva lo stile ordinario della rappresentazione di Maria nell'arte europea. Nella basilica, la statua della *Virgo Fidelis* è stata trasformata in 'Nostra Signora d'Africa' ricoprendola con una gigantesca veste ricamata nello stile sontuoso di Tlemcen, sotto la

quale il serpente e il globo non erano più visibili.[18] Il nome attribuito alla statua, il suo volto bronzeo che faceva di lei una Madonna Nera, la veste in stile locale possono essere considerati come altrettanti elementi di una strategia di inculturazione del culto in terra africana.

La questione del proselitismo

L'apparato simbolico disposto nel santuario includeva un'azione missionaria nei confronti dei musulmani. Nel 1858, monsignor Pavy aveva fondato un'associazione di preghiera per la conversione dei musulmani in tutto il mondo, e in particolare di quelli che abitavano in Algeria.[19] La sede dell'Associazione era stata prima istituita nella cappella temporanea di Nostra Signora d'Africa, ed era poi stata trasferita nella basilica omonima. Ogni membro dell'associazione aveva il dovere di recitare un numero giornaliero di preghiere per propiziare la conversione. Inoltre una messa settimanale era celebrata a Nostra Signora d'Africa con questa intenzione. I ranghi dell'associazione sono stati aperti ai fedeli cattolici residenti in Francia e anche in altri paesi europei. Dopo soli due anni di attività, l'associazione con sede a Nostra Signora d'Africa contava già 27.000 aderenti. Nel 1863 questi ultimi erano saliti a 60.000, e negli anni successivi raggiunsero il numero di 80.000.[20] Una preghiera speciale per la conversione dei musulmani, appositamente composta per i membri dell'associazione, e la cui recitazione offriva un'indulgenza di 100 giorni, si concludeva con queste parole: 'Nostra Signora d'Africa, prega per noi e per i musulmani'.[21] Per porre l'accento sul legame tra il santuario e l'associazione di preghiera, queste parole furono inscritte all'interno della basilica, sul fondo dell'abside, sopra l'altare. Le attività dell'associazione di preghiera per la conversione dei musulmani hanno continuato per diversi decenni e, dopo aver sperimentato un calo all'inizio del XX secolo, hanno ricevuto un nuovo impulso nel 1923 dall'arcivescovo Leynaud.

Oltre alle preghiere, la Chiesa algerina ha sviluppato iniziative più concrete, al fine di convertire i musulmani al cattolicesimo. Charles Martial Lavigerie, l'influente prelato che ha guidato con mano ferma la Chiesa del Nordafrica dal 1867 al 1892, accentuò l'associazione tra il santuario e l'attività missionaria. Nei decenni precedenti le autorità militari avevano costantemente ostacolato il proselitismo cristiano. L'azione apostolica doveva farsi molto discreta e, di fatto, non aveva prodotto risultati significativi. Al suo arrivo in Algeria, monsignor Lavigerie mobilitò nuove energie in que-

---

18 *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique* cit., pp. 83-84.

19 *Notre-Dame d'Afrique et l'association de prières pour la conversion des musulmans* (extrait du *Messager du Sacré-Cœur de Jésus*), Le Puy : Imprimerie M.-P. Marchessou, 1862.

20 *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique* cit., pp. 196-197.

21 *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique* cit., p. 198

sta direzione.[22] Nel 1868 fondò la Società dei Missionari d'Africa (inizialmente chiamata Società dei Missionari di Nostra Signora d'Africa). Due anni più tardi, fu la volta della Congregazione delle Suore Missionarie di Nostra Signora d'Africa (Suore Bianche). Il primo ordine (i cui membri sono comunemente chiamati Padri Bianchi) ha sperimentato una rapida espansione ed è stato decisivo nell'evangelizzazione dell'Algeria e dell'Africa sub-sahariana. Nonostante il successivo cambiamento di nome, l'ordine è stato chiaramente messo sotto la protezione di Nostra Signora d'Africa. Nel 1869, il primo gruppo di missionari Padri Bianchi pronunciò il proprio giuramento in questa chiesa. Pochi anni dopo, le carovane dei missionari diretti in Africa centrale ricevevano la benedizione in questa Basilica. Dal 1873, la gestione del santuario fu assegnata ai Missionari d'Africa. Nel 1876, Lavigerie chiese ai membri dell'ordine di recitare ogni giorno la preghiera a Nostra Signora d'Africa.[23]

Un altro strumento di proselitismo fu la creazione di orfanotrofi per i bambini arabi, la cui responsabilità fu subito assegnata ai Padri Bianchi, con una chiara preoccupazione apostolica. Dal 1872, i Padri Bianchi furono coinvolti anche nella gestione di villaggi cristiani arabi. L'arcivescovo aveva acquistato una grande azienda agricola, a circa 180 chilometri da Algeri, al fine di insediarvi gli orfani convertiti e creare delle famiglie cristiane esemplari, sotto la supervisione dei Padri e delle Suore. Negli anni successivi il progetto si rivelò però un completo fallimento.

L'attività missionaria che Lavigerie aveva affidato ai Padri Bianchi ebbe più successo in Cabilia. Questa regione era stata l'ultima roccaforte della resistenza contro la colonizzazione francese. Il lavoro missionario ebbe qui inizio verso il 1870 e durò diversi decenni, producendo migliaia di conversioni.[24] Una narrazione che attribuiva a questa popolazione un'origine cristiana atavica (che sarebbe stata appena modificata in superficie dall'invasione arabo-musulmana) sembrava legittimare il lavoro missionario anche agli occhi delle autorità coloniali. Lavigerie considerava la Cabilia come 'un altro Libano', e gli abitanti come dei Maroniti ancora ignari della loro vera identità.

Una partecipazione mista

Nell'insieme, il santuario di Nostra Signora d'Africa è stato al centro di una campagna di conversione in direzione di tutto il continente africano, e in particolare dell'Algeria. Dal 1850, il santuario è stato la base dell'asso-

---

[22] C. Lavigerie, *Recueil de lettres publiées par Mgr l'archevêque d'Alger, délégué apostolique du Sahara et du Soudan sur les œuvres et missions africaines*, Paris, Plon, 1869.

[23] J.-C. Ceillier, *Histoire des missionnaires d'Afrique, Pères blancs : de la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur, 1868-1892*, Paris, Karthala, 2008, pp. 67-68.

[24] K. Dirèche-Slimani, *Chrétiens de Kabylie 1873-1954* cit.

ciazione dedicata a una 'crociata di preghiere' per le conversioni dei musulmani (un aspetto reso visibile attraverso l'iscrizione dell'ultima frase della preghiera nell'abside della basilica). Abbiamo anche visto la forte associazione della basilica con gli ordini missionari creati da Lavigerie. Alcuni scritti ecclesiastici del 1870 menzionano con soddisfazione la partecipazione dei giovani orfani arabi convertiti al culto cristiano e la loro venerazione per la Vergine Maria. I primi orfani convertiti furono battezzati nella Basilica di Nostra Signora d'Africa, e vi fu celebrato anche il primo matrimonio tra due orfani convertiti.[25]

Un altro tipo di presenza 'indigena' al santuario stava diventando comunque più importante. Alcuni 'infedeli' (per riprendere il lessico degli autori cristiani dell'epoca) non si limitavano a essere spettatori delle grandi cerimonie cattoliche, ma varcavano la soglia delle chiese, in cerca di assistenza soprannaturale. Questo fenomeno sembra abbastanza precoce a Nostra Signora d'Africa, che era particolarmente nota per il suo potere spirituale. Molte guarigioni miracolose si erano verificate in questo santuario e migliaia di ex-voto vi furono accumulati nel giro di pochi anni. Come abbiamo visto, monsignor Pavy sembrava alludere a una presenza musulmana già nel 1858 nella cappella provvisoria.[26] Questo fenomeno è chiaramente attestato una ventina d'anni più tardi da un libro sul pellegrinaggio a Nostra Signora d'Africa ad Algeri, pubblicato per la prima volta nel 1885 e redatto da un Padre Bianco, padre Michel, con la supervisione del cardinale Lavigerie. In un capitolo che elenca diversi eventi miracolosi che si erano verificati nel santuario, un paragrafo intitolato 'Il negro che ha trovato un posto di lavoro', descrive la visita, il 4 maggio 1881, di "un negro che appare nella sacrestia della Madonna di Africa, tenendo con una mano una bella candela, e, dall'altro, un foglio di carta su cui si chiede, per il negro, il permesso di entrare nel santuario di Maria". Al cappellano che gli chiede il motivo della sua visita risponde che "aveva sentito parlare della bontà misericordiosa di Maria", le aveva chiesto di aiutarlo a trovare un lavoro e, una volta questo desiderio esaudito, veniva al santuario per ringraziare "la Madre d'Africa" con l'offerta di una candela. La visita di questo pellegrino dà allo scrittore la possibilità di notare che la presenza in questo santuario di altri 'infedeli' che riconoscono il potere della Vergine era abbastanza comune. Parecchie donne musulmane ed ebree solevano visitare il santuario, per compiervi atti devozionali:

> Molte volte le donne musulmane sono venute per accendere delle candele davanti alla statua della Vergine Immacolata, e le donne ebree chiedono per i loro figli, e questo più volte, i cordoni della Vergine Maria, benedetti dai cappellani di Nostra Signora d'Africa.[27]

---

[25] *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique* cit., p. 198.

[26] Il vescovo aggiunge che alcuni «indigeni» avevano contribuito alla campagna di raccolta fondi per la costruzione del santuario. Cfr. *Histoire de Notre-Dame d'Afrique. Appel de Mgr L.-A.-A. Pavy*, cit., p. 45, n. 2.

[27] *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique* cit., p. 295-296.

Come monsignor Pavy aveva previsto, la Vergine Maria si rivelava come un importante canale di comunicazione con l'Islam. L'attrazione della Madonna sulle donne ebree sembra, al contrario, sprovvisto del minimo fondamento teologico. La speranza di essere in grado di convertire il popolo algerino spiega probabilmente l'accoglienza piuttosto calorosa che i preti riservavano ai non-cristiani. Tuttavia questi ultimi non sembravano essere animati dal desiderio di esplorare un altro universo religioso, con i suoi contenuti, i suoi riti e i suoi dogmi, in una ricerca che non escludesse la possibilità di una conversione alla fine del percorso. Al contrario, essi erano piuttosto orientati verso un ricorso strumentale al potere soprannaturale del santuario e della figura santa principale che 'l'abitava'.

Una lettera pastorale dal Vescovo Leynaud, del 6 gennaio, 1923, descrive dei fenomeni di partecipazione mista che sembrano ormai consolidati. Con questa lettera, l'arcivescovo ripristinava l'associazione di preghiere «per la conversione dei musulmani e di altri infedeli in Africa», che era stata fondata e sostenuta dai suoi predecessori, e aveva poi smesso di essere attiva. E aggiunge:

Eppure la Divina Madre di Gesù, attira chiaramente ogni giorno di più, ai piedi del suo divin Figlio, i cuori dei musulmani intorno a noi. Ogni giorno, infatti, soprattutto quando il tempo è bello, molti indigeni – uomini donne, bambini – visitano la Basilica e pregano a modo loro:

– Sei cristiano? il cappellano chiede di una giovane donna, inginocchiata vicino alla Santa Tavola.
– No, sono musulmano.
– Cosa stai facendo qui?
– Prego Meriem perché mi aiuti a trovare un marito sobrio, serio e laborioso.

Un altro giorno, una donna gesticola e grida, guardando l'immagine di Maria: "Sono malata, soffro, Meriem deve guarirmi!"

Accanto a lei, un uomo sulla trentina, con un'attitudine rispettosa: "Chiedo a Meriem la baraka, la sua benedizione".

Due altri nativi del Sahara sono venuti a vedere Meriem per domandarle di porre fine alla siccità: "Tutto è bruciato nella nostra regione, dicono, siamo senza frutta, senza orzo, che ne sarà di noi, se Meriem non ci protegge?"

Infine ecco un giovane di Algeri, di 12 anni: "Ho ricevuto il certificato di diploma," dice al cappellano che lo interroga, "e sono venuto a dire grazie a Maria".

Ogni giorno, lo ripeto, ricorrono gli stessi esempi; in particolare la domenica, vediamo, mescolate tra i cristiani, delle donne musulmane velate che si avvicinano all'altare di Nostra Signora d'Africa, per depositare una candela, fare le loro devozioni e ascoltare la parola evangelica.[28]

L'arcivescovo aggiungeva che la partecipazione dei musulmani era un segno sicuro della misericordia con cui la Vergine «chiama le care anime

---

[28] *Notice sur le pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique* cit., pp. 211-212.

dei musulmani alla Verità cristiana». A suo avviso, il giorno in cui si sarebbe verificato un movimento generale di conversione dei musulmani non poteva essere troppo lontano. In ogni caso, per accelerarne la venuta, il prelato aveva deciso di ripristinare con un nuovo fervore l'associazione di preghiera per la loro adesione al cristianesimo.

Abbiamo potuto vedere due vescovi che, a più di sessant'anni di distanza, speravano che la pietà mariana diffusa tra i musulmani generasse un processo di conversione al cristianesimo. In realtà, queste attese missionarie sono regolarmente fallite. Tuttavia, come monsignor Pavy aveva predetto, la devozione a Nostra Signora d'Africa è stata un importante fattore di unità tra i cristiani europei di origini disparate, che nei loro pellegrinaggi sono stati 'accompagnati dai nativi'. Infatti, i musulmani hanno frequentato la basilica per tutto il XX secolo, e questa pratica continua ancora oggi. Nostra Signora d'Africa è divenuta una figura molto popolare di Algeri, dove è spesso definita come 'Lalla Africa' o 'Madame l'Afrique'. Verso il 1950, Emile Dermenghem ha descritto le pratiche devozionali dei musulmani al santuario, tra cui la circumambulazione effettuata dalle donne intorno alla statua della Madonna.[29] Quest'autore descrive anche il circuito settimanale compiuto in città dalle donne musulmane particolarmente devote. Ogni giorno esse visitavano un santuario particolare. Dopo aver frequentato molti luoghi santi musulmani durante la settimana, la domenica esse preferivano recarsi a Nostra Signora d'Africa.[30]

Se il santuario di Nostra Signora d'Africa è divenuto una sorta di 'arca dell'alleanza' per i diversi gruppi religiosi presenti in Algeri, questo fenomeno è circoscritto al livello di una pratica ordinaria, ai margini delle strutture religiose. I musulmani sono stati attratti dal magnetismo spirituale di certi luoghi santi cristiani, senza preoccuparsi di distinzioni teologiche e di confini dogmatici, e senza considerare la possibilità di una conversione formale. La frequentazione mista di Nostra Signora d'Africa è parte di una pratica religiosa quotidiana piuttosto poliedrica. Del resto nell'Algeria del XX secolo, le incursioni dei fedeli in spazi religiosi appartenenti a un'altra religione hanno seguito diverse direzioni. In effetti, in una prospettiva parallela, Emile Dermenghem osservava che era comune che le donne ebree e cristiane afflitte da qualche problema si rivolgessero ai marabut musulmani. Lo stesso autore cita anche la frequentazione da parte di donne musulmane di una sinagoga che era stata in precedenza un santuario musulmano.[31]

---

[29] E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, p. 126.

[30] E. Dermenghem, *Le culte des saints* cit., pp. 125-126. Dermenghem aggiunge che di lunedì alcune donne musulmane avevano l'abitudine di visitare la vicina cappella di Notre-Dame-du-Ravin, che in quel giorno era tenuta aperta da una suora. Cfr. p. 126, n. 2.

[31] E. Dermenghem, *Le culte des saints* cit., pp. 125-126.

Il santuario nel quadro post-coloniale

Una serie di trasformazioni hanno profondamente trasformato, negli ultimi cinquant'anni, il contesto della devozione a Nostra Signora d'Africa. L'indipendenza dell'Algeria nel 1962, dopo una lunga guerra con la Francia, ha portato alla partenza forzata di quasi tutta la popolazione di origine europea – vale a dire, più di un milione di persone. Con loro hanno abbandonato il paese anche migliaia di ebrei e gli algerini (per lo più della Cabilia) che si erano convertiti al cristianesimo.

La diffusione di un Islam più austero e legalistico era già stata annunciata nel 1930 dal movimento degli Oulemas, guidato dallo Cheikh Abdelhamid Ben Badis, e dalla sua polemica con il marabutismo. È poi proseguita col movimento nazionalista algerino, e ulteriormente alimentata dall'influenza del wahabismo e dall'ascesa del fondamentalismo, fino alla guerra civile degli anni '90.

Nel frattempo, la Chiesa Cattolica ha sviluppato un nuovo atteggiamento verso l'Islam. Nel secondo dopoguerra il proselitismo è stato progressivamente abbandonato, e rimpiazzato dalla semplice testimonianza di una presenza cristiana, associata all'impegno per il progresso sociale. Durante la guerra di liberazione, la Chiesa ha assunto un atteggiamento cauto, e ha condannato gli eccessi di violenza dell'esercito francese. L'arcivescovo di Algeri, monsignor Duval, si è schierato a favore dell'indipendenza del paese. Questo ha portato le autorità dello stato post-coloniale ad accettare la presenza della Chiesa. Se diversi edifici cristiani sono stati danneggiati o trasformati (in moschee, biblioteche, ecc.), replicando in tal modo il trasferimento nell'altro senso operato più di un secolo prima, alcune chiese hanno mantenuto il loro carattere cattolico. Inoltre, alcuni di questi luoghi cristiani, come Nostra Signora d'Africa ad Algeri, hanno continuato ad attrarre fedeli musulmani.

Nei decenni dopo l'indipendenza, la presenza cristiana nel Paese si è ridotta a poche migliaia di persone, per lo più co-operatori europei. Questa residua presenza cristiana è ulteriormente diminuita, nel tumulto della violenza che ha investito il paese negli anni '90. Diversi sacerdoti sono stati uccisi in una serie di attacchi terroristici. Ad esempio diciannove dei circa 200 religiosi che vivevano nella diocesi di Algeri sono stati assassinati durante questo periodo.[32]

Eppure la devozione musulmana alla Vergine è sopravvissuta agli orrori della guerra civile. Anche nei momenti più rischiosi, durante il decennio nero, che ha fatto quasi 200.000 vittime, molti musulmani hanno continuato a frequentare il santuario di Nostra Signora d'Africa. Nel 1997 e nel 1998, quando la guerriglia aveva raggiunto il suo culmine, la frequenza era scesa

---

[32] H. Tessier, *Chrétiens en Algérie : un partage d'espérance*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 63.

a una media giornaliera di venti persone (equivalenti a circa 7000 all'anno). Nel 1999 la media era già salita a 65 persone. Questi dati sono forniti dal padre Henri Maurier, in un articolo pubblicato sulla rivista dei Missionari d'Africa, nel quale presenta anche un interessante resoconto della sua esperienza a Nostra Signora d'Africa, nella quale descrive il suo ministero come 'finalizzato alla ricezione di persone che sono quasi tutte musulmane'.[33]

L'affluenza è aumentata nel corso degli anni successivi. Durante una visita nel 2003, i responsabili del santuario mi hanno dichiarato che la basilica attirava allora una media di un centinaio di persone ogni giorno, di cui meno del 5% erano cristiani. Così si può stimare che 40.000 persone la visitavano annualmente. I sacerdoti mi hanno spiegato che i musulmani venivano a pregare 'Madame Africa' (come il suo nome è spesso pronunciato), chiedendo il suo aiuto per questioni di diversa natura (la sofferenza, la malattia, l'infertilità). In diversi casi le giovani coppie compivano la visita assieme. Generalmente i pellegrini accendevano candele e facevano offerte, portando al santuario doni di varia natura (denaro, fiori, piccoli dolci, tappeti), quando le richieste erano state esaudite. Mi è stato possibile vedere, all'interno della chiesa, degli ex-voto e delle preghiere di musulmani. Spesso, questi ultimi si fermavano per parlare dei loro problemi con i sacerdoti cristiani. Si trattava di una sorta di 'confessione', come un membro del clero della basilica mi ha suggerito che nel corso di una conversazione.

In un articolo pubblicato nel 2007 dalla rivista dei Missionari d'Africa, il Padre Bianco Paul Marioge, rettore della Basilica di Nostra Signora d'Africa ad Algeri per dodici anni, fornisce un'avvincente descrizione della sua attività durante il decennio nero, quando i musulmani rappresentavano la quasi totalità dei visitatori:

> La presenza di musulmani, modesta quando i francesi erano numerosi, è diventata più evidente dopo l'esodo di massa del 1962. La violenza terroristica degli anni '90 ha completato la scomparsa dei visitatori europei. Gli algerini hanno continuato a venire, e sono sempre più numerosi negli ultimi anni. Questa presenza può sorprendere chi non ha idea dell'Islam popolare, o quelli che vi prestano poca attenzione, o addirittura lo guardano con commiserazione! Io stesso sono rimasto sorpreso di trovarmi a essere il rettore di una chiesa frequentata da tanti credenti dell'Islam, che erano davvero molto perturbati dai mali del terrorismo, e sperimentavano un impulso spontaneo per rivolgersi al cielo, e implorare la protezione di Maria. Ho preso la situazione com'era: la mia missione è di aiutare le persone che sono tutte creature dello stesso Creatore e misericordioso salvatore. […]
>
> La gente viene a Nostra Signora d'Africa come noi andiamo a Lourdes, con tutto ciò che si ha nel cuore, grande dolore, la sofferenza fisica o morale: sono malati, vorrebbero guarire, o è il bambino che è malato, o non hanno avuto bambini e ne vorrebbero, o hanno solo maschi e desiderano ancora una bambina (o viceversa), una donna può anche essere picchiata dal marito, o il pellegrino si ritrova senza lavoro e senza risorse, o vuole superare una prova, e poi ci sono anche i

---

[33] H. Maurier, *Notre-Dame d'Afrique* , «Voix d'Afrique», XLV, 1999.

giovani che si amano, che vengono a condividere le pene nel loro cuore, e anche i loro auspici per un matrimonio riuscito. È l'umanità di sempre e ovunque.[34]

A sua volta, padre Marioge propone una testimonianza toccante della coreografia della vita quotidiana presso il santuario, fornendo alcuni dettagli sulla sua interazione con i musulmani che vengono a Nostra Signora d'Africa, e sulle pratiche che questi compiono nel santuario:

> Le loro domande? Questioni di fiducia: come si fa a pregare qui, perché le persone sono consapevoli del fatto che questo non è il luogo delle preghiere tradizionali dell'Islam. Li si apre alla preghiera dal profondo del loro cuore, al dialogo con Dio, con Maria, con Sidna Aissa. Molti accendono una candela; alcuni di loro si aspergono il viso con l'acqua santa! Altri portano fiori, incenso, o un profumo… Gli innamorati mettono un'intenzione di preghiera sotto la statua, le donne che desiderano avere figli portano una bambola che rappresenta i loro desideri, e altre vengono con un bambino malato. I nostri visitatori fanno scivolare le mani sulle pietre del muro, e vorrebbero toccare la statua, come a Lourdes la gente tocca la roccia della grotta.
>
> Se il desiderio è stato soddisfatto, ritornano per ringraziare con un dono, un'offerta, un mazzo di fiori, ricami, o un tappeto. Gli sposi offrono una statua che rappresenta la coppia in abiti di festa. Alcuni offrono un ex-voto.[35]

Secondo il sacerdote, è possibile un incontro tra la Chiesa e ciò che egli definisce 'l'Islam popolare'. Quest'ultimo è lontano dalla rigidità dell'Islam 'ufficiale', non è così preoccupato dai divieti in materia di alcol e si manifesta soprattutto nel culto dei santi musulmani. Il culto della Vergine Maria appare come un terreno privilegiato per l'interazione con i musulmani, ma su questo tema la visione della Chiesa è ora molto diversa da quella proposta dagli ecclesiastici ottocenteschi:

> Così, parallelo all'Islam ufficiale, senza confondersi con lui, c'è un Islam popolare, più umano, che rende più facile il dialogo. Il rapporto con Dio è meno rigido, e le pratiche si distinguono senza difficoltà dalla severità puritana. (…) La storia di Nostra Signora d'Africa è solo all'inizio. L'Islam popolare ama soffermarsi sul mistero della strana fecondità della santa Vergine. L'arcivescovo di Algeri Henri Teissier, sesto successore del cardinale Lavigerie, fondatore dei Padri Bianchi, è consapevole del ruolo privilegiato di questo luogo nell'incontro tra algerini musulmani e la Chiesa che è presente in Algeria.[36]

Come queste affermazioni mostrano chiaramente, l'apprezzamento della presenza musulmana a Nostra Signora d'Africa è ora situato nel riposizionamento della Chiesa nella società algerina, come espresso da monsignor Teissier, arcivescovo di Algeri tra il 1988 e il 2008. Si tratta di una Chie-

---

34 P. Marioge, *Une dévotion mariale populaire en terre d'islam*, «Voix d'Afrique», LXXIV, 2007.

35 *Ibid*.

36 *Ibid*.

sa che è sopravvissuta nella sofferenza e ha ridefinito il proprio rapporto con la popolazione musulmana. La debolezza è ora percepita come condizione per il dialogo con l'altro, con i musulmani di Algeria, in un impegno civico, rispettoso e fraterno. L'incontro si svolge principalmente nel campo della collaborazione di tutti i giorni e la condivisione è radicata nel terreno di una comune umanità.[37]

Questo nuovo approccio comporta una rivisitazione della storia. La Chiesa d'Algeria si è staccata dalle tendenze missionarie del passato e ha tentato di recuperare i momenti e gli aspetti che possono suggerire un atteggiamento più rispettoso. Ad esempio, a proposito delle iniziative del cardinale Lavigerie per creare i Padri Bianchi, si pone l'accento sulla conoscenza delle lingue indigene e sull'immersione nella società locale. Le parole incise nella Basilica di Nostra Signora d'Africa ('Nostra Signora d'Africa prega per noi e per i musulmani') ora acquisisce un significato diverso. Le intenzioni missionarie che hanno segnato in passato questa frase sono completamente bandite. Ora questa frase è percepita come l'espressione di una consolidata comunione di preghiera di fronte alla Madonna, che prefigurava l'apertura cattolica alle altre religioni voluta dal Vaticano II e, più in generale, la disposizione al dialogo inter-religioso contemporaneo. Questa frase è regolarmente citata, quando persone di diversi orizzonti culturali si riferiscono a Nostra Signora d'Africa, e tutti la interpretano come una testimonianza toccante di secoli di comunicazione tra le religioni.

Il restauro della basilica

Negli ultimi anni il processo di pace – con la resa di diversi gruppi armati e la politica di riconciliazione avviata dal presidente algerino Abdelaziz Bouteflika – ha reso meno teso il clima politico. La vita dei sacerdoti non è più direttamente minacciata e, in generale, i movimenti sono meno limitati. I confini dell'Algeria sono anche relativamente più aperti e il numero di stranieri che visitano il paese è aumentato. Oltre ai viaggiatori europei, si registra anche l'arrivo di migranti provenienti dall'Africa sub-sahariana, molti dei quali sono cattolici. Il piccolo 'gregge' della Chiesa locale è così un po' aumentato. Tutto questo ha portato, tra l'altro, a un incremento della frequentazione di Nostra Signora d'Africa, che è arrivata nel 2005 e nel 2006 a circa 60.000 visitatori l'anno.

Il contesto globale delle relazioni tra Islam e Cristianesimo, invece, è stato recentemente agitato da tensioni intorno alla questione del proselitismo, nelle quali la Chiesa cattolica si è trovata coinvolta in un modo ampiamente inaspettato. Le origini del fenomeno sono legate all'azione dei missionari protestanti neo-evangelici, molto efficaci soprattutto in Cabilia. Le conversioni, avviate soprattutto negli anni '90, sono rimaste sotterra-

---

37 H. Tessier, *Chrétiens en Algérie : un partage d'espérance* cit., p. 138.

nee, e sono emerse nel dibattito pubblico nel 2004. La polemica mediatica è stata particolarmente vivace, con dichiarazioni giornalistiche e politiche che hanno spesso esagerato la portata del fenomeno e l'hanno attribuito ai disegni imperiali di superpotenza degli Stati Uniti, volti a creare un pretesto per interferire negli affari interni dell'Algeria. Le conversioni sono state anche viste come un fattore che potrebbe incoraggiare la minaccia di secessione della Cabilia. Il dibattito è proseguito negli anni successivi. La Chiesa cattolica ha cercato di evitare la confusione, notando che il suo atteggiamento è molto diverso da quello dei protestanti. Negli ultimi decenni, la Chiesa d'Algeria è stata molto prudente sulla questione della conversione. Le domande di battesimo da parte dei musulmani sono soggette a un esame meticoloso per verificare la sincerità e la profondità dell'intenzione di cambiare religione. Questa difesa non ha però incontrato molto successo. In particolare, la stampa araba algerina ha spesso evidenziato una generica 'minaccia cristiana'. Alcuni articoli di denuncia delle conversioni operate dai protestanti sono stati ad esempio accompagnati da fotografie di monsignor Teissier. L'esempio imbarazzante dell'evangelizzazione svolta dalla Chiesa cattolica durante il passato è stato più volte esplicitamente richiamato. In particolare, molti commentatori hanno posto l'accento sulla continuità tra il lavoro missionario svolto dai Padri Bianchi tra il 1873 e il 1954 in Cabilia, e l'attività contemporanea dei missionari protestanti nella stessa regione.

Nell'atmosfera segnata da questa campagna mediatica, lo Stato ha emanato nel 2006 una legge che stabilisce le condizioni per l'esercizio dei culti non musulmani. Essa li regola drasticamente, vieta qualsiasi attività svolta al di fuori dei luoghi riconosciuti dallo Stato e obbliga a dichiarare preventivamente ogni evento religioso alle autorità statali. La legge del 2006 stabilisce inoltre che il proselitismo nei confronti dei musulmani è punibile con la reclusione da due a cinque anni.

Le conseguenze di questa legge sono state gravi, e non solo per la comunità protestante. Padre Peter Wallez, un sacerdote cattolico della diocesi di Orano, è stato ad esempio condannato nel 2008 alla pena di un anno di carcere (poi sospesa) e a una multa di 200.000 dinari per aver pregato il giorno dopo Natale con un piccolo gruppo di migranti cristiani al di fuori di un luogo riconosciuto dal governo. Una politica per limitare o ritardare il rinnovo dei visti ha anche riguardato preti e suore cattolici, ostacolando in tal modo la loro attività.[38]

Piuttosto inaspettatamente – se si considerano sia il suo stato passato di centro simbolico del proselitismo cattolico nel continente africano, sia la presenza quotidiana dei musulmani nel corso di oltre un secolo fino ad

---

[38] K. Dirèche, *Évangélisation en Algérie: débats sur la liberté de culte*, «L'année du Maghreb», V, 2009, pp. 275-284 ; K. Dirèche, *Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine*, «Annales. Economies, Société Civilisations», V, septembre-octobre, 2009, pp. 1137-1162 ; A. Kadi, *Les chrétiens d'Algérie sous pression* , «La Croix», 4/6/2008 ; J. Ficatier, *La Pentecôte de fraternité des catholiques d'Algérie* , «La Croix», 5/12/2008.

oggi – la Basilica di Nostra Signora d'Africa non è apparsa in modo rilevante nel dibattito sul proselitismo cristiano, passato e presente. Al contrario, nello stesso periodo questo santuario è stato al centro di uno sforzo multilaterale volta al suo restauro, reso necessario dai danni inflitti dal tempo e dal terremoto del 2003. I lavori, iniziati nel 2007, sono stati il risultato di una cooperazione internazionale. La città di Algeri ha contribuito con 600.000 euro. L'Unione europea ha stanziato un milione di euro. Lo stato francese, il comune di Marsiglia, il Consiglio Generale del dipartimento delle Bouches-du-Rhone, e la regione Provenza-Alpi-Costa Azzurra hanno a loro volta partecipato al finanziamento. Diversi imprese algerine e francesi hanno inoltre sovvenzionato i lavori. Questa iniziativa si è collocata nell'ambito della cooperazione mediterranea incentivata in quel periodo dalla Francia.

I lavori sono stati eseguiti da un'azienda con sede in Provenza che aveva appena restaurato la Basilica di Notre-Dame-de-la-Garde a Marsiglia. Il legame tra i due santuari che, come abbiamo visto, è il risultato di una strategia iniziata già a metà del XIX secolo da monsignor Pavy, prosegue oggi in forme rinnovate. Il sindaco di Marsiglia, Jean-Claude Gaudin, che ha guidato nel 2006 una missione di cooperazione di trecento persone ad Algeri, ha parlato in quest'occasione delle somiglianze tra le due chiese. Conversando con i giornalisti, egli ha rilevato la corrispondenza tra le due città e le loro basiliche. «A Marsiglia, le persone che non sono di religione cristiana hanno a cuore Notre-Dame-de-la-Garde. Abbiamo percepito lo stesso stato d'animo anche qui», ha dichiarato. È un dato di fatto che nel corso del XX secolo il santuario di Marsiglia è a sua volta diventato il simbolo ecumenico di una città ormai cosmopolita in seguito allo stratificarsi dei flussi migratori, ed è frequentato anche da fedeli non cristiani, tra cui molti musulmani. Si tratta di un nuovo parallelismo tra i due santuari che monsignor Pavy non poteva certo prevedere.

La basilica di Nostra Signora d'Africa è stata solennemente riaperta nel dicembre 2010, alla presenza di dignitari algerini e francesi, dopo un ampio lavoro di restauro, il cui costo è ammontato a più di 5 milioni di euro.[39] Il restauro della Basilica ha avuto un forte eco nella stampa locale o nazionale, in Francia come in Algeria. Per molti osservatori, Nostra Signora d'Africa sembra operare come un simbolo immemoriale d'incontro tra le religioni. È percepita come un'oasi di pace, dove si opera un 'cessate il fuoco' nei rapporti tra cristianesimo e islam, simboleggiato dal patrocinio amichevole della Vergine, dall'incessante presenza musulmana e dalla frase inscritta nell'abside, che suggerisce un'antica e consolidata conversazione fraterna.

---

[39] La vigilia dell'inaugurazione un tribunale algerino aveva condannato quattro neo-protestanti cabili per aver pregato in un luogo non autorizzato.

Un rovesciamento paradossale

In queste pagine si è concentrata l'attenzione su una situazione di frontiera tra il cristianesimo e l'islam. Questo ha permesso di cogliere alcuni elementi della complessa costruzione simbolica della figura di Maria nei rapporti con l'alterità religiosa e di ricostruire alcune manifestazioni delle 'arti delle zone di contatto'.[40] È stato possibile percepire una stabilità sorprendente della frequentazione mista di Nostra Signora d'Africa per circa 150 anni, nonostante il cambiamento dei contesti politici, sociali e culturali. Nel santuario la condivisione dello stesso spazio religioso da parte di gruppi religiosi distinti si è protratta anche in tempi di odio, di violenza, e di dubbi angosciosi sulle differenze religiose. Tale organizzazione pacifica della vita quotidiana nel santuario è incorporata in una storia complessa di relazioni di potere e in una rete di simboli e significati spesso contraddittori.

La creazione di Nostra Signora d'Africa si è situata nell'ambito dell'esperienza coloniale francese e dell'alleanza a volte antagonista tra la Chiesa e lo Stato. Essa materializzava un progetto ecclesiastico articolato, che manipolava molteplici strati di simboli e significati, nei quali si riassumevano i molteplici connotati della fondazione della Chiesa cattolica del Nordafrica. Quest'assortimento includeva l'attivazione di collegamenti storici (più o meno inventati) con un passato cristiano molto lontano, un'attenzione pastorale alla coesione dei coloni europei di diverse provenienze nazionali, la costruzione geopolitica clericale di un Mediterraneo occidentale cattolico, con il sigillo della devozione mariana (e sotto l'ombrello dell'impero coloniale francese) e, ultimo ma non meno importante, un progetto missionario volto alla conversione dei musulmani africani. Tutti questi aspetti assumevano una forma semiotica al santuario, attraverso la materialità degli oggetti e delle attività religiose. L'architettura della basilica, le statue, gli altari, le reliquie, la decorazione, i riti, le preghiere e le processioni erano tutti parte di una complessa scenografia formale che metteva in scena gli elementi costitutivi della presenza cattolica in Algeria. Un elemento cruciale della semiotica del santuario era legato a una volontà d'inculturazione, che mirava a rendere più facile l'acclimatazione della Chiesa sul suolo africano e la diffusione del suo credo. Tra gli elementi inculturativi figuravano, per esempio, le forme architettoniche moresche e la statua di Maria (con il suo volto bruno, la veste che echeggiava uno stile locale, la sua denominazione riferita all'Africa).

Nel complesso questa scenografia formale è il risultato di una strategia, nel senso che Michel De Certeau attribuisce a questa nozione, vale a dire di un piano cosciente avviato da un'istituzione, che in questo modo afferma il proprio controllo su di un luogo, come parte di un'azione espansiva.[41] Eppure, nelle fenditure di questo ricco e potente apparato scenografico, si

---

[40] Cfr. M. L. Pratt, *Arts of the contact zone*, «Profession», 1991, pp. 33-40.

[41] M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2010.

è sviluppata una coreografia informale caratterizzata da un'utilizzazione spontanea delle infrastrutture materiali e simboliche presenti nel santuario da parte di persone non cristiane, attraverso una serie di pratiche che non erano direttamente collegate alle campagne di proselitismo della Chiesa.

Ad Algeri, molti musulmani (e anche alcuni ebrei) hanno adottato rapidamente le risorse soprannaturali offerte dalla semiotica del nuovo santuario, come parte del repertorio di una pratica devozionale eclettica, che sembrava più attenta all'efficacia del santuario che alla sua affiliazione religiosa. È stata, nei termini di de Certeau, un'infiltrazione 'tattica' (priva di un disegno coerente) in un terreno controllato da una consapevole 'strategia' istituzionale. Questa presenza 'altra' ha richiesto la mediazione del personale religioso del santuario. Il clero cattolico ha risposto positivamente, interpretando l'interesse dei musulmani per Maria come un possibile veicolo per la loro conversione. Eppure, anche in questo caso, l'azione sacerdotale è stata parzialmente ostacolata dai vincoli posti dallo Stato coloniale.

Il quadro politico è cambiato radicalmente con la guerra di liberazione e la creazione del nuovo Stato algerino. Il mutato atteggiamento della Chiesa, che ha rinunciato alla sua stretta associazione con le potenze europee e al proselitismo verso i musulmani, la massiccia partenza della popolazione cristiana e la costituzione di uno stato post-coloniale orientato verso un nazionalismo islamico, sono altrettanti fattori che hanno profondamente trasformato l'ambiente circostante. Eppure la coreografia informale della vita quotidiana a Nostra Signora d'Africa non è stata seriamente modificata. La basilica ha continuato a essere ogni anno la meta di migliaia di musulmani, che rappresentavano ormai la quasi totalità delle persone che frequentavano il santuario. Diverse manifestazioni di una religiosità eclettica, capace di attraversare i confini religiosi, sono perdurate fino ad oggi, nonostante le forti pressioni per creare un nazionalismo religioso monolitico e malgrado i sanguinosi conflitti che si sono verificati, in particolare negli ultimi anni del XX secolo. Nel corso degli ultimi decenni l'atteggiamento del personale cattolico che ha operato al santuario era ormai privo di qualsiasi ambizione missionaria, e la calda accoglienza dei fedeli musulmani è stata anzitutto improntata a uno spirito di dialogo interreligioso e d'impegno fraterno.

Alcune forme semiotiche centrali della coreografia ufficiale del passato (come la stretta associazione della Vergine alla conquista militare del paese o la centralità di questo santuario per sostenere l'attività missionaria volta alla conversione dei musulmani nel continente africano) sono ormai completamente occultate. Altri elementi sono stati recuperati e tradotti nel nuovo contesto culturale e politico. Ad esempio, la dimensione mediterranea del santuario, con i suoi forti legami con la Francia meridionale e Marsiglia, ha potuto essere riarticolata con l'agenda mediterranea della politica europea (e in particolare francese).

Il santuario di Nostra Signora d'Africa è diventato un simbolo di convivenza interreligiosa e di dialogo, che può ora essere appropriato da diversi attori (politici, giornalisti, associazioni) sia in Europa sia in Algeria. Da questo punto di vista, la reinterpretazione dell'iscrizione missionaria nell'absi-

de, ormai unanimemente considerata come un simbolo precursore dello spirito tollerante del Concilio Vaticano II, è l'esempio più efficace del cambiamento globale del significato religioso della basilica. Si potrebbe parlare di un trionfo, a lungo andare, di una pratica interreligiosa informale, che si è sviluppata nelle pieghe della routine ecclesiastica ed è diventata un elemento centrale della vita del santuario. Si tratta di una tattica subalterna ma resistente, che ha guadagnato uno spazio interstiziale all'interno di strategie più potenti e coerenti, fino a divenire progressivamente dominante dal punto di vista simbolico, con un rovesciamento che costituisce uno dei paradossi più avvincenti nella lunga vita di questo santuario.

Riassunto – Summary

L'articolo indaga alcuni aspetti della complessa costruzione simbolica della figura della Madonna, alla frontiera tra due universi religiosi. L'attenzione si concentra su una zona di contatto tra cristianesimo e islam, materializzata nella storia di un importante santuario mariano dell'Africa settentrionale, la basilica di Nostra Signora d'Africa ad Algeri. Questo sito cattolico di pellegrinaggio attira anche fedeli musulmani. In un primo tempo, queste manifestazioni interreligiose si sono sviluppate nell'ambito dello stato coloniale francese, dove una minoranza cristiana dominava una vasta maggioranza musulmana. Poi, sono continuate dopo l'indipendenza del 1962, anche se la costruzione dello stato post-coloniale è stata caratterizzata da un forte spinta verso l'omogeneizzazione della popolazione da un punto di vista religioso. L'articolo mostra una stabilità sorprendente della frequentazione mista di Nostra Signora d'Africa per circa 150 anni, nonostante il cambiamento dei contesti politici, sociali e culturali. Nel santuario la condivisione dello stesso spazio da parte di gruppi religiosi distinti si è protratta anche in tempi di odio e di violenza. Tale organizzazione pacifica della vita quotidiana nel santuario è incorporata in una storia complessa di relazioni di potere e in una rete di simboli e significati spesso contraddittori.

The article investigates some aspects of the complex symbolic construction of the figure of the Madonna, at the border between two religious universes. Attention will focus on an area of contact between Christianity and Islam, which is materialized in the history of an important Marian sanctuary in North Africa, the Basilica of Our Lady of Africa in Algiers. This Catholic pilgrimage site also attracts Muslim faithful. At first, these interfaith events developed in the framework of the French colonial state, where a Christian minority dominated a large Muslim majority. Then, they continued after the independence of the country in 1962, although the construction of the post-colonial state was characterized by a strong push towards homogenization of the population from a religious point of view. The article shows a surprising stability of the mixed attendance at Our Lady of Africa for about 150 years, despite the changing political, social and cultural context. In the sanctuary distinct religious groups have continued to share the same space, even in times of hatred and violence. This peaceful organization of everyday life in the sanctuary is built into a complex history of relations of power and a network of often-contradictory symbols and meanings.

LARES

QUADRIMESTRALE DI STUDI DEMOETNOANTROPOLOGICI

Direzione

Prof. Pietro Clemente

Redazione

Dipartimento di Storia, Archeologia, Geografia, Arte e Spettacolo
Università degli Studi di Firenze • Via Gino Capponi, 9 • 50121 Firenze
Tel. (+39) 055.27.57.025 • Fax (+39) 055.27.57.049
e-mail: lares1912@gmail.com

NOTA PER GLI AUTORI

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

Amministrazione

Casa Editrice Leo S. Olschki

c.c.p. 12707501 – iban IT 77Y 01030 02833 000001545027

*

ABBONAMENTO ANNUALE 2016

2016 YEARLY SUBSCRIPTION

Istituzioni – *Institutions*

La quota per le istituzioni è comprensiva dell'accesso on-line alla rivista.
Indirizzo IP e richieste di informazioni sulla procedura di attivazione
dovranno essere inoltrati a *periodici@olschki.it*

Subscription rates for institutions include on-line access to the journal.
The IP address and requests for information on the activation procedure
should be sent to periodici@olschki.it

Italia: € 153,00 • *Foreign* € 194,00
(solo on-line • *on-line only*: € 138,00)

Privati – *Individuals*

solo cartaceo – *print version only*

Italia: € 110,00 • *Foreign* € 153,00

Casa Editrice Leo S. Olschki

ISSN 0023-8503